

HUMANITAS

ANNO LXXVI - SUPPL. N. 1 - SETTEMBRE 2021

Non uno itinere **Ebraismi, cristianesimi, modernità**

Studi in onore di Mauro Pesce
in occasione del suo ottantesimo compleanno

a cura di

Mara Rescio, Cristiana Facchini, Claudio Gianotto, Edmondo Lupieri,
Franco Motta ed Enrico Norelli

ESTRATTO

LUCA ARCARI

L' APOCALISSE DI PIETRO

*Tra esperienze di contatto in prima persona
con l'oltre-mondo e scrittura*

1. L'incipit dell'Apocalisse di Pietro e i suoi rapporti con il testo nella sua interezza

Dell'*Apocalisse di Pietro* (d'ora in poi *AP*) possediamo una versione etiopica (*E*) trasmessa principalmente da due manoscritti (il *d'Abbadie 51* e il *Tānā 35*, tra il XV e il XVIII secolo)¹ e due versioni greche più brevi, probabilmente frammentarie: il testo preservato nel *Codex Panopolitanus*, detto anche *Codice di Akhmim*, un manoscritto composito rinvenuto in una tomba nei pressi di Panopoli e la cui mano che ha trascritto *AP* è paleograficamente collocabile nel IV-V secolo d.C. (*P*; più o meno corrispondente, nell'ordine, ad *AP* 15,1–16,5, 7,2–8,4 e 9,1–10,7 *E*), e quella riconducibile a due frammenti greci, probabilmente provenienti da un medesimo manoscritto del V secolo d.C., il *Bodl. MS Gr. th. f. 4* (*[B]*) che sembra riportare 10,7 *E*) e il *P. Vindob. G 39756* (*[V]*) abbastanza vicino, almeno per quello che è possibile leggere, a 14,2-5 *E*)².

Le testimonianze rimandanti all'esistenza di due o addirittura tre versioni di *AP* (*E+B+V*, *P* o anche *E, B+V, P*), non consentono di determinare se i manoscritti giunti fino a noi derivino gli uni dagli altri, indipendentemente dal fatto che essi siano riconducibili a un singolo archetipo (ipotesi a parere di chi scrive improbabile) o siano recensioni distinte. È comunque abbastanza evidente che ciò che ci è stato trasmesso di *AP* è stato oggetto di redazione³.

¹ Per *E* (e la relativa traduzione italiana) seguo P. Marrassini, *L'Apocalisse di Pietro*, in Y. Beyene et al. (eds.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1994, pp. 171-232 (con una discussione sulla complessa e tutto sommato ridotta tradizione manoscritta etiopica: in part. pp. 173-176).

² Per questi testi greci, cfr. la più recente edizione di T.J. Kraus - T. Nicklas, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (GCS N.F. 11), de Gruyter, Berlin-New York 2004, in part. pp. 101-130 (contiene anche una nuova ed. di *P*; sull'appartenenza di *B* e *V* a uno stesso manoscritto, cfr. *ibi*, p. 121). Su tutte le problematiche storiche e filologiche poste da *AP*, si veda il recente saggio di E. Norelli, *L'«Apocalisse di Pietro» come apocalisse cristiana*, RSCr 17-1(2020), pp. 111-184, in cui viene discussa tutta la bibliografia prodotta sul nostro testo.

³ Per conclusioni simili, cfr. T. Nicklas, *Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early 2nd-Cent. Christianity in Alexandria*, in L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural*

Per quanto riguarda l'*incipit* del testo e i suoi rapporti con il contenuto nella sua interezza, *E* mostra notevoli differenze rispetto al frammentario *P*. Riprendo da Enrico Norelli, adattandola, l'accurata sintesi delle due versioni⁴:

E: 1,1-2,13: Gesù siede sul monte degli Ulivi e i suoi discepoli, dopo averlo adorato, gli chiedono di mostrare loro i segni della sua venuta e dei tempi finali. Gesù li allerta contro i falsi messia, facendo riferimento a una interpretazione delle due parabole del fico (quello che fiorisce, Mt 24,32-35, e quello sterile, Lc 13,6-9) in relazione a Israele. Quando negli ultimi tempi i rami del fico produrranno gemme, si mostrerà un impostore che, respinto, farà molti martiri, e proprio in quell'occasione Enoc ed Elia giungeranno per rivelare la sua impostura.

