

Università degli Studi di Cassino



segno e testo



15
2017

© Copyright 2017 by «Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo», Spoleto (Italy) and by «Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale» (Italy)

ISSN 2037-0245

ISBN 978-88-6809-156-9

Direttore
Oronzo Pecere

Vicedirettori
Franco De Vivo e Francesco Stella

Comitato scientifico
Massimiliano Bassetti, Daniele Bianconi, Lucio Del Corso, José Antonio Fernández Delgado, Paolo Fioretti, Anatole Pierre Fuksas, Anna Maria Guerrieri, Jacqueline Hamesse, Alfredo Mario Morelli, Paolo Odorico, Inmaculada Pérez Martín, Filippo Ronconi, Francesco Santi, Antonio Stramaglia, Michael Winterbottom

Periodico del Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

«Segno e Testo» è una rivista *peer reviewed*

Redazione
Laboratorio per lo studio del libro antico
Campus Folcara – via Sant'Angelo in Theodice
I-03043 Cassino (FR)
+39 0776 2993868
segnoetesto@unicas.it

Editing
Stella Migliarino

Edizione e distribuzione
Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo
Palazzo Ancaiani - Piazza della Libertà, 12
I-06049 Spoleto (PG)
Italia
Tel. +39 0743 225630
info@cisam.org
www.cisam.org

Periodico annuale: Autorizzazione del Tribunale di Cassino nr. 75/03, del 9-6-2003
Direttore responsabile: Oronzo Pecere

Finito di stampare nel mese di dicembre 2017
presso Tipografia Tuderte s.r.l.
Loc. Torresquadrata, 202
I-06059 Todi (PG)

DAL PAPIRO AL LIBRO UMANISTICO

Aspetti paratestuali dei manoscritti
dall'antichità all'umanesimo

Atti del Convegno di studi

Napoli, 24-25 settembre 2015

a cura di

LUCA ARCARI – GIANLUCA DEL MASTRO –
FEDERICA NICOLARDI

Il volume raccoglie i testi delle comunicazioni presentate al Convegno *Dal papiro al libro umanistico: aspetti paratestuali dei manoscritti dall'antichità all'Umanesimo* che si è tenuto a Napoli, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università 'Federico II', il 24 e 25 settembre 2015.

Delle relazioni svolte manca solo quella di Paolo Fioretti, *Il paratesto tra volumen e codex*, che l'autore pubblicherà in una redazione più ampia in altra sede. Si sono invece aggiunti i contributi di Antonietta Iacono e Patrizia Stoppacci, i quali completano e arricchiscono il quadro cronologico e tematico del programma del Convegno. L'intervento finale di Guglielmo Cavallo propone una riflessione sui limiti e le potenzialità dell'uso del paratesto nello studio del libro manoscritto antico, sviluppando le osservazioni e gli spunti con cui conclude i lavori del Convegno.

Un doveroso ringraziamento a Marzia D'Angelo per l'accurata revisione delle bozze.

L. A. – G. D. M. – F. N.

LUCA ARCARI

‘VANGELO’ O ‘PAROLE’?
LA *SUBSCRIPTIO* DEL *VANGELO DI TOMMASO* (NHC II, 51,
27-28) NEL QUADRO DEI FLUSSI DI TRASMISSIONE
PROTOCRISTIANI DELLE PAROLE DI GESÙ*

1. PREMESSA

La scoperta e la successiva rivalutazione, ai fini dello studio dei testi e dei gruppi protocristiani, della collezione dei testi copti che oggi compongono i cosiddetti Codici di Nag Hammadi non sono facili da ricostruire, e ciò soprattutto per una certa tendenza di parte della storiografia a ‘mitizzare’ le circostanze del rinvenimento¹. A ciò si unisca la difficoltà a ricomporre le complesse vicende in cui è incorso il riassetto dei diversi documenti e, *last but not least*, i rapporti con collezioni di manoscritti note per altre vie di trasmissione².

Il secondo trattato, appunto il *Vangelo di Tommaso*, diventato, nella denominazione ufficiale, NHC II, 33, 28-51, 28, è databile, come gli altri manoscritti che compongono la collezione, al IV/V sec. d.C. per via di alcune ricevute rinvenute nel *cartonnage* di NHC VII³. Nel 1956 il testo è

* Ringrazio Paola Buzi per l’attenta rilettura del testo.

1. Sulla questione della ‘mitizzazione’, recentemente vd. LUNDHAUG – JENOTT 2015, pp. 1-21.

2. Si veda il quadro tracciato in ROBINSON 2014, pp. 1-120. Ulteriori elementi e nuova discussione in LUNDHAUG – JENOTT 2015, pp. 1-21. Importanti sono i rapporti tra alcuni degli scritti presenti nei codici di Nag Hammadi e il cosiddetto ‘codice gnostico di Berlino’ (P.Berol. 8502). Ugualmente interessanti sono le connessioni con i cosiddetti Papiri Bodmer, un gruppo di testi (biblici e parabiblici) rinvenuti nelle vicinanze del sito di Nag Hammadi (non si sa se di provenienza pacomiana: vd. ROBINSON 2013; AGOSTI *et al.* 2015), e con alcuni dei Papiri di Ossirinco (come vedremo, questo rapporto è di estrema rilevanza proprio per il caso del *Vangelo di Tommaso*).

3. Per la datazione del codice, vd. *status quaestionis* in POKORNÝ 2009, pp. 2-3. Sui tre frammenti inseriti nel *cartonnage* di NHC VII hanno recentemente messo l’accento LUNDHAUG – JENOTT 2015, pp. 104-145: gli studiosi hanno osservato che questi sono databili, rispettivamente, al 341, al 346 e al 348 e offrono un importante *terminus post quem* rispetto alla realizzazione della collezione nella sua interezza, certamente riconducibile a una fase successiva al 341. Lundhaug e Jenott notano, forse con eccessivo pessimismo, che

stato fatto oggetto della prima riproduzione fotografica dall'allora direttore del Museo Copto de Il Cairo, Pahor Labib, insieme ad altre sezioni dei codici⁴. Nel giro di alcuni anni compaiono le prime traduzioni in lingue moderne, quasi subito una in francese a cura di J. Doresse⁵, alcuni anni dopo quella in tedesco per opera di J. Leipoldt⁶. Sempre nel 1959 viene pubblicata l'*editio princeps* del testo, con le traduzioni in inglese, olandese, tedesco e francese, a cura di Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter C. Till e Yassah 'Abd al Masih⁷. L'insieme dei codici di Nag Hammadi diventa poi oggetto di un ambizioso progetto di tutela promosso dall'UNESCO, che lo affida a una *équipe* internazionale di studiosi, in sostanza guidata da J. M. Robinson, con il compito di provvedere alla realizzazione delle edizioni critiche e delle traduzioni di tutti i trattati, impresa che si protrae per anni⁸.

Per quanto concerne NHC II, ciò su cui tra l'altro si concentra l'attenzione dei primi studiosi, *in primis* quella dello stesso Doresse, è proprio la *subscriptio* del testo, una formula evocante alcune notizie trasmesse dai Padri della Chiesa su un testo fino ad allora ignoto o noto solo in modo estremamente parziale. M. Grosso⁹ ha opportunamente ricordato come nella prima metà del III sec. Origene, commentando il celebre *incipit* del *Vangelo di Luca* (1, 1 ss.), ricordasse alcuni degli scritti di quelli che «hanno posto mano» (ἐπεχειρήσαν) alla stesura di ricordi di Gesù di cui fa menzione anche il terzo evangelista nel suo prologo, sottolineandone l'assoluta inutilità in quanto opere di autori privi del *χάρισμα* necessario. Origene li cita: i vangeli degli Egiziani, dei Dodici, di Basilide, di Tommaso e di Mattia (Orig. *Hom. Luc.* 1, 1 = Rauer 1930, pp. 4-5). Una testimonianza più certa, su cui tornerò a breve, è quella della *Refutatio omnium haeresium* (o *Philosophumena*) dello Pseudo-Ippolito (circa il 225 d.C.), dove troviamo una citazione, introdotta dalla formula *Vangelo secondo Tommaso*, di un testo abbastanza vicino a uno dei detti contenuti nel ma-

è impossibile sapere se il *cartonnage* fosse stato in precedenza utilizzato per un altro codice o se in una fase più prossima alla sua realizzazione fungesse da *cover* per un altro manoscritto; è comunque possibile ritenere, concludono gli studiosi, che la produzione materiale dei codici che compongono la collezione di Nag Hammadi si estenda dagli anni 340 in poi. Sul *cartonnage* di NHC VII, vd. anche EMMEL 2008, p. 38.

4. LABIB 1956, pp. 80-99.

5. DORESSE 1959.

6. LEIPOLDT 1967.

7. GUILLAUMONT *et al.* 1959.

8. ROBINSON 1984. Si tratta del progetto *The Edition of the Nag Hammadi Codices*, confluito in parte in *The Coptic Gnostic Library* (edito sempre presso la Brill). Una sintesi di massima in traduzione inglese dell'opera editoriale compiuta nei volumi della Brill si trova in MEYER 2007.

9. GROSSO 2011, pp. 10-12.

noscritto copto e nel frammento greco conservato da P.Oxy. IV 654, 21-27 (cfr. Ps.-Hipp. *Ref.* 5, 7, 20). Di altro tenore è invece la notizia di Cirillo di Gerusalemme, che attribuisce un *Vangelo di Tommaso* ai discepoli di Mani (cfr. *Catech.* 4, 36; 6, 31)¹⁰. Va sottolineato come nell'antichità circolasse un altro vangelo sotto il nome di Tommaso, incentrato sull'infanzia di Gesù. Questo vangelo dell'infanzia è noto in due recensioni, una attribuita a Tommaso «filosofo israelita», l'altra al «santo apostolo Tommaso», ma il titolo più attestato è Παιδικὰ τοῦ Κυρίου¹¹.

Fin dalle sue prime riproposizioni moderne, il codice di Nag Hammadi è stato considerato una traduzione di un testo greco, sebbene vi fossero studiosi che ritenessero di poter risalire alla lingua semitica originale. Al di là del problema della presunta lingua originale e dell'entità del processo di rielaborazione di materiale preesistente deducibile dall'attuale forma copta, ciò che possiamo dire con certezza è che sono noti frammenti greci di porzioni di testo in pratica sovrapponibili con quello preservato dal codice di Nag Hammadi, frammenti pubblicati da Grenfell e Hunt nel 1897 (il P.Oxy. I 1, risalente a poco dopo il 200) e nel 1904 (il P.Oxy. IV 654 e 655, databili rispettivamente alla metà e all'inizio del III sec.)¹².

2. LA *SUBSCRIPTIO* DEL *VANGELO DI TOMMASO* NEL CONTESTO DEI TITOLI DI NAG HAMMADI

Da un punto di vista tipologico, la *subscriptio* del nostro testo si presenta come un titolo posto al di sotto dell'ultima colonna di scrittura. Cavallo ha osservato come questi tipi di *subscriptions* siano sempre della medesima scrittura del testo¹³, e il caso del *Vangelo di Tommaso* non sembra allontanarsi da tale tendenza. In riferimento al contesto specifico dei titoli copti, Paola Buzi ha ulteriormente sottolineato che

10. Per una raccolta di testimonianze patristiche sul *Vangelo di Tommaso*, attenta anche alla questione della titolatura, vd. GATHERCOLE 2012.

11. Il testo è noto dall'*Epistula apostolorum* (4, 15) e dall'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione (1, 20, 1), il che lascia intravedere come una non meglio identificabile forma di materiale riconducibile all'infanzia di Gesù e confluita nei Παιδικὰ τοῦ Κυρίου già circolasse intorno alla metà del II sec.: vd. GERO 1988, p. 3982 e CHARTRAND-BURKE 2001, pp. 265-269. Su questo 'vangelo dell'infanzia', si veda anche VOICU 1998 e le recenti notazioni di GATHERCOLE 2014, pp. 60-61 (che giunge a conclusioni forse eccessivamente 'pessimistiche'). Sulle 'reti di relazioni' ricostruibili dietro i flussi di trasmissione inerenti i racconti dell'infanzia di Gesù nei primi secoli del cristianesimo, vd. NORELLI 2011.

12. GRENFELL – HUNT 1897a; 1897b; 1898 (P.Oxy. 1); IDD. 1904, pp. 1-5 e 22-27 (P.Oxy. IV 654 e 655). L'edizione di riferimento è ormai ATTRIDGE 1989, mentre una nuova edizione è quella approntata da LÜHRMANN 2000, pp. 106-129. Una edizione tradotta e ampiamente commentata è quella di PESCE 2004, pp. 48-59, 547-570.

