

inseriti due nuovi capitoli e una nuova traduzione dei testi della parte antologica, vuole presentarsi come un manuale di introduzione e di iniziazione allo gnosticismo. Se la vasta erudizione dell'autore, la sua capacità di organizzare il materiale, il ricco apparato di note che spesso offrono rapide ma utili sintesi delle posizioni dei vari studiosi, in modo da apparire quasi un bollettino bibliografico, possono forse rispondere a questa esigenza, non altrettanto ci sembra possa fare l'impostazione scientifica del volume. García Bazán, infatti, presenta lo gnosticismo come un fenomeno più prossimo alla filosofia che alla religione e considera la gnosi come un'attitudine spirituale, eterna nell'uomo, che si realizza in una dottrina metafisica. Le definizioni del Colloquio di Messina, del 1966, vengono superate in direzione filosofica, e fenomenologica in particolare, e ci si situa al di fuori di ogni problematica propriamente storica, per cui la gnosi finisce per ridursi a una « conoscenza pneumatica di se stessi come Pienezza e Assoluto ». La metafisica dello gnosticismo, che nel volume risalta in primo piano ben più della sua teologia, appare un po' troppo simile alla metafisica induista e buddhista, e avrebbe la funzione di superare ogni dualismo, al di là di ogni illusione e alienazione terrena, nell'intuizione dell'io trascendente e infinito.

Come si può comprendere da questa rapida sintesi di alcune delle posizioni dell'autore, l'impostazione del volume è dunque assai lontana da una corretta problematica storico-religiosa, e si presenta piuttosto come una interpretazione personale dello gnosticismo, sulla base di una filosofia della religione (che si vuole *perennis et universalis*). Per questo suo impegnato taglio ermeneutico un libro del genere ci sembra poco adatto a costituire una prima introduzione all'argomento.

Soprattutto perché al contrario i suoi pregi maggiori si situano appunto sul piano della divulgazione. Accanto all'utilissima parte antologica, che in quasi cento pagine raccoglie in traduzione (che a prima vista ci sembra in genere corretta) i principali testi gnostici, accurata e precisa è l'analisi dei vari momenti della riflessione gnostica (che però non sempre appare — come viene detto — organica e razionale): la divinità, il pleroma, la caduta, il demiurgo, il mondo, il salvatore, il ritorno; e soddisfacente è la rassegna delle dottrine delle diverse scuole e dei principali dottori gnostici. Le ipotesi sul problema delle origini dello gnosticismo sono poi rapidamente, ma forse troppo schematicamente, enumerate, sempre con una buona bibliografia ragionata (nel paragrafo dedicato all'ellenismo non si nominano però altri autori oltre von Harnack e Ménard e non si ricordano come punti di riferimento né il neoplatonismo né l'orfismo). Il capitolo dedicato agli scritti del Nuovo Testamento e al loro rapporto con lo gnosticismo più che cercare di offrire un contributo alla conoscenza dello sviluppo del concetto di Salvatore salvato (il che riproporrebbe il problema di uno gnosticismo precristiano), si risolve in un puntiglioso elenco dei passi e dei temi, soprattutto in Paolo e in Gio-

vanni, che mostrerebbero allusioni a tratti gnostici o espressioni « gnostizzanti ». I rapporti tra Plotino e gli gnostici — un altro tema classico degli studi del passato — sono organizzati in modo originale (anche se forse un po' rigido) in cinque momenti cronologici, che vanno dalla franca convivenza alla rottura. Seguono infine rapidi ma opportuni cenni sulla dottrina manichea e sul mandeismo. Completano il volume una bibliografia sufficientemente informativa e alcuni utili indici analitici.

(D. M. Cosi)

LUCIFERI CALARITANI *De regibus apostaticis et Moriundum esse pro Dei filio*, edidit, italice vertit, testimoniis indicibusque auxit V. UGENTI, « Studi e testi latini e greci », I, Ed. Milella, Lecce 1980. Un vol. di pp. XXXVI-216.