3,1-13,4: Gesù mostra a Pietro (che nel testo parla in prima persona) la sorte dei giusti e dei peccatori. Pietro muove una obiezione alla misericordia di Dio e allora Gesù lo rimprovera, mostrandogli sia come avrà luogo il giudizio, sia le pene per le singole trasgressioni. Il destino dei giusti è invece delineato molto più brevemente (13,1; 14,1-3): essi riceveranno il battesimo e la salvezza «nel lago detto Acherusio, nel campo Elisio» (14,1, secondo *V*). Gesù allora ordina a Pietro di recarsi a Roma e gli annuncia il martirio «per mano del figlio di colui che è nell'Ade, affinché la sua distruzione possa avere inizio» (14,4-5, sempre secondo *V*).

15,1-17,7: Gesù invita i discepoli a seguirlo sulla «montagna santa», dove improvvisamente essi vedono due uomini risplendenti di luce, identificati con Mosè ed Elia. Dopo aver chiesto dove si trovino allora i patriarchi e gli altri Padri, e dopo averli visti in un giardino, Pietro propone di costruire tre tende, proprio come nella storia evangelica della Trasfigurazione (cfr. Mt 17,4). Gesù lo accusa di essere deviato da Satana, invitandolo a comprendere che vi è una sola tenda non fabbricata da uomini ma costruita da Dio proprio per Cristo e i suoi eletti. A questo punto una voce dal cielo proclama Gesù Figlio diletto (cfr. Mt 17,5) e una nube conduce Gesù, Mosè ed Elia in alto mentre i cieli si aprono e i discepoli possono scorgere uomini di carne che salgono con Gesù nel secondo cielo. A quel punto i cieli si chiudono e i discepoli possono scendere dalla montagna.

P: 1-3: Gesù conclude un discorso sulla devianza che caratterizzerà i tempi finali e sulla venuta di Dio per la salvezza dei suoi oppressi.

4-20: Gesù invita i discepoli a salire sulla montagna, dove appaiono due personaggi che non vengono identificati in Mosè ed Elia, ma ne «i vostri fratelli giusti». A questo punto la domanda di Pietro non riguarda la collocazione dei patriarchi, ma quella di tutti i giusti e il giardino che viene rivelato è identificato nel paradiso finale.

21-34: Pietro vede l'inferno e di questo vengono descritti i tormenti in una forma abbastanza vicina ad *AP* 7-10 *E*.

In *E* la rivelazione di cui Pietro è testimone e tradente è collocata in un tempo piuttosto indeterminato, in cui si congiungono l'apparizione di un particolare Gesù sul Monte degli Ulivi (nelle tradizioni evangeliche, un

and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE, Mohr, Tübingen 2017, pp. 27-46, in part. pp. 27-29.

⁴ Cfr. E. Norelli, *L'«Apocalisse di Pietro»*, cit., in part. pp. 120-121.

luogo legato agli eventi immediatamente antecedenti all'arresto e alla passione di Gesù: cfr. in part. Lc 22,39) e la sua Trasfigurazione (che ricorda da vicino Mt 17,1-8), probabilmente in una dimensione post-pasquale, in cui si collocano anche taluni frammenti derivanti dal grande discorso escatologico di Mt 24. In *P*, di contro, la profezia escatologica sui falsi profeti è collocata nell'attuale *incipit* del testo, mentre la descrizione delle pene dell'inferno si trova dopo la visione sulla montagna di esseri oltremondani (o assurti a un rango "angelico"); a ciò si unisca che questa visione non presenta sostanziali e reali punti di contatto con Mt 17,1-8, mostrando invece, come in due fotogrammi che scorrono parallelamente, il destino dei giusti e dei dannati (se in *E* il giardino appare come il soggiorno provvisorio dei giusti dell'Antico Israele, in *P* questo diventa la dimora dei giusti negli ultimi tempi).