13. CAVALLO 1975, p. 23.

Non sempre nei manoscritti copti il titolo è facilmente identificabile, graficamente e sintatticamente. Sebbene, infatti, nella maggior parte dei casi, che sia iscritto oppure sottoscritto, esso si distingue dal resto del testo o perché vergato con una grafia diversa o perché evidenziato da particolari ornamenti, altre volte la sua individuazione risulta piuttosto ardua, soprattutto quando è posizionato alla fine dell'opera a cui si riferisce. Il titolo sottoscritto infatti rischia di confondersi con un'altra presenza tipica della tradizione letteraria manoscritta: il colofone. Talvolta lo stesso scriba sembra non volere o non sapere distinguere tra le due entità¹⁴.

Nel caso del *Vangelo di Tommaso*, la dicitura colofone è forse non del tutto calzante, dato che qui non troviamo alcuna formula finale nella quale lo scriba menzioni il luogo o la data della copia¹⁵, sebbene vada comunque evidenziato che il posizionamento del titolo rappresenta un chiaro esempio di scrittura distintiva, per cui la disposizione su una sola riga, inquadrata da due tratti orizzontali, chiaramente funge da elemento di netta separazione tra la *subscriptio*, il testo che identifica e quello che segue (il *Vangelo secondo Filippo*).

P.-H. Poirier ha classificato, sulla base di criteri esclusivamente materiali, i titoli dei testi di Nag Hammadi e di P.Berol. 8502 (4)¹⁶ in tre categorie¹⁷: 1. Titoli connessi a un genere letterario noto; 2. Titoli ispirati dall'*incipit* o da altri elementi presenti nel testo; 3. Titoli il cui rapporto con il testo non è del tutto chiaro. La categoria che ci interessa maggiormente sembra essere, almeno a prima vista, la prima. In essa Poirier inserisce le titolature di alcuni trattati che possono essere ricondotti, in un modo o nell'altro, a specifiche categorie genetico-formali, preghiera, dialogo, vangelo, apocalissi, sapienza, atti, esegesi o spiegazione, insegnamento, e così via. Eppure Poirier sottolinea anche come l'associazione con un genere specifico non possa testimoniare, *sic et simpliciter*, la scelta 'originaria' di un autore. Ciò che possiamo dedurre dal manoscritto di Nag Hammadi è che in un particolare momento qualcuno (l'autore? Il traduttore? O lo scriba che ha ricopiato il testo?) ha visto una connesio-

14. BUZI 2005, p. 31. Si veda anche l'articolo di P. Buzi in questo volume.

15. Va sottolineato come non tutti i colofoni menzionino il luogo o la data della copia: in generale, vd. SIRINIAN – BUZI – SHURGAIA 2016.

16. P.Berol. 8502 è una traduzione in copto, databile al V sec. d.C., del *Vangelo di Maria*. Il testo è noto in greco da due papiri del III sec. d.C. rinvenuti a Ossirinco (P.Ryl. III 463 e P.Oxy. L 3525).

17. POIRIER 1997. Vd. anche BUZI 2005, pp. 79-84. Va sottolineato, con P. Buzi, che il fondo di Nag Hammadi è abbastanza composito a livello di scrittura e che tale varietà emerge molto chiaramente nelle stesse titolature. NHC II appare come uno dei più accurati e uniformi dal punto di vista editoriale: vd. BUZI 2005, pp. 80-81.

ne con una classificazione genetico-letteraria (vangelo, apocalisse, dialogo, etc.) e ha ritenuto opportuno esplicitarla.

Quanto appena rilevato implica un'altra questione a cui posso soltanto accennare soltanto vista l'estrema complessità dei problemi che va inevitabilmente a toccare e coinvolgere. A. Camplani¹⁸ ha tenuto in considerazione le varie fasi e soprattutto i vari ambienti che sembrano essere intervenuti nella redazione e nella trasmissione dei testi che compongono i codici di Nag Hammadi: egli ha individuato una prima fase in cui i singoli trattati sono stati composti in greco, una seconda in cui alcuni ambienti lontani dall'ortodossia ne hanno promosso la circolazione in greco, forse talora intervenendo anche sul loro contenuto, una terza in cui alcuni ambienti sempre lontani dall'ortodossia li hanno tradotti in copto, una quarta in cui altri non meglio precisabili ambienti ne hanno favorito la circolazione in copto, forse anche intervenendo su di essi, una quinta in cui alcuni testi sono stati selezionati, in base alle richieste di determinati committenti, per realizzare i 13 codici rinvenuti poi a Nag Hammadi, una sesta in cui i codici sono stati riuniti in un unico fondo e l'ultima che ha visto il nascondimento dell'intero fondo, per ragioni imprecisate, nei pressi del sito di Nag Hammadi, proprio lì dove è avvenuto il fortuito rinvenimento del 1945. Nonostante una loro indubbia utilità, va sottolineato come simili visioni siano ritenute da alcuni come un po' troppo rigide. Eppure credo si possa dire che le ultime quattro fasi individuate da Camplani appaiono ancora piuttosto probabili o, comunque, vicine alla realtà, mentre quelle su cui gli studi più recenti sembrano avere maggiore scetticismo sono indubbiamente le prime tre, con particolare difficoltà per la seconda, non solo per quanto concerne l'uso di termini come ortodossia e connessi, o per la possibilità di identificare un vero e proprio momento in cui *qualcuno* traduce *qualcosa* (vista anche l'impossibilità di stabilire *cosa* effettivamente questo *qualcuno* abbia tradotto o forse, più semplicemente, riscritto e/o riassembleto), ma soprattutto perché non è facile ipotizzare una circolazione di flussi di trasmissione greci che, almeno in una certa fase, non si sia in parte sovrapposta a quelli di lingua copta¹⁹. Sulla scorta dell'analisi di Camplani, proprio in merito alla

18. CAMPLANI 1997, pp. 123-124, ripreso da BUZI 2005, pp. 79-80.

19. Una disamina di questi problemi è in LUNDHAUG – JENOTT 2015, spec. 56-73 e 207-233. Uso qui la dicitura 'flussi di trasmissione', invece di 'testi' e/o 'tradizioni', soprattutto sulla base delle osservazioni metodologiche di PESCE 2005, 2015 e DESTRO – PESCE 2014, pp. 72-75. Vedremo a breve come sia piuttosto difficile ipotizzare *sempre* l'esistenza di testi rigidamente codificati alla base dei documenti rinvenuti a Nag Hammadi, e ciò soprattutto per lo specifico caso del *Vangelo di Tommaso*, nonostante si possa affermare con sufficiente certezza, proprio per la presenza dei frammenti greci, che il testo copto abbia inglobato al suo

questione delle *subscriptions*, Paola Buzi ha osservato che se il passaggio da fase a fase ha comportato delle trasformazioni per quel che concerne il contenuto, così non sembra essere avvenuto per i titoli,

che non solo non sembrano essere stati toccati da chi si è occupato delle prime traduzioni in copto e della loro circolazione (le fasi III e IV evidenziate da Camplani), ma neppure da chi di esse si è servito per la realizzazione di quelli che vengono appunto chiamati ‘codici di Nag Hammadi’ (fase V)²⁰.

Ciò non di meno, in nota, la stessa studiosa non può fare a meno di osservare come non si possa affermare con certezza che tutti i titoli esistessero ‘fin dalle origini’ della tradizione dei testi.

3. «VANGELO SECONDO TOMMASO»: SUBSCRIPTIO E GENERE LETTERARIO

Cosa dobbiamo intendere con l’espressione «Vangelo secondo Tommaso»? Si tratta di una classificazione meramente genetico-formale (come riteneva in parte Poirier)? Possiamo facilmente scartare l’idea che l’associazione provenga da colui che ha messo insieme il testo copto? O è frutto anch’essa di un processo di rielaborazione e riposizionamento del materiale confluito nell’attuale manoscritto? Le risposte a simili domande non possono essere univoche. Come già ricordato, abbiamo l’attestazione storicamente rilevante dello Pseudo-Ippolito (*Ref.* 5, 7, 20), che sembra richiamarsi al detto presente anche in NHC II, 33, 5-10 (= P.Oxy. 654, 2 I-27) introducendolo con la formula «Vangelo secondo Tommaso»:

Οὐ μόνον <δὲ> αὐτῶν ἐπιμαρτυρεῖν φασι τῷ λόγῳ τὰ Ἀσσυρίων μυστήρια καὶ Φρυγῶν, <ἀλλὰ καὶ τὰ Αἰγυπτίων> περὶ τὴν τῶν γεγονότων καὶ γινομένων καὶ ἐσομένων ἔτι μακαρίαν κρυβομένην ὁμοῦ καὶ φανερούμενην φύσιν, ἥνπερ φασὶν <τὴν> ἐν τῷ ἀνθρώπου βασιλείαν <τῶν> οὐρανῶν ζητούμενην. περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδίδόασι λέγοντες οὕτως. «ἐμὲ ὁ ζητῶν εὐρήσει ἐν παιδίῳ ἀπὸ ἐτῶν ἑπτὰ. ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαίδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι».

<Ma> costoro (*scil.* i Naasseni) affermano che non soltanto i misteri degli Assiri e dei Frigi, <ma anche quelli degli Egiziani> danno testi-

interno materiale preesistente. Sulle modalità di trasmissione di flussi tradizionali secondo una modalità realmente ‘frammentaria’, la cui ricomposizione in veri e propri testi definibili come tali in senso stretto non è sempre documentabile con certezza, si vedano le utili notazioni di NORELLI 2009.

20. BUZI 2005, p. 80.

monianza al loro discorso sulla beata natura, nascosta e ugualmente manifesta, riguardo a tutto ciò che è stato, che è e che sarà, e che dunque <il> regno <dei> cieli è proprio così, in quanto va ricercato dentro l'uomo; riguardo a questo, tramandano testualmente dal *Vangelo* intitolato *secondo Tommaso* dicendo così: «Colui che mi cerca mi troverà nei bambini dai sette anni in su. Là, infatti, mi manifesterò, nascosto nel quattordicesimo eone»²¹.

È certamente possibile ritenere che, in questo caso, l'utilizzo del termine *εὐαγγέλιον* possa rientrare in una tendenza polemica rintracciabile anche in altri Padri; ciò nonostante, ancora all'epoca dello Pseudo-Ippolito l'uso del termine non sta ad indicare, almeno in modo esclusivo, un vero e proprio testo scritto o un'opera rigidamente codificata. In realtà, sono proprio testi come quello di Ippolito a mettere icasticamente in luce una certa ambiguità di fondo nell'uso di *εὐαγγέλιον*.

L'orientamento di studi più recente può essere riassunto come segue: almeno fino a Marcione, ma la tendenza sarà perfettamente osservabile anche in seguito, il termine appare soggetto a una sorta di oscillazione polisemica, in cui il riferimento a un testo scritto è piuttosto raro, per non dire secondario o comunque derivato²². Come ebbe a rilevare, primo fra tutti, H. Koester, l'uso, a cominciare dalle lettere autentiche di Paolo, è quasi sovrapponibile a quello di un *terminus technicus* indicante il messaggio che ciascun gruppo conserva in merito a Gesù e alla sua proclamazione durante la predicazione itinerante²³. Tale ri-declinazione in funzione gesuana del più generale uso attestato nel contesto greco-romano per indicare la 'buona notizia' o anche, più semplicemente, la notizia (non altrimenti connotata), sembra aver influenzato gli stessi autori dei vangeli divenuti poi canonici, le lettere deutero-paoline, e anche gli scrittori del II sec. (la *1 Clemente*, l'*Epistola di Barnaba*, la *Didaché*, le lettere di Ignazio di Antiochia), così come i testi cosiddetti 'gnostici' (il *Vangelo di Maria*, il *Vangelo di Verità*, e così via). La maggior parte delle attestazioni, non a caso, è al singolare, e si riferisce quasi sempre a un messaggio che è proclamato (ricorre il verbo *κηρύσσειν*)²⁴ o promulgato (*εὐαγγελίζεσθαι*)²⁵ o anche, come

21. WENDLAND 1916, p. 83. La traduzione italiana del passo è mia.

22. Vd. bibliografia e discussione in YOSHIKO REED 2002.

23. Vd. KOESTER 1990, spec. pp. 4-7, 15, 17-18, 22-23; si veda anche la sintesi presente in KOESTER 1994.

24. A cominciare da Mc 1, 14. Cfr. Mt 4, 23; 9, 35; Lc 8, 1 (*κηρύσσω + εὐαγγελίζομαι*); Gal 2, 2; etc. L'oggetto del *κηρύσσειν* può essere il battesimo (ad esempio, Mc 1, 4 e Lc 3, 3), il regno (Lc 8, 1 e 9, 2; At 20, 25; 28, 31), ciò che Gesù compie (Lc 8, 39), il Cristo (At 8, 5), il figlio di Dio (At 9, 20), la crocifissione (1 Cor 1, 23), la resurrezione dai morti (1 Cor 15, 12).