Valerio Ugenti, che già aveva pubblicato un contributo riguardante il testo luciferiano: *Il contributo del codice G al testo del « De regibus apostaticis » di Lucifero di Cagliari*, « Prometheus », IV (1978), pp. 45-64, presenta ora un primo consistente risultato del suo lavoro, offrendo una nuova edizione critica di due dei cinque libelli che l'intransigente vescovo cagliaritano indirizzò all'imperatore arianizzante Costanzo. Lavoro utile il suo perché egli ricostruisce i rapporti tra i due manoscritti che ci trasmettono l'opera di Lucifero: il *Vaticanus Reginensis Latinus 133 (V)* e il *Genovefensis 1351 (G)*, in modo diverso dal Diercks che ha recentemente curato una nuova edizione dell'opera omnia del Cagliaritano (apparsa in *Corpus Christianorum. Series Latina*, VIII, Turnholti 1978, edizione destinata a soppiantare quella ormai vecchia e gravata di pesanti mende dello Hartel, CSEL, XIV, Vindobonae 1886). Mentre, secondo questi, G (sec. XVI) dipenderebbe da V (sec. IX) tramite l'intermediario di un *exemplar vetustissimum* dello stesso ambiente di Corbie, ora perduto, l'Ugenti pensa che i due manoscritti siano tra loro indipendenti e che G sia derivato dal medesimo archetipo di V attraverso il manoscritto scomparso, che di V sarebbe da ritenersi pressoché contemporaneo. Spiace tuttavia che, mentre lo studioso straniero ha criticato in appendice l'impostazione dell'Ugenti, questi non abbia qui ancora potuto rispondere, limitandosi ad offrire un elenco comparato dei 139 passi in cui egli ha preferito una diversa lezione (l'annuncio di un suo articolo ancora in corso di stampa: *Note critiche al testo di Lucifero di Cagliari*, « Miscell. Marti », Università di Lecce, lascia peraltro pensare che egli vi offrirà una più esauriente giustificazione). Più completa appare l'edizione del Diercks anche per quanto riguarda la segnalazione dei loci paralleli e delle fonti, come più ricco è l'indice scritturistico per il quale occorre dire che l'Ugenti sembra aver trascurato non pochi riferimenti. Così, visto che giustamente egli ha ritenuto utile aggiungere una versione italiana delle

due operette, pure sarebbe stato auspicabile che anche il lettore italiano fosse introdotto alla conoscenza della discussa personalità dell'autore e di quell'interessante e poco considerato episodio dell'opposizione che, per la prima volta dopo Costantino, si levò dal fronte niceno contro l'ingerenza del potere imperiale nella vita interna della Chiesa — fermo restando che la protesta di Lucifero, di quel fronte il rappresentante più oltranzista e focoso, non possedeva la superiore fermezza di un Osio di Cordova né la forza dell'invettiva atanasiana o di un Ilario di Poitiers. Utile la raccolta dei *testimonia* luciferiani, anche se non rigorosamente completa (mancano, per es., alcuni riferimenti dell'*Historia Arianorum ad monachos* e del *Tomus ad Antiochenos* di Atanasio); e prezioso l'*index verborum*, completo di tutti i termini e delle loro forme peculiari (il Diercks ha invece un'ampia selezione, dove però le parole sono cordate del loro contesto). Buona anche la bibliografia. A voler essere pignoli, si può accusare qualche trascuratezza di grafia e di stile nella traduzione italiana. Nonostante alcuni limiti, il lavoro del giovane studioso italiano resta comunque uno stimolo ed un valido strumento in più per poter rispondere all'auspicio avanzato dallo stesso Diercks a proposito degli studi luciferiani: « J'espère que la parution de cette édition provoquera des études plus approfondies sur la personne et l'oeuvre de l'évêque de Cagliari que, à mon avis, on n'a pas estimé jusqu'ici à sa juste valeur » (p. V) e più avanti: « L'attitude de Lucifer et son importance dans l'histoire ecclésiastique du IV^e siècle méritent d'être reconsidérées et sans doute, d'être jugées moins sévèrement » (p. XXXVIII). È l'impressione del filologo, che ha accuratamente rivisitato i testi, ma anche il lettore non specialista può avvertire un certo imbarazzo davanti alla presentazione, a volte ingenerosa, della figura del vescovo cagliaritano da parte della tradizione manualistica.