2. Alla ricerca dell'"originale" di AP

Si è imposta tra gli studiosi di *AP* una sorta di *communis opinio*, secondo cui *E* rappresenterebbe una testimonianza abbastanza fedele, ancorché sottoposta a un inevitabile processo di revisione (se non altro per il passaggio dal greco all'arabo, fino all'etiopico), della versione più antica della nostra apocalisse. Corifeo di questo tipo di lettura è stato Richard Bauckham, che ha dedicato all'argomento una serie di studi di notevole impegno⁵. L'ipotesi – perché di questo pur sempre si tratta – può essere senz'altro sostenibile per *E*, una resa piuttosto accurata, come di norma avviene nel contesto linguistico-culturale etiopico, di uno o più testi precedenti (greco e/o arabo); il punto a mio avviso più opinabile riguarda però l'idea che *P* sia *di per sé* e *in assoluto* "secondario", o *totalmente* derivante da interventi redazionali più marcati e orientati nella prospettiva della manipolazione funzionale.

Stando a quanto ci è giunto, è probabile che una "originaria" rivelazione messa in carico alla maschera pseudepigrafica di Pietro fosse incentrata sulla descrizione soprattutto delle pene oltremondane mostrate direttamente da Gesù all'apostolo. Tale resoconto doveva raccogliere flussi di trasmissione giudaici piuttosto comuni circolanti in varie forme (cfr. Ez 37,1-4, Sal 24[23]; cfr. anche Mt 16,27; 24,3-5.23-32; Mc 13,28; Lc 17,30; 21,29) e in qualche modo "ricompattati" in una visione dell'aldilà in cui il *post-mortem* propriamente giudaico coabitava senza troppe barriere con quello di provenienza greco-romana, lo stesso di cui rimane traccia nei testi defi-

⁵ Si veda soprattutto R. Bauckham, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish & Christian Apocalypses*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, in part. pp. 163-165 (con ulteriore bibliografia sul tema). Cfr. anche E. Norelli, *Situation des apocryphes pétriniens*, in «Apocrypha» 2(1991), pp. 31-83, in part. pp. 53-56.

nibili come “orfici”⁶ (ma si pensi già alla *Nekyia* dell’XI libro dell’*Odissea*) e nel VI libro dell’*Eneide*⁷.

Che un più antico e “fluttuante” catalogo di premi e trasgressioni sia stato oggetto di ulteriori rideclinazioni e rimodulazioni testuali e redazionali, è stato sottolineato da E. Tigchelaar⁸ e più recentemente da T. Nicklas (alla luce degli studi di J. Bremmer)⁹. Questo appare altresì evidente se guardiamo alle più antiche riprese indirette di *AP*, quelle contenute nelle *Eclogae Propheticae* (41,1-2; 48,1; 49,1) di Clemente Alessandrino, che mostrano coincidenze sia con *E* (soprattutto per quanto concerne la menzione dell’angelo *Temlākōs/Tēmeloukos*, il «curatore»: cfr. *AP* 8,10 *E*), sia con *P* (la folgore di fuoco che si sprigiona dai bambini «colpisce gli occhi