25. A titolo esemplificativo, cfr. At 16, 10; Rom 1, 1 [*ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*]. 15;

conseguenza auspicata o inevitabile, ascoltato (ἀκούειν)²⁶. La sua accezione di insegnamento prettamente riferito a Gesù emerge, non a caso, con una certa chiarezza dalle frasi costruite col genitivo: Vangelo di Dio²⁷, Vangelo di Gesù²⁸, Vangelo del regno²⁹, etc.

In alcuni testi, l'espressione ἐν τῷ εὐαγγελίῳ introduce detti o parole in un modo o nell'altro ricondotti a Gesù (ad esempio 2 *Clem.* 8, 5³⁰; *Did.* 8, 2³¹; *Ps.-Hipp. Ref.* 5, 7, 20 [come abbiamo già visto]), che in alcuni casi si ritrovano negli stessi testi evangelici pervenutici (canonici e non), ma in molti altri no. Questo lascia intendere che, anche quando i vari autori fanno riferimento a raccolte di detti che sono giunte fino a loro in forma scritta, la tendenza è quella di uniformare questi flussi di trasmissione all'uso kerygmatico, in modo da assimilarli al dinamismo e all'immediatezza della proclamazione orale. A tal proposito, è interessante ricordare come Giustino, sulla scia di Papia di Gerapoli (cfr. *Eus., Hist. eccl.* 3, 39, 15)³², sia l'autore che ci tramanda con maggiore frequenza espressioni come «memorie degli apostoli» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, sette volte: *Dial.* 100, 4, 5; 101, 3, 7; 102, 5, 9; 103, 6, 4; 104, 1, 10; 106, 1, 11; 106, 4, 6) o anche più semplicemente «memorie» (otto volte: 1 *Apol.* 66, 3, 2; 67, 3, 3; 103, 8, 1; 105, 1, 9; 105, 5, 6; 105, 6, 4; 106, 3, 3; 107, 1, 2; comunque in tre casi su otto in connessione sempre con gli apostoli: «gli apostoli, nelle loro memorie»). Ma è sempre Giustino il primo autore in cui sembra ricorrere l'uso del termine εὐαγγέλιον in riferimento a un vero e proprio documento scritto. Il riferimento più evidente è in 1 *Apol.* 66, 3, dove non a caso ricorre il plurale εὐαγγέλια: qui Giustino sottolinea che le memorie degli apostoli sono dette anche vangeli (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια), per cui i detti di Gesù dell'ultima cena sono tramandati come parte di questi scritti³³. Ciò nonostante, l'uso di Giustino del termine per indicare

15, 16.20; 1 Cor 1, 17; 9, 16.18; 2 Cor 2, 12; Fil 1, 14 (proclamare [λαλεῖν] la parola; qui l'espressione è praticamente sovrapponibile alle precedenti); etc.

26. A titolo esemplificativo, cfr. *Mc* 4, 23.29; *Lc* 5, 1; *At* 13, 7; 19, 10; etc.

27. Cfr. *Mc* 1, 14; *Rom* 1, 1; 15, 16; 2 *Cor* 11, 7; 1 *Tess* 2, 8.9; 1 *Pt* 4, 17.

28. Cfr. *Mc* 1, 1; *Rom* 16, 25 (il vangelo che annuncia Gesù).

29. Cfr. *Mt* 4, 23; 9, 35; 24, 14; *At* 8, 12.

30. PESCE 2004, pp. 168-169.

31. PESCE 2004, pp. 92-93.

32. Su cui vd. NORELLI 2005, pp. 236-239.

33. «Gli apostoli, infatti, nelle loro memorie, che si chiamano Vangeli, hanno tramandato che è stato dato loro questo comando: Gesù, dopo aver preso il pane e reso grazie, disse: 'Fate questo in memoria di me, questo è il mio corpo'; allo stesso modo, dopo aver preso il calice e reso grazie, disse: 'Questo è il mio sangue'; e lo distribuì solo a loro» (ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς: τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου,

dei veri e propri testi è abbastanza raro nei suoi scritti, e la sua preferenza è accordata indiscutibilmente all'aspetto memoriale e orale della trasmissione dei detti di Gesù. Anche Ireneo, nonostante tenda a sottolineare la canonicità dei quattro vangeli (si pensi alla famosa discussione di *Adv. haer.* 3, 11, 8 sul τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον), e quindi usi il termine per designare anche dei testi scritti, quando fa riferimento al termine εὐαγγέλιον non può non far emergere un complesso gioco dialettico che coinvolge sia l'oralità che la scrittura.

Studi degli ultimi decenni stanno sottolineando sempre più come l'uso di Giustino e Ireneo, in realtà, possa essere spiegato come una forma di reazione a Marcione³⁴. Sappiamo che intorno al 140 d.C. questi, nel suo sforzo di ritrovare una forma 'pura' dell'annuncio di e su Gesù, identificasse il «mio/nostro vangelo» di cui parla Paolo con lo scritto di Luca; secondo le testimonianze in nostro possesso, tutte posteriori, Marcione avrebbe chiamato 'vangelo' la sua edizione riveduta di Luca (Tert., *Adv. Marc.* 4, 2; Epiph., *Pan.* 42, 10)³⁵. La polemica contro l'operazione di Marcione sembra aver favorito la diffusione del termine εὐαγγέλιον per indicare veri e propri testi scritti, ed è da qui che la titolatura delle opere canoniche che troviamo nei manoscritti, indiscutibilmente tutte aggiunte successive, può essersi specializzata in senso eminentemente 'letterario'³⁶.

τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι); testo e traduzione in GIRGENTI 1995, pp. 168-169.

34. NORELLI 2003, pp. 173-181 e 2005, p. 53.

35. Sulla questione è recentemente tornato VINZENT 2014, spec. pp. 92, 148, 278.

36. La proposta di HENGEL 1985, pp. 64-84, di far risalire i 'titoli' dei sinottici addirittura al I-II sec., credo possa essere considerata ormai archiviata, nonostante il successivo sostegno ad essa accordato da STANTON 2004, pp. 78-79. Hengel si fondava, in massima parte, su una critica alla testimonianza dei papiri, dove peraltro quasi mai, per motivi legati allo stato di conservazione degli stessi, è presente una *subscriptio*. È nota la testimonianza del P⁶⁶ (su cui vd. PASSONI DELL'ACQUA 1994, pp. 68-69 e la bibliografia richiamata in BERNER 1993), un testo composto di 6 quaderni di cui ci rimangono 104 pagine contenenti Gv 1, 1-6, 11 e 6, 35b-14, 15 (dei capitoli 14-21 sono pervenuti solo frammenti, alcuni dei quali abbastanza piccoli). Il papiro è datato al 200 circa, e offre un testo misto con caratteristiche sia del tipo Alessandrino sia di quello occidentale (K. ALAND – B. ALAND 1987, pp. 100-104 lo ritengono espressione del testo 'libero', ovvero di quel testo che presenta più varianti del normale). Secondo Hengel (seguito da Stanton), la testimonianza di questo testo sarebbe dirimente in virtù della presenza della titolatura εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, verosimilmente opera della stessa mano che ha trascritto il papiro, nonostante sia evidente, come ammette STANTON 2004, p. 78, la natura di aggiunta piuttosto maldestra della porzione in esame. Altre testimonianze richiamate da Hengel (e da Stanton) sono quella di P⁷⁵ (su cui vd. ALAND 2009), di poco posteriore a P⁶⁶, in cui troviamo, sulla stessa pagina, un esempio di *subscriptio* (a Luca) e uno di *inscriptio* (a Giovanni), entrambe con la forma εὐαγγέλιον κατὰ..., e quella di una pagina proveniente da P⁶⁴ + P⁶⁷ + P⁴ (frammenti che afferiscono probabilmente allo stesso manoscritto), dove è presente l'*inscriptio* εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον (vd. HENGEL 1985, p. 66 e STANTON 2004, p. 78 n. 56). Come ammette lo stesso Stanton, quest'ultimo esempio appare però realmente poco probante, dato che il titolo – posto in P⁴ – sembra essere stato aggiunto in un secondo momento. Al di là delle testimonianze papiracee, comunque tutte posteriori a Ireneo e

Torniamo dunque alla *subscriptio* del *Vangelo di Tommaso* rinvenuto a Nag Hammadi. È quasi d'obbligo il riferimento alla tesi di April D. De-

nessuna decisiva ai fini della dimostrazione della bontà delle tesi di Hengel (l'ambiguità dell'espressione *εὐαγγέλιον κατὰ...* è ugualmente ravvisabile in ciascuna delle *inscriptions* e *subscriptions* dei frammenti pervenuti), appaiono valide le obiezioni metodologiche mosse da Koester alla sostanza dell'idea di fondo portata avanti dal teologo tedesco: questa non fa altro che retroproiettare (ed estendere indebitamente) una considerazione che si imporrà più tardi a testimonianze papiracee provenienti dal III sec., ritenute a torto indicative di una idea 'genetica' dell'espressione *εὐαγγέλιον κατὰ...* affermatasi già nel II se non addirittura nel I sec. (vd. KOESTER 1989, p. 373 n. 2). Va altresì sottolineato che lo stesso Koester, pur giudicando poco probante l'uso delle testimonianze papiracee così come portato avanti da Hengel – nonostante lo stesso studioso tedesco avesse messo in guardia da una loro eccessiva sopravvalutazione –, ha evidenziato che l'uso di un titolo distintivo, applicato a veri e propri 'testi', sembra essersi imposto nella pratica liturgica almeno a partire da Matteo in poi. La cosa è certamente possibile ma, oltre che non documentabile in maniera certa – non sappiamo se effettivamente questi testi venissero sempre 'letti' durante una 'liturgia' già nel I sec. –, non credo sia necessario elevare l'espressione *εὐαγγέλιον κατὰ...* a elemento totalizzante solo in virtù della rilevanza che essa assumerà negli sviluppi successivi. Il punto fondante che mi preme chiarire in questa sede, rispetto alla tesi di Hengel, è l'assenza – ed è sicuramente questo il dato più importante rilevato dalla ricerca più recente – di una vera analisi degli specifici *habitus* scribali propri dei papiri oggetto di analisi (su questo problema, vd. ROYSE 2008). Nel complesso, ritengo oramai piuttosto datato l'impianto generale su cui si regge la tesi di Hengel, quello dell'unità del 'vangelo' nonostante le individualità degli evangelisti che lo tramandano (vd. anche STANTON 2004, p. 78). Proprio la testimonianza di Papià di Gerapoli, certamente più antica dei papiri su cui si è soffermato Hengel, mette in chiaro la questione per me più rilevante. In una delle porzioni di testo citate da Eusebio (precisamente quella in *Hist. eccl.* 3, 39, 3-4 = NORELLI 2005, pp. 230-233), Papià sottolinea come ci siano alcuni che «parlano molto» (τοῖς τὰ πολλά λέγουσιν), dichiarando di non trarre da costoro alcun piacere, a differenza di coloro «che insegnano la verità» (τοῖς τῆ ἀληθῆ διδάσκουσιν). A ciò si unisce la polemica contro «coloro che tramandano la memoria dei precetti estranei» (τοῖς τὰς ἀλλοτριῶν ἐντολὰς μνημονεύουσιν), messi in contrasto con «coloro che tramandano la memoria dei precetti dati dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa» (τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῆ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενας τῆς ἀληθείας). Il tutto, Papià lo evidenzia con forza, va compreso in un quadro generale in cui a giovare non sono «le cose tratte dai libri», quanto «le cose provenienti da una voce viva e permanente» (οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης). NORELLI 2005, pp. 276-280, ritiene che «Non vi è motivo di scorgere in questa [ultima] espressione una polemica contro gli scritti in generale: Papià non li esclude, ma dichiara di preferire la tradizione orale. Per la stessa ragione non si tratta, con ogni verosimiglianza, di polemica contro scritti eretici [...]. Il contesto induce piuttosto a pensare che il contenuto dei libri e della tradizione orale sia lo stesso, cioè la tradizione relativa a Gesù e ai suoi discepoli: il confronto riguarda il mezzo. Papià non condanna il ricorso a scritti contenenti il materiale in questione, e neppure li tratta con diffidenza: scritti e tradizione orale sono validi». Personalmente ritengo che nel passo in esame sia osservabile un tentativo di legittimazione, in chiave 'apostolica', che trae linfa dalla polemica contro la fondazione di una verità basata esclusivamente su testi scritti, mettendo in luce una posizione sostanzialmente 'tradizionalista' rispetto ai mutamenti che si stavano facendo strada in quella fase dei gruppi protocristiani. Una posizione analoga è riscontrabile in Ignazio di Antiochia, quando polemizza con coloro che si rifiutano di credere nel 'vangelo' se non trovano le stesse verità negli *ἀρχαῖα* (*Pbld.* 8, 2; non è comunque del tutto chiaro a cosa egli alluda con questo termine: vd. bibliografia in NORELLI 2001 e ARCARI 2007, spec. pp. 233-234). NORELLI 2005, pp. 277-278 sottolinea giustamente come la posizione di Papià sembri trovare una parziale conferma negli *ἀπομνημονεύματα* ricordati da Giustino, termine che, pur indicando la localizzazione «in scritti» della «tradizione normativa», allude anche a una loro legittimazione «attraverso una testimonianza diretta e fedele, redatta dai testimoni stessi o da loro discepoli, che l'hanno ricevuta oralmente».