(F. CESANA)

L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel codice teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Tempi moderni, Napoli 1980. Un vol. di pp. 205.

Questo nuovo saggio di L. De Giovanni, già segnalatosi all'attenzione degli studiosi del tardoantico con un volume sulla politica religiosa di Costantino verso i pagani uscito nel 1977, prosegue l'indagine sulla medesima tematica e al tempo stesso si inserisce nel vivace dibattito riaperto in questi anni da studiosi italiani come l'Archè e la De Marini Avonzo sul *Teodosiano*. È noto come manchi dopo quello del Godefroy un moderno commento al principale monumento giuridico dell'età pregiustiniana; il De Giovanni ha scelto di cominciare a colmare questa lacuna dall'ultimo libro, appunto il XVI, che è certo il più interessante sul piano storico e doveva costituire anche

per gli stessi legislatori teodosiani il punto d'arrivo di tutta la precedente codificazione, giacché si occupava di una materia, la religione, essenziale per un impero, che diceva di fondarsi « magis religionibus quam officiis » (*C Th*, XVI, 2, 16).

Dopo una breve introduzione sull'attuale *status quaestionis* del *Teodosiano* (pp. 7-25), il De Giovanni esamina una per una le dieci rubriche del l. XVI e le singole leggi contenute in ciascuna di esse (pp. 27-152), per considerare poi la legislazione di Teodosio II sino al 438, anno di promulgazione del *Codex*, e confrontarla con quella degli imperatori precedenti (pp. 153-172): una sintesi conclusiva sulla politica religiosa del nuovo impero cristiano chiude il volume (pp. 173-185).

Il commento del De Giovanni è scritto con grande chiarezza di idee e di stile (tanto da risultare, nonostante il soggetto, di agevole lettura) e con lodevole equilibrio; non abbonda di tesi originali — il che non è in sé un difetto — e si limita spesso a una diligente messa a punto del materiale a disposizione (così p. e. per quanto concerne la legislazione antiereticale), ma talvolta raggiunge conclusioni preziose, in particolare nell'interpretazione di *C Th*, XVI, 1,4 « de fide catholica », che sembrerebbe l'ingenuo inserimento di una disposizione filoarianiana da parte di legislatori cattolici e invece si rivela solo un provvedimento per difendere le assemblee della religione ufficiale alla luce della sua geminata XVI,4,1 « de his qui supra religione contendunt » e di XVI,5,15 « de haereticis », promulgata dopo 1,4 dallo stesso Valentiniano II per abrogarne proprio i contenuti filoariani.

Di là da tali questioni specifiche, il De Giovanni delinea l'evoluzione della politica religiosa dello stato romano nell'età postcostantiniana secondo la tendenza a una progressiva intolleranza nei confronti delle religioni non cattoliche e quindi dopo il 380 non statali; questa intolleranza e la contemporanea identificazione dei destini dell'impero con quelli della Chiesa, che spesso suscitavano le preoccupate perplessità anche di molti vescovi, nascono d'altra parte dalla matrice pagana e dalla mentalità giuridica dello stato romano; quindi, da un lato si applicò contro pagani, giudei, eretici ed apostati la medesima intolleranza applicata prima contro i cristiani (persin nell'uso della medesima terminologia), dall'altro il nuovo, evangelico principio della *charitas*, che impronta di sé il diritto romano cristiano, fece sì che la nuova intolleranza fosse meno aspra di quanto sarebbe potuta essere: si pensi, per esempio, alla riluttanza con cui si commina la pena di morte nel caso anche dei più gravi reati di ordine religioso.

Il De Giovanni si ferma qui nelle conclusioni della sua indagine, che forse avrebbe meritato un maggior approfondimento col confronto tra la legislazione del *Teodosiano* e le *Novelle* di Valentiniano III e di Teodosio II successive al 438, dal concilio di Efeso a quello di Calcedonia; ciò avrebbe tra l'altro permesso al De Giovanni di sviluppare la tematica, da lui ben individuata (cfr. soprattutto p. 157), dell'emergente differenziazione tra Chiesa