⁶ Cfr. J.N. Bremmer, *Orphic, Roman, Jewish and Christian Tours of Hell. Observations on the Apocalypse of Peter*, in T. Nicklas et al. (eds.), *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 305-322. In *V*, f. 1^r, lin. 10 troviamo la menzione della *limnē Acherousia* (cfr. T.J. Kraus - T. Nicklas, *Das Petrus-evangelium*, cit., p. 126; sul tema cfr. anche T.J. Kraus, *Acherousia und Elysion. Anmerkungen im Hinblick auf deren Verwendung auch im christlichen Kontext*, in «Mnemosyne» 56[2003], pp. 145-163). Va osservato che il sintagma si trovi ancora in epoca imperiale, ma poco all’interno dei testi cristiani: cfr. T.J. Kraus, *Die griechische Petrus-Apokalypse und ihre Relation zu ausgewählten Überlieferungs-trägern apokalyptischer Stoffe*, in «Apocrypha» 13(2003), pp. 73-98. Se *E* “pasticcia” non poco in merito alla denominazione dei luoghi oltremondani in cui albergano i giusti (cfr. P. Marrassini, *L’Apocalisse di Pietro*, cit., p. 214), *V* associa la *limnē Acherousia* all’*Elysion pedion* (f. 1^v, lin. 1), di cui la prima è parte integrante, secondo una complessa geografia oltremondana; la «palude» (o, meglio, il «lago») di Acherusia è un’acqua ristagnante eppure benefica, così come in certi contesti “orfici” più antichi (cfr. M. Tortorelli Ghidini, *La limne divina della lamina di Petelia* [OF 476. 8-10], in M. Herrero de Jáuregui et al. [eds.], *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, de Gruyter, Berlin-Boston 2011, pp. 179-184). La terminologia “tecnica” legata a un immaginario escatologico antico non ricorre soltanto in *V* (molto vicino a *E*), ma anche in *P*. Qui troviamo la menzione di un *borboros* (f. 9^v, linn. 1, 4, 8; cfr. T.J. Kraus - T. Nicklas, *Das Petrus-evangelium*, cit., pp. 110-111), un luogo fangoso. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una terminologia poco presente all’interno della letteratura cristiana, escluso ovviamente 2Pt (2,22), che secondo alcuni studiosi dipenderebbe proprio da *AP* (cfr. la recente discussione in J. Frey et al. [eds.], *2 Peter and the Apocalypse of Peter. Towards a New Perspective*, Brill, Leiden-Boston 2019; E. Norelli, *L’Apocalisse di Pietro*, cit., in part. p. 129 dichiara di aver raccolto, tra gli altri, elementi di discussione sulla questione della dipendenza di 2Pt da *AP*, rispetto alla quale si mostra piuttosto scettico, ma non ha inteso approfondirla nel suo articolo del 2020).

⁷ Sul VI libro dell’*Eneide*, ora cfr. N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013. Un esempio della mistione di elementi oltremondani orfici, giudaici e forse protocristiani, probabilmente antecedente ad *AP*, è costituito dal Papiro di Bologna n. IV, su cui ora cfr. A.I. Jiménez San Cristóbal, *El P.Bon. 1 4 (P.Bon. inv. 24). Nuevas fotografías y nuevos problemas de lectura*, in M.T. Martínez Manzano - F.G. Hernández Muñoz (eds.), *Del manuscrito antiguo a la edición crítica de textos griegos*, Dykinson, Madrid 2019, pp. 141-156 (la Jiménez tiene conto delle nuove fotografie recentemente pubblicate dall’Università di Bologna, che ancora non avevo avuto modo di vedere quando ho pubblicato il mio articolo *Elementi giudaici [e/o proto-cristiani] in P. Bon. IV? Alcune osservazioni*, in L. Arcari [ed.], *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, L’Erma di Bretschneider, Roma 2019, pp. 59-69).

⁸ Cfr. E.J.C. Tigchelaar, *Is the Liar Bar Kokhba? Considering the Date and Provenance of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, in J.N. Bremmer - I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Peeters, Leuven 2003, pp. 63-77.

⁹ In part. T. Nicklas, *Jewish, Greek, Pagan?*, cit., con ulteriore bibliografia sull’argomento.

delle donne», non quelli di chi, più generalmente, ha procurato la loro rovina con la fornicazione, come sembra attestare *E*)¹⁰, sebbene questi stessi passi di Clemente, già da lui messi in carico alla maschera pseudepigrafica di Pietro, appaiano come una sorta di esegesi che si innerva probabilmente da *Is* 65,20 e da altri passi soprattutto della *Sapienza* (in part. 11,6 ss.), e che lo scrittore alessandrino arricchisce ulteriormente con quanto si trova in *AP* (quella a sua disposizione) e che egli non esita a ritenere come parte della “Scrittura” (*grafē*)¹¹.