Conick sulla storia compositiva del testo³⁷. La DeConick ha tentato di rendere conto della conformazione attuale della raccolta, delle sue tensioni interne e dei contrastanti indirizzi ideologici che sembrano animarla, prendendo le mosse dal ripensamento del ruolo esercitato dalla comunicazione orale nella trasmissione del materiale tradizionale all'interno del contesto socio-culturale dei primi credenti in Gesù. Come sottolineato anche da Grosso³⁸, il punto di svolta dell'analisi di DeConick si situa nel superamento dell'aporia della *Formsgeschichte* (che, sì, postulava l'esistenza di fonti orali soggiacenti a quelle scritte, ma con la volontà di recuperare le prime utilizzando metodologie di analisi atte soprattutto a fare luce sulle seconde), mettendo in dialogo i due tipi di comunicazione, quella orale e quella scritta, soprattutto grazie agli strumenti offerti dalle metodologie elaborate da W. Ong e J. Goody³⁹. DeConick ha ricostruito il possibile sviluppo della collezione partendo da quello che è ritenuto il momento principe della sua trasmissione, la *performance* orale di quei predicatori che sottopongono i detti di Gesù a un processo di continua attualizzazione, un processo nel quale l'*audience* stessa assume un ruolo attivo. Il modello che ne risulta è quello del *rolling corpus*⁴⁰: il testo non è il prodotto di stratificazioni successive, ma di un continuo e progressivo incorporamento di materiale nuovo, di cui il testo rinvenuto a Nag Hammadi rappresenta l'esito ultimo e 'testualmente' più organico⁴¹.

Il confronto tra il testo copto del *Vangelo di Tommaso* e i precedenti testi greci non è possibile per quanto concerne la *subscriptio*, dato che i papiri non ci hanno tramandato alcun elemento di natura paratestuale. Ciò che possiamo dedurre, dalla *subscriptio* di NHC II, 51, 27-28, è che questa si uniforma alle altre *subscriptiones* presenti a Nag Hammadi. Il codice II, il più coerente per quanto riguarda la disposizione, contiene sette trattati tutti dotati di *subscriptio*, ad eccezione di NHC II, 5: all'*Apocrifo di Giovanni* seguono il nostro *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo di Filippo*, l'*Ipostasi degli Arcanti*, appunto l'opera senza titolo, l'*Esegesi dell'Anima* e il *Libro dell'Atleta Tommaso*. La *subscriptio*, in questo codice, è sempre collocata

37. DECONICK 2005 e 2006. Per una puntuale analisi delle tesi della studiosa, oltre a GIANOTTO 2007 e PIOVANELLI 2009, vd. GROSSO 2011, pp. 30-37 e GATHERCOLE 2014, pp. 24-34.

38. GROSSO 2011, spec. pp. 31-32.

39. ONG 1986 e GOODY 1988. Sulle specificità di una cultura 'scritta' impiantata in contesti culturali fortemente dominati dall'osmosi e dall'interazione con il canale dell'oralità, vd. CAVALLO 1990.

40. Sul modello del *rolling corpus*, vd. DECONICK 2005, pp. 61-63.

41. GROSSO 2011, pp. 32-33. Sul cosiddetto *performance criticism*, vd. DOAN – GILES 2005 e la recente raccolta di studi dedicata agli scritti protocristiani curata da IVERSON 2015.

centralmente e su di una riga e la mano appare essere la stessa che ha trascritto le opere. Una eccezione è rappresentata dalla *subscriptio* di NHC II 3 che, diversamente dalle altre, è disposta asimmetricamente su due righe (la *subscriptio* è disposta tra la seconda metà dell'ultima riga di scrittura e la parte centrale della riga successiva). Come sottolinea Paola Buzi,

L'impressione che se ne ha è quella di una dimenticanza a cui si è tentato di porre rimedio nell'unico modo possibile: utilizzando il poco spazio a disposizione tra la fine del terzo trattato e l'inizio del quarto⁴².

Questo testimonia che lo scriba di NHC II è stato piuttosto attento nell'uniformare il testo a una sorta di *standard* 'editoriale'. Certamente all'epoca dello Pseudo-Ippolito, a cui sembra vadano grossomodo riferiti anche i frammenti papiracei del testo greco del *Vangelo di Tommaso*, particolari flussi di trasmissione che troviamo rielaborati anche nel testo copto appaiono introdotti dalla formula «vangelo secondo Tommaso», il che vuol dire che già nel III sec. questi sono recepiti, almeno in alcuni ambienti, come 'vangelo', pur con tutte le ambiguità che il termine inevitabilmente trascina dietro di sé. Rimane, a questo punto, il problema se i dati in nostro possesso ci permettano di considerare, con sufficiente dose di verosimiglianza, la *subscriptio* preservata nel testo copto come il punto di arrivo di un vero e proprio processo di consolidamento, a livello esclusivamente 'genetico-letterario', della formula *εὐαγγέλιον κατὰ...* in funzione di vero e proprio titolo.

4. LA *SUBSCRIPTIO* DI NHC II, 32, 10-14 COME PROCESSO DI 'IMPLEMENTAZIONE'

Non va sottovalutato che la formula della *subscriptio*, pur riferendosi chiaramente al testo che troviamo sul supporto materiale, voglia ancora conservare un certo rapporto con l'annuncio orale che contraddistingue, nella lingua greca, il termine *εὐαγγέλιον*. Ciò appare piuttosto evidente se rileggiamo la nostra *subscriptio* alla luce dell'*incipit* così come si trova anche nel testo copto, che almeno in parte, o comunque in una certa fase della storia del documento, doveva rappresentare una delle *key-words* principali in funzione della *performance* di enunciazione orale dei predicatori:

NAGI NE N̄DAX. ENTA IC ETON2 XOOY AYO A4C2AICO
Y NBI A.A.YMOC IOY.A.AC ΘΩMAC

42. BUZI 2005, p. 80.

Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Didimo Giuda Tommaso ha scritto⁴³.

L'elemento della scrittura potrebbe lasciare intendere che il nostro testo è stato oggetto di una redazione scritta in una fase precoce della sua esistenza. DeConick, però, ha sottolineato come i tratti formali del prologo ne denunciino il carattere secondario rispetto alla formazione della collezione di detti⁴⁴. Secondo la studiosa le affinità che emergono sul piano lessicale e tematico con la tradizione giovanista, in particolare, inducono ad assegnare la porzione del testo a una fase parallela a quella della redazione del quarto vangelo. È quindi possibile ritenere che l'inclusione dell'elemento della scrittura appartenesse alla fase della risistemazione del prologo condotta proprio sulla scorta di materiale giovanista⁴⁵.

Non credo però sia lo stesso per la formula «Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito», nel senso che – sebbene non si possa escludere la sua secondarietà formale – nella sostanza non fa altro che riprendere e sintetizzare il modo in cui ciascun detto appare introdotto all'interno del testo; molti di questi detti sono riconducibili, sebbene non sia possibile definire esattamente in che misura, alla fase orale della trasmissione (le parole sono il più delle volte introdotte dalla formula «Dice Gesù...»). È interessante sottolineare come la testimonianza offerta da P.Oxy. 654, 1-5 ci permetta di osservare il processo che ha investito i detti di Gesù nella loro trasmissione come vero e proprio «vangelo secondo Tommaso» e la possibile rilettura a cui questi sono stati sottoposti nella loro complessa storia redazionale. Riporto il testo del papiro nella lettura che ne fecero Grenfell e Hunt⁴⁶:

{οἱ} τοιοῖ οἱ λόγοι οἱ [.....οὗς ἐλά-
λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[ύριος ?
καὶ Θωμᾶ

Queste le parole, quelle [] che pro-
ferì Gesù il vivente S[ignore ?
anche a Tommaso⁴⁷.

43. NHC II, 32, 10-14. Testo e traduzione in GROSSO 2011, pp. 60-61.

44. DECONICK 2006, pp. 45-46.

45. Sulle connessioni con Giovanni, vd. anche PESCE 2004, pp. 551-552.

46. Tornerò nel prosieguo sul problema delle integrazioni e su talune possibilità di intervento rispetto al testo del papiro.

47. Vd. fig. 1 e GRENFELL – HUNT 1904, p. 3. La traduzione italiana è mia. Su P.Oxy 654 vd. anche la trattazione di HURTADO 2007, pp. 25-26. Immagini più recenti del papiro si trovano in CRISCI 2005, tav. VII; HURTADO 2006, pl. VIII. Per una discussione sulle caratteristiche fisiche del papiro, vd. LUIJENDIJK 2011, spec. pp. 245-246.

Se confrontiamo il testo greco e quello copto, notiamo che il primo fa allusione a un personaggio identificato con Tommaso («anche [a?] Tommaso...» nella linea 3); il riferimento è, come vedremo anche a breve, con ogni probabilità a colui che ha ricevuto e trasmesso i detti di Gesù riportati nel papiro. Il testo copto presenta una forma più lunga, «Didimo Giuda Tommaso», e questa non trova corrispondenza nel testo greco, dato che lo spazio della linea non sembra permettere un inserimento di tale lunghezza. Va sottolineato che la lettura del nome della terza riga (καὶ Θωμᾶ) del papiro greco ha posto non pochi problemi: esso potrebbe rappresentare o un dativo privo di iota, o una variante ortografica del nominativo (καὶ Θωμᾶ > *καὶ Θωμᾶ), o un genitivo⁴⁸. La questione di come vada interpretata la forma καὶ Θωμᾶ tocca inevitabilmente una delle possibili integrazioni della lacuna, per cui tornerò sul problema nel paragrafo successivo.

Per quanto riguarda il nome «Giuda»⁴⁹, chiaramente attestato nel testo copto, stando a Mt 13, 55 // Mc 6, 35 esso indica uno dei fratelli di Gesù, sebbene esista anche un Giuda tra i Dodici che non è Giuda l'Iscaiota (Lc 6, 6; At 1, 13). Per quanto concerne il nome Tommaso⁵⁰, invece, questo è attribuito a uno che fa parte dei Dodici in Mc 3,18 // Lc 6,15 // Mt 10,3 e At 1,13. Θωμᾶς è particolarmente importante in Giovanni, dove appare quattro volte. In Gv 11, 16 egli pronuncia la frase, alquanto enigmatica, «andiamo anche noi a morire con lui», mentre in 20, 24-29 è a lui che è destinata una particolare rivelazione del risorto; nel capitolo 21, inoltre, Tommaso è nominato per secondo, dopo Simon Pietro, nella lista dei sei discepoli che assistono all'ultimo miracolo di Gesù. Giovanni, che conosce anche un discepolo di nome Giuda, distingue Tommaso da Giuda, dato che è Giuda colui che pone la quarta domanda (Gv 14, 22) sulla dottrina iniziatica, subito dopo Pietro, Tommaso e Filippo. Nel quarto vangelo, il redattore sembra essere consapevole del significato del termine semitico soggiacente al greco Θωμᾶς, molto probabilmente l'aramaico *te'ômâ* (che vuol dire fratello), perché talvolta abbina alla forma greca del nome semitico il corrispondente Δίδυμος, da cui emerge la formula «Tommaso, quello chiamato Didimo» (cfr. Gv 11, 16; 20, 24; 21, 2).

Ho già sottolineato che la forma «Tommaso, quello chiamato Didimo» del testo copto non può avere corrispondenza nel testo greco, dove, come vedremo anche a breve, è possibile inserire solo un nome, con molta

48. Vd. discussione e bibliografia in GATHERCOLE 2014, p. 90.

49. Su quanto segue, vd. anche PESCE 2004, pp. 552-553 e GROSSO 2011, pp. 110-111.

50. Sul ruolo attribuito a Tommaso nei flussi (testuali e gruppali) protocristiani, vd. SELLEW 2001.

probabilità quello di «Giuda». L'inserimento sembra dunque rimandare a una specie di processo di implementazione, con una prima fase, prettamente orale, di circolazione dei detti confluiti nei testi greco e copto senza alcuna specificazione in merito al loro tesaurizzatore (la fase della predicazione, dove i singoli detti vengono semplicemente introdotti dalla formula «Dice Gesù...»); questa fase sembra essere stata seguita da una successiva sistematizzazione che ha visto l'inserimento del nome di Tommaso, forse proprio in aderenza alla riscrittura in chiave giovanista dei detti, e comunque in un momento in cui la scrittura ha assunto un ruolo particolarmente importante nella conservazione e trasmissione della raccolta. In questa stessa fase sembra essere avvenuta anche una prima identificazione, non certa ma ad ogni modo probabile, tra Giuda e Tommaso, forse influenzata dal fatto che Giuda, oltre che essere il nome di due apostoli, designa uno dei fratelli di Gesù in Mt 13, 55, Mc 6, 3 e, indirettamente, in Gd 1 (l'identificazione tra Giuda e Tommaso sarà del tutto consolidata nella successiva tradizione siriana). La specificazione *Διδυμος* presente in NHC II, forse anche suggerita dall'etimologia aramaica del nome di Tommaso, rappresenta uno sviluppo ancora successivo rispetto al testo greco, volto ad amplificare ulteriormente il ruolo di Tommaso sotto l'influsso diretto delle tradizioni giovaniste. Anche negli *Atti di Tommaso*, almeno in una loro forma abbastanza compiuta, riconducibile con una certa probabilità al III sec.⁵¹, Tommaso appare identificato nel gemello di Cristo, a riprova dell'importanza che in certi ambiti del protocristianesimo ancora poteva avere l'afferenza diretta al clan familiare di Gesù.

Ritenere Tommaso come colui che mette per iscritto i detti segreti pronunciati da Gesù il vivente, emerge come la diretta emanazione del ruolo assunto da Tommaso nei flussi di trasmissione confluiti anche nel *Vangelo di Giovanni*. In quanto protagonista di due apparizioni del risorto, l'origine dell'attribuzione pseudepigrafica obbedisce al principio che il tesaurizzatore della raccolta di detti non solo è uno che ha visto il Signore e lo ha seguito di persona, ma ha avuto numerosi contatti diretti con lui anche dopo la sua morte; a lui si deve, in sostanza, l'innescò di quel meccanismo di 'veridizione storicizzante'⁵² che sembra essere stata la principale causa del totale inglobamento del significato connesso all'annuncio orale del termine *εὐαγγέλιον* nel testo che pretende di esserne la testimonianza più fededegna.

51. Vd. gli *status questionis* in BREMMER 2001 e KLIJN 2003, p. 15.

52. Su questa terminologia, vd. ARCARI 2015a.

La forma isolata di un detto, introdotta da un semplice «Gesù dice...», rende il detto stesso adattabile a diverse forme trasmissive. Agganciare i detti a un personaggio del passato indicato come ‘fratello’ o ‘gemello’ inevitabilmente innesca il meccanismo storicizzante legato all’associazione vangelo/testo, per cui quel Gesù che dice determinate cose si identifica in un Gesù che ha diretta inferenza in un preciso passato di cui qualcuno, chiaramente definibile col proprio nome e col proprio ruolo nei gruppi dei seguaci della prima ora, è stato il diretto testimone.

5. LA *SUBSCRIPTIO* DI NHC II, 32, 10-14
COME PROCESSO DI ‘NORMALIZZAZIONE’

Le questioni appena sollevate implicano una ulteriore serie di valutazioni in merito al senso ‘implicito’ della *subscriptio* attestata in NHC II, 32, 10-14. *In primis*, mi pare interessante riprendere alcune istanze portate avanti dal cosiddetto *performance criticism*⁵³. Gli studi che si riallacciano a questo particolare filone ritengono sostanzialmente improprio fondare lo studio dei testi protocristiani su una polarizzazione eccessivamente rigida tra oralità e scrittura, preferendo un modello che metta in relazione il discorso, la memoria e, solo alcune volte (e non sempre come necessario punto di arrivo), la scrittura⁵⁴. Tutti e tre questi elementi, inoltre, permettono di sondare l’attualizzazione nella *performance*: in più o meno aperto contrasto con alcune applicazioni delle teorie sulla memoria in chiave conservativa, che ritengono i procedimenti mnestici in quanto tali capaci di assicurare attendibilità ai racconti e ai testi⁵⁵, il *performance criticism* rivaluta proprio il ruolo della *performance* come strumento capace di rendere situazionali, e dunque malleabili rispetto a specifiche funzioni contestuali, i racconti e i loro contorni narrativi. Lo *storytelling*, in questo quadro, diventa uno strumento facilmente manipolabile per particolari scopi, comunque legato alla funzione e al significato della *performance* che lo rende, di volta in volta, materialmente possibile.

In un simile contesto, la stessa scrittura si profila come una pratica strettamente connessa a una *performance*. Trasmettere un testo per iscritto, in ambiti altamente ritualizzati come quelli a cui afferiscono i primi gruppi di seguaci di Gesù, non significa solo sottomettere flussi memoriali a regole di coerenza e di consequenzialità, a vere e proprie norme

53. In particolare, vd. IVERSON 2015, spec. pp. 14-15.

54. Osservazioni simili si possono trovare in CAVALLO 1990.

55. Su tali questioni, vd. DESTRO – PESCE 2014, pp. 49-69.

di 'messa in racconto' tramite cui costruire una sorta di mondo parallelo provvisto di una sua logica interna; il *performance criticism*, soprattutto per lo specifico degli studi di critica testuale sul Nuovo Testamento, ha rilevato quanto questo stesso 'testo', forse proprio in conseguenza della sua profonda instabilità per un arco di tempo piuttosto lungo, vada considerato al centro di una complessa rete di azioni performative volte ad adeguarne il contenuto alle specifiche situazioni e ai particolari contesti che gruppi più o meno ampi di seguaci si trovano di volta in volta a fronteggiare. La stessa *performance* implica la necessaria modifica, spesso (anche se non sempre) cosciente, di un testo che non appare conservato e tramandato in aderenza a modelli e a metodi di trasmissione che mettano al centro presunte preoccupazioni per la sua 'originalità'⁵⁶. Il racconto messo per iscritto si presta, per sua stessa natura, a sostenere un potere fondato sulla pretesa di possedere la sua più corretta e veritiera interpretazione; per questo, mettere al centro di una *performance* un testo significa anche, se non soprattutto, farlo diventare un'arma di scontro estendibile su più ampia scala, capace, quindi, di generare conflitti e contrasti più duraturi in quanto interamente giostrati sulla pretesa autoritativa che inevitabilmente si accompagna alle attualizzazioni del suo contenuto.

Nel caso degli *incipit* dei testi riconducibili a un «vangelo secondo Tommaso», così come tramandati in P.Oxy. 654, 1-5 e NHC II, 32, 10-14, credo sia possibile verificare, almeno in parte, alcuni dei presupposti del *performance criticism* appena evidenziati. P.Oxy. 654, 1-5 non presenta alcuna *inscriptio*, sebbene il testo in esso contenuto vada ascritto, quasi senza ombra di dubbio, a un vero e proprio *incipit* di una raccolta di λόγοι di Gesù più o meno coincidenti con i primi sette di NHC II, 32-33⁵⁷. Per questo,

56. Su simili questioni si veda EHRMAN 1993. La tesi di Ehrman, che mette al centro l'attività di scribi volti a normalizzare, in chiave 'ortodossa', parte dei testi di quello che diventerà il Nuovo Testamento, soprattutto in risposta a gruppi che vengono sempre più percepiti come 'non ortodossi', ha animato un ampio dibattito tra gli studiosi: a titolo meramente esemplificativo, vd. HERNÁNDEZ 2006, p. 39 e ROYSE 2008, spec. pp. 33-35. Sul copista come vero e proprio 'autore', si veda CANFORA 2002.

57. Queste sono le corrispondenze: P.Oxy. 654, 1-5 = NHC II, 32, 10-14; 5-9 = 32, 14-19; 9-21 = 32, 19-33, 5; 21-27 = 33, 5-10; 27-31 = 33, 10-14; 32-40 = 33, 14-23; 40-42 = 33, 28-34, 3. Si discute ancora se il testo copto sia una vera e propria traduzione o una rielaborazione di un precedente greco. Ma gli studi più recenti sulle modalità di trasmissione dei testi antichi evidenziano come una simile contrapposizione abbia ormai poco senso, se non altro perché il concetto stesso di 'fedeltà' di una traduzione emerge soprattutto come uno strumento discorsivo di autodefinizione e/o costruttore di autorità (vd. BETTINI 2012). Certamente il testo copto ha ricucito e riassembleto materiale già circolante in greco. Ma già il confronto con il testo di Ossirinco evidenzia notevoli amplificazioni e divergenze, oltre che elementi di evidente vicinanza, il che ci riporta a quell'autonomia autoriale propria delle modalità di trasmissione degli antichi. Non siamo in grado di dire con certezza se l'operazione di NHC II vada ascritta a un precedente traduttore copto o allo stesso scriba che ha ricopiato

anche il testimone greco sembra individuare nelle parole contenute nelle prime righe il titolo vero e proprio della raccolta. Sarebbe di certo possibile pensare all'esistenza, non documentata allo stato attuale, di qualche forma di *subscriptio*; ma va altresì sottolineato come per alcuni papiri sia attestata la presenza di una *inscriptio*, il che potrebbe forse riportarci a un uso rituale di enunciazione del titolo prima della declamazione⁵⁸.

Il frammento di P.Oxy. 654 misura mm 244 × 78. Scritto in un'elegante corsiva, che riconnette il frammento a un contesto abbastanza colto, il testo presenta due correzioni attribuibili alla stessa mano dello scriba, oltre alle usuali abbreviazioni per i *nomina sacra* e ad alcuni segni di riempimento per completare le linee parzialmente scritte. Il frammento è paleograficamente databile alla metà o alla fine del III sec., e rappresenta il verso di un rotolo il cui *recto* contiene una lista di nomi geo-grafici (rimasta inedita) riconducibile, secondo Grenfell e Hunt, al II o ai primi decenni del III sec. Questo elemento appare di notevole rilevanza per la stessa datazione del *verso*, quasi certamente del III sec. o comunque riconducibile a un'epoca non successiva al 300⁵⁹. Il fatto che il papiro rappresenti il *verso* di un rotolo già utilizzato è stato giudicato di notevole rilevanza da Hurtado⁶⁰ e Luijendijk⁶¹: sebbene quest'ultima studiosa propenda per una ambientazione liturgica o scolastica⁶², entrambi sottolineano come il papiro sia testimonianza di una circolazione sostanzialmente domestica, o comunque ridotta a una ristretta cerchia familiare.

Grenfell e Hunt hanno identificato questo frammento come parte di una raccolta di «parole di Gesù»⁶³; l'ipotesi mi pare ancora difendibile nella sostanza, nonostante l'impossibilità, e forse l'effettiva inutilità,

il testo sul codice pervenutoci. Per una discussione sui rapporti tra il codice di Nag Hammadi e il papiro di Ossirinco, vd. GATHERCOLE 2014, pp. 14-34 (con ampia bibliografia).