3. *AP tra visione e scrittura*

Che cosa permettono di dire, le testimonianze in nostro possesso, soprattutto in relazione a una presunta gerarchia delle fonti attraverso cui giungere a una ricostruzione della “originale” cornice in cui inserire le narrazioni che oggi leggiamo nelle diverse forme di *AP*? In realtà non molto. Ciò che pare problematico, in realtà, soprattutto a chi si metta in una prospettiva più attenta alla diacronia, è proprio l'idea che esista una gerarchia delle testimonianze da cui far derivare un testo “originale” rispetto a modificazioni “secondarie”.

In un recente contributo, E. Norelli¹² ha discusso alcune delle tesi espresse nel mio recente volume *Vedere Dio*¹³. Per quanto concerne *AP*, Norelli ritiene di non poter condividere la particolare prospettiva abbracciata nella mia trattazione, secondo cui la rivelazione iniziò mentre Gesù e i suoi discepoli siedono sul Monte degli Ulivi e che questa si svolga dunque nei momenti precedenti la sua cattura. Al di là della vaghezza della terminologia – “precedenza”, così come da me inteso, si riferisce proprio a quanto narrato nei Vangeli, dove il discorso escatologico di Gesù, soprattutto in *Mt* 24-25, funge da ponte verso gli eventi della passione e morte – è senz'altro vero che *AP*, stando almeno a quanto possiamo leggere in *E*, ha fatto ampio uso soprattutto di *Mt* 24,23-32 (in part. 1,4–2,13)¹⁴. Ma è possibile

¹⁰ Va detto che *AP* 8,3-4 *E* non è chiarissimo. La tr. it. di Marrassini cerca di uniformare criticamente una situazione testuale tutt'altro che limpida: cfr. *L'Apocalisse di Pietro*, cit., p. 205. E. Norelli, *L'Apocalisse di Pietro*, cit., p. 162, enfatizza molto soprattutto la comunanza tra Clemente ed *E*.

¹¹ Cfr. in part. *Ecl.* 41,1.

¹² E. Norelli, *Introduzione*, *RSCr* 17/1(2020), pp. 3-58, in part. pp. 40-48. Si tratta di un ampissimo saggio che funge da premessa alla sezione monografica su *Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?*, curata proprio da Norelli e in cui compaiono, oltre allo studio su *AP* già richiamato sopra (cfr. *supra*, nota 2), altri 4 saggi (di J.J. Collins, L. DiTommaso, A. Timotin ed E. Valeriani). Mi propongo di intervenire su alcune delle osservazioni di Norelli in altra sede. Qui mi soffermerò soltanto su alcune questioni sollevate in merito ad *AP*.

¹³ Cfr. L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020.

¹⁴ Non entro qui nel merito della possibilità che *AP* riprenda racconti e flussi di trasmissione confluiti poi anche nei vangeli, soprattutto se si tiene conto che la datazione dei vari vangeli è oggi

ritenere che tale opera di ricontestualizzazione sia esclusiva di *E* o, molto più probabilmente, del testo greco conosciuto e tradotto negli ambienti da cui *E* è derivato? Non va dimenticato che *P* offre una narrazione molto più stringata, nella quale non è rinvenibile alcun reale influsso proveniente dalla narrazione matteana; qui Gesù sembra concludere un discorso sui falsi profeti, prima dell'avvento divino per giudicare i malvagi, ma nessun cenno si trova, neanche nelle prime righe rimanenti in cui Gesù allude ai devianti, a elementi connessi a Mt 24.

Norelli nota inoltre come *E* non mostri soluzione di continuità cronologica tra questo inizio e la fine dello scritto (*AP* 17), che narra l'ascensione di Gesù in connessione con l'episodio della Trasfigurazione. Ciò implica che il Gesù che espone il resoconto oltremondano nell'intera *AP* non è il Gesù terreno, bensì il Risorto, avvicinando il testo e lo scritto «al genere dei colloqui del Risorto con i suoi discepoli, e, come spesso avviene in questi scritti, sembra trattarsi di una interpretazione attualizzante “autentica” di detti di Gesù possibile solo dopo Pasqua»¹⁵. Non va sottovalutato che anche in questo caso *P* offra una narrazione abbastanza diversa, dove quanto contenuto in *AP* 15-17 *E* si trova collocato subito dopo il discorso di Gesù sui falsi profeti e senza definitivi paralleli con l'episodio della Trasfigurazione (Mt 17,1-8; cfr. anche Mc 9,2-8 e Lc 9,28-36).