58. Si pensi al P⁷⁵, in cui su una stessa pagina troviamo la *subscriptio* a Luca e l'*inscriptio* a Giovanni (vd. anche *supra*, n. 36). La tesi di TURNER 1987, p. 14 è che l'uso del titolo iniziale sia piuttosto tardo. Nei papiri greci di Ercolano abbiamo sette esempi di titoli iniziali: vd. DEL MASTRO 2014, p. 10. Sulle testimonianze egiziane, vd. CAROLI 2007. Su quelle copte, alcune delle quali provenienti proprio da Nag Hammadi, vd. BUZI 2005, pp. 76-81.

59. La datazione al II sec. proposta da PIETERSMA 1980 non sembra aver ricevuto particolare attenzione da parte degli specialisti.

60. HURTADO 2007, p. 30. Sull'uso esclusivo del codice, da parte dei seguaci di Gesù, soprattutto per quanto concerne i testi ritenuti particolarmente rappresentativi del *proprium* ideologico protocristiano e, per questo, destinati a una diffusione più ampia capace in un certo senso di rendere più 'visibili' i gruppi all'interno del macro-contesto culturale di appartenenza, vd. HURTADO 2006, p. 60 e BAGNALL 2009, pp. 76-78. L'uso del rotolo si mantiene per un certo lasso di tempo soprattutto per quei testi ritenuti, almeno da alcuni, meno 'fondanti'.

61. LUIJENDIJK 2011, spec. p. 249.

62. LUIJENDIJK 2011, spec. pp. 253-254.

63. GRENFELL – HUNT 1904, pp. 18-19.

dell'individuazione di un vero e proprio 'testo' unitario a cui ricondurre il frammento (essi suggerivano il *Vangelo di Tommaso* [intendendo con questo il *Vangelo dell'infanzia*] o il *Vangelo di Filippo*)⁶⁴. In realtà, trattandosi di un rotolo destinato a una circolazione tutto sommato circoscritta, è possibile ritenere che esso raccogliesse detti sparsi di Gesù. Il fatto che il frammento rappresenti la prima pagina di una raccolta più ampia, e che questo sia privo di una *inscriptio* (il supporto papiraceo avrebbe offerto spazio sufficiente per l'inserimento)⁶⁵, sebbene non sia da escludere la presenza di una *subscriptio*, mi porta a ritenere che ci troviamo di fronte a una raccolta di detti messi insieme ad uso catechetico e di annuncio in ambiente domestico, quello che ha rappresentato, per molto tempo, il primo ambito di diffusione e di sviluppo dell'insegnamento protocristiano⁶⁶.

Come già accennato nel paragrafo precedente, più di un problema ha posto la ricostruzione delle lacune presenti nelle prime linee del papiro. Riporto alcune delle principali ricostruzioni proposte dagli studiosi:

I: οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ζωοποιοὶ οὓς ἐλάλησεν Ἰησοῦς ὁ ζῶν καὶ ὀφθεις τοῖς δέκα καὶ Θωμᾶ⁶⁷.

II: οὗτοι οἱ {οἱ} λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοὶ οὓς ἐλά] / λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα ὁ] / καὶ Θωμᾶ⁶⁸.

III: οὗτοι οἱ {οἱ} λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοὶ οὓς ἐλά] / λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ὀφθεις τῷ Ἰούδα] / καὶ Θωμᾶ⁶⁹.

IV: {οἱ} τοῖοι οἱ λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοὶ οὓς ἐλά] / λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ καταγράφωντος Ἰούδα τοῦ] / καὶ Θωμᾶ⁷⁰.

Ho già rilevato come il nome di Giuda, nell'*incipit* del testo greco,

64. Sul tema si vedano le osservazioni, non prive di un certo radicalismo, di MARCOVICH 1969. Più equilibrati BLUMELL – WAYMENT 2015, p. 239: «At any rate, this copy of Thomas does demonstrate that the Greek text had textually developed so that the sayings are designated as individual *logia*, and the scribe attempted to give the copy a professional appearance by creating straight right and left margins».

65. La parte iniziale del frammento ha conservato una porzione di foglio vuota, da cui si evince l'assenza di ogni intervento scrittorio proprio nella parte centrale della linea immediatamente precedente a quella scritta. Per questo, credo si debba escludere del tutto la presenza di una *inscriptio* centrata.

66. Sulle *households* protocristiane, vd. MOXNES 2002 e BALCH – OSIEK 2003.

67. È la ricostruzione di EVELYN WHITE 1920, p. XVI.

68. È la ricostruzione di ATTRIDGE 1989, p. 113, ripresa di recente anche da PESCE 2004, p. 48, GROSSO 2011, p. 60 e BLUMELL – WAYMENT 2015, p. 239 (che però correggono l'*incipit* sulla scorta di FITZMYER 1959: οὗτοι οἱ {οἱ} λόγοι ...).

69. È la ricostruzione di HOFIUS 1960.

70. È la ricostruzione riportata recentemente da GATHERCOLE 2014, p. 189 (con ulteriore bibliografia e notazioni critiche).

sebbene frutto di integrazione, sia abbastanza plausibile⁷¹. Più problematica, di contro, è l'attestazione della forma $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}$, soprattutto a livello grammaticale. Si è pensato a una specie di calco dell'aramaico *te'ômâ*, «gemello», per cui il personaggio menzionato sarebbe un non meglio identificato apostolo, forse il Giuda «fratello/gemello» di Gesù (abbiamo già ricordato come in Mt 13, 55 // Mc 6, 35 venga menzionato un Giuda «fratello» di Gesù). L'idea che ha avuto maggior seguito è quella dell'errore ortografico di omissione del *sigma* nella forma del nominativo; questa omissione è attestata soprattutto nei papiri di epoca tolemaica, e spesso per nomi di origine semitica⁷², ma è comunque abbastanza insolita in testi del III sec. e, cosa ancora più rilevante, in esemplari che presentano una scrittura così accurata. L'integrazione riportata da Gathercole, se da un lato sembra avere il merito di sciogliere in maniera ineccepibile il problema della forma $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}$, intendendola come un genitivo composto con il participio *καταγράφοντος*, dall'altro non tiene nel debito conto l'eccessiva lunghezza del costrutto rispetto allo spazio disponibile sul supporto (5 lettere in più). In virtù di questi problemi, ma prendendo spunto dalla lettura di Evelyn White, nel complesso fantasiosa ma sicuramente interessante rispetto alla possibile presenza di un *terminus technicus* proprio del linguaggio rivelativo, confermata in modo più equilibrato da Hofius, credo che la seguente lettura, che propone di vedere in $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}$ un dativo con *iota mutum*, appaia quanto meno più rispettosa delle dimensioni fisiche del papiro, oltre che della forma del nome proprio ivi attestata:

οὗτοι οἱ {οἱ} λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοὶ οὗς ἐλά]λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ὀφθεις τῷ Ἰούδα] / καὶ $\Theta\omega\mu\tilde{\alpha}$ ⁷³.

La forma ὀφθεις, qualora confermata, permetterebbe di evidenziare un interessante aspetto della *performance* connessa al frammento, quello del contatto diretto col soprannaturale, e dunque riporterebbe ulteriormente il testo nell'alveo del resoconto di tali pratiche pseudepigrafiche. Non credo che Fitzmyer fosse nel giusto quando intravedeva nel testo riferimenti a parole pronunciate da Gesù durante la sua vita e rimaste nascoste fino alla rivelazione concessa al mediatore di turno⁷⁴; nessun elemento presente nel frammento greco autorizza una simile conclusione. Lo scena-

71. L'integrazione «Didimo» di Wilson riportata in ATTRIDGE 1989, p. 113 mi pare insostenibile.

72. MAYSER 1923, pp. 205-207.

73. Ringrazio Valeria Piano per avermi confermato nella plausibilità di questa ricostruzione.

74. FITZMYER 1959, p. 515.

rio è quello della rivelazione diretta del Gesù celeste, documentata anche altrove nei testi protocristiani, sebbene il papiro testimoni, come ho già rilevato, uno sviluppo e uno spostamento tradizionali in quanto attribuisce un nome proprio noto da altri flussi di trasmissione protocristiani al *medium* della rivelazione stessa. Un mediatore, oramai tradizionalmente identificato con Giuda Tommaso all'interno della dimensione *fictiva* del testo, cela, dietro la maschera pseudepigrafica, la sua stessa identità per fornire maggiore autorità all'esperienza rendicontata per iscritto.

Il riferimento pseudepigrafico non va inteso in senso meramente letterario: studi recenti sulla pseudepigrafia in ambito giudaico e protocristiano stanno sottolineando con sempre maggiore forza il fatto che il nascondimento pseudepigrafico di colui che ottiene la rivelazione va inteso come parte integrante ed essenziale della *performance* di contatto diretto con l'oltre-mondo rendicontata nel testo scritto, soprattutto in quanto strumento costruttore e fondatore di autodefinizioni tradizionali ritenute in continuità con un passato autorevole. Non è un caso che il procedimento pseudepigrafico sia alla base delle complesse procedure di trasformazione del sé che troviamo attestate nel vasto *corpus* della letteratura visionaria giudaica e protocristiana⁷⁵. E non è nemmeno casuale che il procedimento pseudepigrafico appaia fondamentale anche per chiarire le pratiche di rilettura e attualizzazione cui sono sottoposti i testi visionari giudaici e protocristiani nelle complesse vicende della loro trasmissione e riproposizione in nuovi contesti storico-culturali⁷⁶. Molti di questi testi appaiono in flussi di trasmissione che portano evidenti segni di implementazione e riscrittura, forse proprio perché ritenuti come veri e propri 'canalizzatori' di *performance* pseudepigrafiche di trasformazione del sé che pretendono di rifarsi, in differenti contestualità storico-culturali, a un 'mitico' mediatore ugualmente protagonista di rivelazioni (si pensi ai casi di Enoc, Esdra, Baruc e all'ampio numero di apocalissi, spalmate su un ampio arco cronologico, attribuite a questi personaggi).

Il confronto con NHC II, 32, 10-14 permette di osservare il processo connesso all'inserimento del materiale gesuano ricondotto a Tommaso nel manoscritto copto, quello che qui chiamo di 'normalizzazione'. Non va di certo trascurato che lo stesso papiro di Ossirinco già mostra elementi propri di un processo di vera e propria 'letterarizzazione', se non altro per il tipo di scrittura osservabile nel testo (che, come abbiamo visto, presenta correzioni e abbreviazioni, oltre che taluni riempimenti delle righe vuote).

75. Sul tema della pseudepigrafia nei testi visionari giudaici, vd. DOBRORUKA 2013. Sulle pratiche pseudepigrafiche di trasformazione del sé, vd. ARCARI 2015b, spec. p. 26.

76. Sul tema, vd. DAVILA 2005.

te) e per lo stadio tradizionale proprio del contenuto dei detti in esso documentato (l'identificazione in Tommaso del *medium* della rivelazione). Non è però possibile andare troppo al di là della mera speculazione, vista l'assenza di antecedenti diretti rispetto al contenuto del testo ricopiato che possano aiutare a mettere in luce l'*habitat* culturale e religioso dello scriba.

È invece più agevole, nonostante anche questa operazione non sia priva di problemi e difficoltà, uno studio del testo copto in tal senso, e ciò proprio grazie al confronto con la testimonianza offerta dal papiro greco. Un primo aspetto più generale va sottolineato, aspetto che è stato evidenziato con forza soprattutto da quegli specialisti che leggono questo tipo di documentazione nel quadro della letteratura copta coeva o successiva⁷⁷. I testi di Nag Hammadi mostrano pretese di circolazione e di autorità 'pubblica' non di poco conto. Molti di questi testi vengono trascritti e conservati perché verosimilmente connessi a una funzione liturgica o, comunque, alla pratica della lettura pubblica, sebbene non sia sempre facile stabilire l'entità e i contesti di appartenenza dei committenti e dei destinatari. Credo sia possibile ritenere che dietro i testi di Nag Hammadi si celino pretese di diffusione tra gruppi, di cui non siamo comunque in grado di definire con precisione la struttura e talune specifiche tendenze ideologiche (se non al di là di alcuni elementi generali), intenti a costruirsi un'autodefinizione in chiave 'ortodossa', sebbene da questo termine non sia sempre possibile dedurre sovrapposizioni con altre 'ortodossie' meglio note e ugualmente interne al variegato contesto egiziano⁷⁸. Un particolare proprio del testo copto mi pare evidenzi in maniera efficace tale tendenza, l'aggiunta del nome «Didimo» a quello di Giuda Tommaso. Questa operazione editoriale, anche nel caso in cui non fosse riconducibile direttamente allo scriba dell'attuale testo copto, nel momento in cui è stata accettata e, dunque, riportata, scioglie qualsiasi ambiguità sull'identità del personaggio richiamato nel testo – è proprio quel Tom-

77. Vd. soprattutto EMMEL 2007, p. 94: «the vast bulk of (Coptic literature) (...) was composed either for, or in the act of, public declamation in the context of Christian worship. In so far as it was transmitted, it was transmitted as 'living (liturgical) literature', which could be altered in the course of transmission to suit new times, places, and needs». Vd. anche LUNDHAUG 2013, spec. pp. 239-240.

78. Anche il tentativo di LUNDHAUG – JENOTT 2015 di ricondurre la collezione di Nag Hammadi a un contesto monastico, nonostante i molti spunti convincenti e degni di essere ulteriormente approfonditi, spesso eccede nel volere far combaciare a tutti i costi alcuni tratti ideologici e rituali emergenti dalla collezione con elementi attribuibili a contesti monastici noti per altre vie o, spesso, da documentazione indiretta. Si veda anche l'interpretazione di Lundhaug del *Vangelo di Filippo* alla luce delle riflessioni di Cirillo di Alessandria in merito alla soteriologia e ad altri aspetti della dottrina alessandrina (ad esempio, la resurrezione della carne): vd. LUNDHAUG 2013.

maso chiamato anche Didimo di cui parla spesso il quarto evangelista, dunque uno dei protagonisti di quel vangelo in cui esperienza 'mistica' e 'storicità' di Gesù tendono a combaciare quasi del tutto. Ma il fatto che il tesaurizzatore delle parole 'apocrife' di Gesù sia Tommaso Didimo sembra avallare un ulteriore spostamento di senso rispetto al modo di interpretare il testo, spostamento documentato dalla forma del verbo che accompagna l'attività dell'apostolo: Tommaso è Didimo perché è ritenuto essere il 'fratello-gemello' di Gesù; lo scioglimento dell'identità di questo Tommaso e l'esplicitazione della diretta parentela gesuana lo fanno un testimone di particolare importanza proprio per quanto Gesù ha detto e compiuto durante la sua missione terrena e, dunque, un testimone in grado di scrivere (o trascrivere) esattamente quanto Gesù ha detto in vita. Questo orienta sempre più l'interpretazione dei detti 'apocrifi', o anche 'segreti', contenuti nel testo di Nag Hammadi come parole pronunciate dal Gesù terreno direttamente a Giuda Tommaso Didimo.

Non stupisce, dunque, che lo scriba, o il testo da lui ricopiato, evidenzino, con una *subscriptio* chiara e centrata, che il testo si intitola ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΣ. Pur con tutte le ambiguità che una simile formula ancora trascina dietro di sé all'epoca di ricopiatura di NHC II, l'esplicitazione, unita alla maggiore definizione dell'identità di colui che ha messo per iscritto i detti di Gesù, sembra rimandare a un tentativo di normalizzazione del modo di leggere e interpretare il contenuto del testo. Questo aspetto è ulteriormente confermato dal fatto che NHC II, nella sua interezza, è uno di quei codici della collezione di Nag Hammadi che conserva – come ha giustamente osservato P. Buzi sulla scorta di Painchaud – «una certa simmetria all'interno del codice, mantenendo un costante avvicendamento di testo e titolo finale»⁷⁹, emergendo, dunque, come «il più coerente» proprio per quanto riguarda la stessa disposizione dei titoli al suo interno. Se questo non significa necessariamente, anche se in alcuni casi è più economico pensarlo, che lo scriba è stato coerente nel riportare un testo precedente, certamente implica che la titolazione, almeno per chi ha ricopiato e/o assemblato il codice, doveva essere rilevante proprio ai fini della fruizione e interpretazione dei testi in esso contenuti. Il caso del passaggio tra NHC II, 5 e II, 6, in cui all'*Esegesi dell'anima* è aggiunta, oltre alla *subscriptio*, una *inscriptio* identica al titolo finale, collocata tra la fine del quinto trattato (che, unico nel codice, è privo di *subscriptio*) e l'inizio del sesto per conservare proprio una simmetria

79. BUZI 2005, p. 80. Vd. anche PAINCHAUD 1995.

capace di assicurare «costante avvicendamento di testo e titolo finale»⁸⁰, mette abbastanza in luce che il titolo favorisce, per lo scriba (e per i suoi committenti?), una completa leggibilità e una assoluta uniformità interpretativa rispetto al rapporto tra enunciazione del titolo e contenuto. L'assenza del titolo, nell'ottica dello scriba (e/o dei suoi committenti), significa, in sostanza, mancanza di orientamento per quanto concerne la più fedele e corretta interpretazione del testo. L'assenza di una *subscriptio* e/o di una *inscriptio* che identifichi il titolo del quinto trattato che compone il codice rimanda, evidentemente, o al fatto che lo scriba non aveva più a disposizione un titolo da attribuire, o, anche – ma rimane un'ipotesi difficilmente dimostrabile – che il titolo di quest'opera era talmente noto ai suoi fruitori che non è stato necessario in alcun modo orientarne la lettura in un senso o nell'altro.

6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Concludo sottolineando come il processo di orientamento del termine *εὐαγγέλιον*, per cui la parola si trova ad assumere la dimensione di vero e proprio indicatore ermeneutico di processi di appropriazione dei differenti flussi di trasmissione di/su Gesù, testimoniato chiaramente anche dalla *subscriptio* del testo copto di Nag Hammadi, non possa che presupporre una fluidità di considerazioni e attualizzazioni rispetto al suo significato pari alla fluidità con cui parole in un modo o nell'altro ricondotte a Gesù nei vari gruppi protocristiani vengono ricordate, riassemblate e rifunzionalizzate nella predicazione e nelle differenti prassi rituali. Il confronto tra P.Oxy. 654, 1-5 e NHC II, 32, 10-14 mi pare aggiungere un ulteriore tassello in tale direzione.

Il tentativo insieme di 'implementazione' e di 'normalizzazione', o vero e proprio orientamento in chiave storicizzante dell'espressione «Vangelo secondo Tommaso», così come ricavabile da NHC II sulla scorta del confronto con il testo preservato in P.Oxy. 654, 1-5, potrebbe opporsi a tendenze come quelle combattute anche da taluni Padri della Chiesa. Si pensi a quanto afferma lo Pseudo-Ippolito in merito a Basilide e ai suoi seguaci:

Ἴνα δὲ μηδὲν τῶν κατ' αὐτοὺς παραλείπωμεν, ὅσα καὶ περὶ εὐαγγελίου λέγουσιν ἐκθήσομαι. εὐαγγέλιόν ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ τῶν ὑπερκοσμίων γνώσις (...).

Per non tralasciare alcunché delle loro dottrine, esporrò cosa dicono

⁸⁰ BUZI 2005, p. 80.

intorno al vangelo. Per loro il vangelo è la conoscenza delle realtà soprannaturali (...)⁸¹.

Qui εὐαγγέλιον conserva il suo carattere di dottrina predicata. Al di là dell'eccesso polemico proprio delle affermazioni dello Pseudo-Ippolito, la notizia evidenzia in modo abbastanza chiaro quanto il termine εὐαγγέλιον fosse un indicatore di accreditamento di specifici insegnamenti e annunci, rispetto al quale il processo di storicizzazione cristallizzatosi nel genere 'vangelo', e di cui NHC II è ulteriore espressione, rappresenta solo uno degli esiti possibili.

ABSTRACT

This essay aims at showing the process of "orientation" connected to the term εὐαγγέλιον, and how this word assumes the role of hermeneutic indicator for appropriation processes of the various streams of transmission of/about Jesus, as it clearly emerges from the *subscriptio* of the *Gospel of Thomas* from Nag Hammadi. Such a process implies a fluidity of views and actualizations concerning the meaning of the term "gospel" in whole similar to the same fluidity by which the words in a way or another lead back to Jesus among the different proto-Christian groups are recorded, reassembled and re-adapted during the preaching as well as the ritual practices. The comparison between P.Oxy. IV 654, 1-5 and NHC II, 32, 10-14 seems to add another important *tessera* in such a direction. The attempt, at the same time, of "implementation" as well as of "normalization", or of a real orientation towards a mechanism of "historicization" of the expression «Gospel according to Thomas», as it emerges from the *subscriptio* of NHC II, on the basis of the confrontation with the Greek text preserved in P.Oxy. IV 654, 1-5, seems to polemicize against some perceived deviant tendencies similar to that battled by some Fathers of the Church.

LUCA ARCARI

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

e-mail: luca.arcari@unina.it

81. *Ref.* 7, 27, 7 = WENDLAND 1916, p. 207 = SIMONETTI 2005, pp. 274-275 (testo e traduzione).

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTI *et al.* 2015 = G. AGOSTI *et al.* (a cura di), *I Papiri Bodmer. Biblioteche, comunità di asceti e cultura letteraria in greco, copto e latino nell'Egitto tardo-antico*, sezione monografica di «Adamantium», 21 (2015).
- ALAND 2009 = K. ALAND, *Neue Neutestamentliche Papyri III*, «NTS», 22/4 (2009), pp. 375-396.
- K. ALAND – B. ALAND 1987 = K. ALAND – B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, trad. it. Genova 1987.
- ARCARI 2007 = L. ARCARI, *La Scrittura in Did. 16. Uso, concetto e funzione della Scrittura in alcuni gruppi della Siria del II sec. e.v.*, «RSB», 19/2 (2007), pp. 215-239.
- ARCARI 2015a = L. ARCARI, *La figura di Gesù tra narrazioni e veridizioni storicizzanti. Una questione esclusivamente '(post-)moderna?'*, in M. B. DURANTE MANGONI *et al.* (a cura di), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Trapani 2015, pp. 57-77.
- ARCARI 2015b = L. ARCARI, *La venerazione come 'contraccolpo' emotivo della prassi visionaria tra giudaismo del periodo ellenistico-romano e proto-cristianesimo (I sec. a.C.-II sec. d.C.)*, «RivBibl», 63 (2015), pp. 7-67.
- ATTRIDGE 1989 = H. W. ATTRIDGE, *The Greek Fragments*, in B. LAYTON (ed. by), *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655: With Contributions by Many Scholars. 1: Gospel According to Thomas. Gospel According to Philip. Hypostasis of the Archon and Indexes*, Leiden 1989, pp. 96-128.
- BAGNALL 2009 = R. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton 2009.
- BALCH – OSIEK 2003 = D. L. BALCH – C. OSIEK (ed. by), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids 2003.
- BERNER 1993 = K. BERNER, *Papyrus Bodmer II, P⁶⁶: A Re-Evaluation of the Correctors and Corrections*, Diss., Wheaton College 1993.
- BETTINI 2012 = M. BETTINI, *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BLUMELL – WAYMENT 2015 = L. H. BLUMELL – T. A. WAYMENT, *Christian Oxyrhynchus. Texts, Documents, and Sources*, Waco 2015.
- BREMMER 2001 = J. N. BREMMER, *The Acts of Thomas: Place, Date, and Women*, in Id. (ed. by), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven 2001, pp. 74-90.
- BUZI 2005 = P. BUZI, *Titoli e autori nella tradizione copta. Studio storico e tipologico*, Pisa 2005.
- CAMPLANI 1997 = A. CAMPLANI, *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997.

- CANFORA 2002 = L. CANFORA, *Il copista come autore*, Palermo 2002.
- CAROLI 2007 = M. CAROLI, *Il titolo iniziale nel rotolo librario greco-egizio*, Bari 2007.
- CAVALLO 1975 = G. CAVALLO, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Roma-Bari 1975.
- CAVALLO 1990 = G. CAVALLO, *Cultura scritta e conservazione del sapere: dalla Grecia antica all'occidente medievale*, in P. ROSSI (a cura di), *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'antichità ad oggi*, Roma-Bari 1990², pp. 29-67.
- CHARTRAND-BURKE 2001 = T. CHARTRAND-BURKE, *The Infancy Gospel of Thomas: The Text, Its Origin and Its Transmission*, Toronto 2001.
- CRISCI 2005 = E. CRISCI, *Note sulla più antica produzione di libri cristiani nell'oriente greco*, «S&T», 3 (2005), pp. 93-145.
- DAVILA 2005 = J. R. DAVILA, *The Provenance of Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden-Boston 2005.
- DECONICK 2005 = A. D. DECONICK, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*, London-New York 2005.
- DECONICK 2006 = A. D. DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, London-New York 2006.
- DEL MASTRO 2014 = G. DEL MASTRO, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Napoli 2014.
- DENZEY LEWIS 2014 = N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, trad. it. Roma 2014.
- DESTRO – PESCE 2014 = A. DESTRO – M. PESCE, *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei Vangeli*, Roma 2014.
- DOAN – GILES 2005 = W. DOAN – T. GILES, *Prophets, Performance and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible*, New York-London 2005.
- DOBRORUKA 2013 = V. DOBRORUKA, *Second Temple Pseudepigraphy. A Cross-Cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature*, Berlin-New York 2013.
- DORRESSE 1959 = J. DORRESSE, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte, II: L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris 1959.
- EHRMAN 1993 = B. D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 1993.
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World*, in R. S. BAGNALL (ed. by), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007, pp. 83-102.
- EMMEL 2008 = S. EMMEL, *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in J. FREY et al. (hrsg. von), *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*, Berlin-New York 2008, pp. 33-49.
- EVELYN WHITE 1920 = H. G. EVELYN WHITE, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus*, Cambridge 1920.