Appare piuttosto probabile che *E*, o il testo di *AP* da cui esso deriva, abbia compiuto un'opera di rimodulazione di resoconti visionari utilizzati per concettualizzare esperienze ritenute di contatto diretto con l'oltre-mondo su cui è stato innestato un episodio modellato direttamente sulla Trasfigurazione sinottica, evidentemente interpretata come una anticipazione della risurrezione, arrivando a ricontestualizzare così tutto il contenuto di *AP* alla luce di tale associazione. *P*, di contro, riporta una manifestazione di esseri oltremondani o angelici che funge da preludio alla visione dei giusti rendicontata nel prosieguito, né Gesù è chiamato direttamente in causa come essere appartenente alla dimensione celeste. Egli è una sorta di mediatore capace di mostrare, allo spettatore della visione (in realtà mai esplicitato in *P*), le realtà oltremondane, senza svolgere il ruolo di attore afferente alla dimensione divina. È interessante notare che sia *P* che *E* pongono la rivelazione dei giusti intronizzati (o dei Padri) dopo una ascesa al monte (cfr. 15,1 *E* // f. 7^r, lin. 7)¹⁶, per cui è probabile che proprio questo dettaglio abbia potuto innescare un processo di rimodulazione che, partendo da una

al centro di un ampio dibattito volto a ripensare le cronologie tradizionali. A titolo esemplificativo, cfr. C. Gianotto, *La datazione degli scritti protocristiani. A proposito di due nuove ipotesi per la datazione dei vangeli canonizzati*, ASEs 32/1(2015), pp. 39-54.

¹⁵ E. Norelli, *Introduzione*, cit., p. 46.

¹⁶ Cfr. P. Marrassini, *L'Apocalisse di Pietro*, cit., p. 216; T.J. Kraus - T. Nicklas, *Das Petrus-evangelium*, cit., p. 104.

generica visione di esseri afferenti all'aldilà, ha inteso rendere Gesù parte attiva e integrante della dimensione oltremondana in connessione con il racconto sinottico (ma soprattutto matteano) della Trasfigurazione. Ad ogni modo, *P* mostra una maggiore vicinanza al genere dei detti del Gesù pre-pasquale, ricollegando questo Gesù a una temporalità ormai del tutto esaurita, in cui gli vengono messe in carico parole derivanti da un'esperienza di contatto diretto con il divino che in altri ambiti protocristiani sono ricondotte a un Gesù *post mortem* (e non è un caso che *E* sembri muoversi proprio in questa ultima direzione).

Di certo nel mio volume avrei potuto affermare questa prospettiva di analisi con maggiore chiarezza, ma ritengo che proprio il caso di *AP*, nelle sue differenti forme, si colleghi con una certa evidenza «a forme di attualizzazione visionaria di flussi di trasmissione piuttosto evanescenti eppure ben presenti tra i vari seguaci di Gesù»¹⁷. In sostanza, da un lato, e forse come momento germinativo di un racconto visionario – una sorta di “grado zero” delle sue variegate riproposizioni scritte –, si trovano resoconti di contatto diretto con il mondo “altro” che potevano essere assemblati e rimodulati in funzione di differenti necessità comunicative; dall'altro, possediamo testi molto spesso differenziati che, pur riprendendo e rielaborando un precedente visionario circolante in più canali di comunicazione, emergono come vere e proprie composizioni letterarie che raccolgono e fissano, a loro volta, diversi flussi di trasmissione ritenuti autorevoli¹⁸.