- FITZMYER 1959 = J. A. FITZMYER, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas*, «ThS», 20 (1959), pp. 505-560.
- GATHERCOLE 2012 = S. J. GATHERCOLE, *Named Testimonia to the Gospel of Thomas. An Expanded Inventory and Analysis*, «HThR», 105/2 (2012), pp. 53-89.
- GATHERCOLE 2014 = S. J. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leiden 2014.
- GERO 1988 = S. GERO, *Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems*, in W. HAASE – H. TEMPORINI (hrsg. von), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.5, Berlin-New York 1988, pp. 3969-3996.
- GIANOTTO 2007 = C. GIANOTTO, *Étude critique – La formation de l'Évangile selon Thomas. À propos d'une étude récente*, «Apocrypha», 18 (2007), pp. 297-308.
- GIRGENTI 1995 = *Giustino. Apologie. Testo greco a fronte*. Ed. a cura di G. GIRGENTI, Milano 1995.
- GOODY 1988 = J. GOODY, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, trad. it. Torino 1988.
- GREGORY – TUCKETT 2005 = A. F. GREGORY – C. M. TUCKETT, *Reflections on Method: What Constitutes the Use of the Writings that Later Formed the New Testament in the Apostolic Fathers?*, in IDD. (ed. by), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 61-82.
- GRENFELL – HUNT 1897a = B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. *Sayings of Our Lord*, London 1897.
- GRENFELL – HUNT 1897b = B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel*, London 1897.
- GRENFELL – HUNT 1898 = B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri I*, London 1898.
- GRENFELL – HUNT 1904 = B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri IV*, London 1904.
- GROSSO 2011 = *Vangelo secondo Tommaso*, a cura di M. GROSSO, Roma 2011.
- GUILLAUMONT *et al.* 1959 = A. GUILLAUMONT *et al.*, *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Translated*, Leiden-London-New York 1959.
- HENGEL 1985 = M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985.
- HERNÁNDEZ 2006 = J. HERNÁNDEZ JR., *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse*, Tübingen 2006.
- HOFIUS 1960 = O. HOFIUS, *Das Koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. I, 654 und 655 (II)*, «Evangelische Theologie», 20 (1960), pp. 189-192.
- HURTADO 2006 = L. W. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006.
- HURTADO 2007 = L. W. HURTADO, *The Greek Fragments of the Gospel of Thomas as Artifacts: Papyrological Observations on Papyri Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654*

- and Papyrus Oxyrhynchus 655*, in J. FREY *et al.* (hrsg. von), *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*, Berlin-New York 2008, pp. 19-32.
- IVERSON 2015 = K. R. IVERSON (ed. by), *From Text to Performance: Narrative and Performance Criticisms in Dialogue and Debate*, Cambridge 2015.
- KLIJN 2003 = *The Acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary*, ed. A. F. J. KLIJN, Leiden-Boston 2003².
- KOESTER 1989 = H. KOESTER, *From the Kerygma-Gospel to the Written Gospels*, «NTS», 35 (1989), pp. 361-381.
- KOESTER 1990 = H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990.
- KOESTER 1994 = H. KOESTER, *Written Gospels or Oral Tradition?*, «JBL», 113 (1994), pp. 293-297.
- LABIB 1956 = P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, I, Cairo 1956.
- LEIPOLDT 1967 = J. LEIPOLDT, *Das Evangelium nach Thomas*, Berlin 1967.
- LÜHRMANN 2000 = D. LÜHRMANN (in Zusammenarbeit mit E. SCHLARB), *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburg 2000.
- LUIJENDIJK 2011 = A. LUIJENDIJK, *Reading the Gospel of Thomas in the Third Century: Three Oxyrhynchus Papyri and Origen's Homilies*, in C. CLIVAZ *et al.* (ed. by), *Reading New Testament Papyri in Context / Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur contexte*, Leuven-Paris-Walpole 2011, pp. 241-268.
- LUNDHAUG 2013 = H. LUNDHAUG, *Begotten, Not Made, to Arise in This Flesh: The Post-Nicene Soteriology of the Gospel of Philip*, in E. IRICINSCHI *et al.* (ed. by), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine H. Pagels*, Tübingen 2013, pp. 235-271.
- LUNDHAUG – JENOTT 2015 = H. LUNDHAUG – L. JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Tübingen 2015.
- MARCOVICH 1969 = M. MARCOVICH, *Textual Criticism on the Gospel of Thomas*, «JThS», 20 (1969), pp. 53-74.
- MAYSER 1923 = E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*. Band 1: *Laut- und Wortlehre*, Berlin-Leipzig 1923.
- MEYER 2007 = M. MEYER (ed. by), *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*, New York 2007.
- MOXNES 2002 = H. MOXNES, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London-New York 2002.
- NORELLI 2001 = E. NORELLI, *Ignazio di Antiochia combatte veramente dei cristiani giudaizzanti?*, in G. FILORAMO – C. GIANOTTO (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*. Atti del colloquio di Torino, 4-5 novembre 1999, Brescia 2001, pp. 220-264.
- NORELLI 2003 = E. NORELLI, *Le statut des textes chrétiens de l'oralité à l'écriture et leur rap-*

- port avec l'institution au II^e siècle*, in ID. (éd. par), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*. Actes du Colloque de Genève, 11-12 avril 2002, Prahins 2003, pp. 149-194.
- NORELLI 2005 = *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, ed. E. NORELLI, Milano 2005.
- NORELLI 2009 = E. NORELLI, *Gesù in frammenti. Testi apocrifi di tipo evangelico conservati in modo frammentario*, in A. GUIDA – E. NORELLI (a cura di), *Un altro Gesù? Il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Trapani 2009, pp. 39-88.
- NORELLI 2011 = E. NORELLI, *Les plus anciennes traditions sur la naissance de Jésus et leur rapport avec les testimonia*, in C. CLIVAZ et al. (ed. by), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen 2011, pp. 47-66.
- ONG 1986 = W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. Bologna 1986.
- PAINCHAUD 1995 = L. PAINCHAUD, *L'écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926 [1])*. Avec deux contributions de W.-P. FUNK, Québec-Louvain-Paris 1995.
- PASSONI DELL'ACQUA 1994 = A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo del Nuovo Testamento. Introduzione alla critica testuale*, Torino 1994.
- PESCE 2004 = M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004.
- PESCE 2005 = M. PESCE, *I detti extra-canonici di Gesù e la loro rilevanza per la ricerca sul Gesù storico*, «RSB», 10/2 (2005), pp. 105-132.
- PESCE 2015 = M. PESCE, *Pluralità e indipendenza dei flussi di trasmissione delle notizie su Gesù*, in D. GARRIBBA – M. VITELLI (a cura di), *La tradizione di Gesù/Le tradizioni su Gesù*, Trapani 2015, pp. 111-144.
- PIETERSMA 1980 = A. PIETERSMA, *The Edited Text of P. Bodmer XXIV*, «BASP», 17 (1980), pp. 67-79.
- PIOVANELLI 2009 = P. PIOVANELLI, «Un gros et beau poisson». *L'Évangile selon Thomas dans la recherche (et la controverse) contemporaine(s)*, «Adamantius», 15 (2009), pp. 291-306.
- POIRIER 1997 = P.-H. POIRIER, *Titres et sous-titres, incipit et destinit dans les codices coptes de Nag Hammadi et de Berlin*, in J.-C. FREDUILLE et al. (éd. par), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*. Actes du colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994, Paris 1997, pp. 339-365.
- POKORNÝ 2009 = P. POKORNÝ, *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted*, London-New York 2009.
- RAUER 1930 = *Origenes Werke Bd. 9. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*. Hrsg. von M. RAUER, Leipzig 1930.
- ROBINSON 1984 = J. M. ROBINSON (ed. by), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt, in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Introduction*, Leiden 1984.

- ROBINSON 2013 = J. M. ROBINSON, *The Story of the Bodmer Papyri: From the First Monaster's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin*, Cambridge 2013.
- ROBINSON 2014 = J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Story. From the Discovery to the Publication*, 1: *The Discovery and Monopoly*, Leiden-Boston 2014.
- ROYSE 2008 = J. R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, Leiden-Boston 2008.
- SELLEW 2001 = PH. SELLEW, *Thomas Christianity: Scholars in Quest of a Community*, in J. N. BREMMER (ed. by), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven 2001, pp. 11-35.
- SIMONETTI 2005 = M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 2005⁴.
- SIRINIAN – BUZI – SHURGAIA 2016 = A. SIRINIAN – P. BUZI – G. SHURGAIA (a cura di), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo*. Atti del Colloquio Internazionale di Bologna, 12-13 ottobre 2012, Roma 2016.
- STANTON 1992 = G. STANTON, *Matthew: ΒΙΒΛΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ or ΒΙΟΣ?*, in F. VAN SEGBROECK *et al.* (ed. by), *The Four Gospels 1902. FS Franz Neirynck*, Leuven 1992, II, pp. 1187-1202.
- STANTON 2004 = G. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge 2004.
- TURNER 1987 = E. G. TURNER, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Second edition revised and enlarged by P. J. PARSONS, London 1987.
- VINZENT 2014 = M. VINZENT, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Leuven-Paris-Walpole 2014.
- VOICU 1998 = S. VOICU, *Verso il testo primitivo dei Paidika tou Kuriou Iesou, 'Racconti dell'infanzia del Signore Gesù', «Apocrypha»*, 9 (1998), pp. 19-23.
- WENDLAND 1916 = *Hypopolitus Werke Bd. 3: Refutatio omnium haeresium*, ed. P. WENDLAND, Leipzig 1916.
- YOSHIKO REED 2002 = A. YOSHIKO REED, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: *Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, «VChr», 56 (2002), pp. 11-46.

INDICE GENERALE

- Lucio Del Corso
Text and Paratext in Early Greek Bookrolls: Some Reflections on Extant Papyrological and Literary Evidence p. 1
- Gianluca Del Mastro
Ἐπιγράμματα nel Περὶ Ἐπιγράμτων di Filodemo p. 37
- Holger Essler
P.Herc. 152/157 - an Author's Master Copy p. 57
- Federica Nicolardi
Riflessioni su alcuni marginalia nei papiri ercolanesi p. 81
- Emanuele Castelli
Aspettando il titolo. Girolamo e i primi esemplari del De viris inlustribus p. 101
- Luca Arcari
'Vangelo' o 'parole'? La subscriptio del Vangelo di Tommaso (NHC II, 51, 27-28) nel quadro dei flussi di trasmissione protocristiani delle parole di Gesù p. 121
- Paola Buzi
I titoli delle opere letterarie copte, ovvero quando il paratesto diviene testo p. 153
- Oronzo Pecere
Emendatio di produzione ed emendatio diacronica nei codici latini antiquiores p. 181

- Serena Ammirati
Il paratesto nei manoscritti giuridici di origine romana p. 247
- Patrizia Stoppacci
*Gerberto d'Aurillac e Tito Livio: interventi autografi
nel ms. Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 35* p. 265
- Antonietta Iacono
*Copie d'autore e autoesegesi: il caso del Parthenopeus
sive Amorum libri di Giovanni Gioviano Pontano* p. 291
- Giancarlo Abbamonte – Rita Miranda
*Notabilia, repertori onomastico-geografici e pubblicazioni
erudite dell'umanista Aulo Giano Parrasio* p. 319
- Guglielmo Cavallo
Quale paratesto prima del libro a stampa? p. 343
- Indici p. 365