4. Osservazioni conclusive

La situazione testuale di *AP* sembra dare ragione della possibilità che le varie forme pervenuteci, così come accade per buona parte dei testi visionari giudaici e protocristiani, rappresentino varianti risultanti dalla circolazione di più versioni nell'antichità difficili da collocare *sempre* in una scala di dipendenze reciproche. Ciò avviene per la particolare natura di tali narrazioni, che ben si prestano a essere oggetto di continue manipolazioni e riplasmazioni (in quanto vere e proprie “finestre immaginative” capaci di riattivare, in chi copia e/o trasmette il racconto, nuove associazioni e particolari rimodulazioni dello stesso)¹⁹. I testi visionari appaiono come il lascito di pratiche ritenute di contatto diretto con l'oltre-mondo che circolano in

¹⁷ L. Arcari, *Vedere Dio*, cit., p. 184.

¹⁸ Un modello molto simile, con cui si giunge a spiegare la nascita delle varie narrazioni evangeliche su Gesù, si trova nel volume di A. Destro - M. Pesce, *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014.

¹⁹ Sulla narrazione visionaria come “finestra immaginativa” capace di innescare fenomeni di rimodulazione e riproposizione di un testo visionario nel corso della sua trasmissione, cfr. la discussione in L. Arcari, *Vedere Dio*, in part. pp. 78-81.

varie forme comunicative, “strumenti di dicibilità” per rendere esprimibile ciò che è considerato inesprimibile e che, come tale, viene messo per iscritto per aderire a o anche modificare un particolare ordine di senso. In questo quadro, il “testo” visionario rappresenta senz’altro una dimensione chiusa, onnicomprensiva, che ha valore di per sé, ma è anche un crocevia in cui si intersecano esperienze individuale (quella di chi ritiene di aver vissuto direttamente il contatto con il mondo altro), percezione di quella esperienza (il racconto, nei suoi vari *media* comunicativi) e la sua cristallizzazione (il testo, in quanto opera di tecnici della scrittura confinanti o confliggenti con un particolare sistema di potere).

Credo che un processo simile possa spiegare, in maniera piuttosto realistica, il perché *AP* ci sia giunta nelle varie forme in cui la possediamo. In sostanza, il filologo intento a restituire la complessità dell’universo culturale protocristiano, deve spesso abdicare al compito di ricostruire “un” testo agibile, in quanto esclusivo punto di partenza “originario” rispetto alle sue “secondarie” riproposizioni, in favore della valorizzazione dei differenti *media* di comunicazione che in un modo o nell’altro sottendono ai *differenti* testi giunti fino a noi. Questo modo di procedere non è di certo del tutto economico per la ricostruzione filologica, ma è di assoluta importanza per recuperare quella storica nella sua intrinseca complessità²⁰.

Luca Arcari
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Napoli Federico II
luca.arcari@unina.it

²⁰ L’approccio secondo la “New Philology” sta certamente avendo il merito di puntare i riflettori sulla complessità della trasmissione dei testi giudaici e protocristiani nel mondo tardo-antico, mostrando quanto anche un singolo scriba possa essere testimonianza di una specificità e di una autonomia molto spesso sottovalutate in nome della “catena di trasmissione” e della “tradizione” (concetti che oggi appaiono alquanto problematici). Ciò che però spesso sembra realmente insostenibile, in tale approccio, è la parziale o completa obliterazione dei precedenti autorevoli (reali o ipotetici!) che rappresentano il punto di confronto ineludibile su cui si esercita e alla luce del quale va ricostruita la stessa autonomia del singolo manoscritto. Sulla “New Philology”, applicata di recente soprattutto ai manoscritti di Nag Hammadi, cfr. L. Ingeborg Lied - H. Lundhaug (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology* (TU 175), de Gruyter, Berlin-Boston 2017. Per una equilibrata critica, cfr. D. Tripaldi, *Il greco del Vangelo segreto secondo Giovanni (NHC II,1 // IV,1). Appunti di una nuova traduzione*, in L. Arcari (ed.), *Acri Sanctorum Investigatori*, cit., pp. 295-316.