

Capitolo terzo - Gnosticismo e ortodossia nel contesto dei primi tre secoli

Sembra venuto il momento di cercar di comprendere meglio il significato dell'apparizione dello Gnosticismo e della contemporanea formazione dell'ortodossia nell'ambito del contesto storico nel quale i due fenomeni appaiono simultaneamente.

Il problema è estremamente complesso -la nostra risposta non potrà essere nulla più di un'ipotesi, un tentativo di fornire un modello certamente meno articolato delle molteplici esperienze individuali, peraltro decisamente sfuggenti nelle sfaccettature della concretezza- anche perché occorre tener conto dell'intersezione di due dialettiche diverse e concorrenti. La prima di queste è tutta interna alla possibile lettura del messaggio testamentario, come abbiamo già visto, e, se potesse essere assunta come la sola causa del fenomeno storico, darebbe luogo ad una pregevole, ma del tutto illusoria, "storia delle idee".

L'altra dialettica è quella sociale, con l'evoluzione e la trasformazione dei gruppi egemoni e subalterni nel corso dei primi tre secoli, un lasso di tempo nel corso del quale la società romana muta in modo radicale: da estrema appendice della Roma repubblicana "reinventata" nell'ideologia augustea, a prodromo dell'Alto Medioevo dopo Costantino, passando attraverso l'Impero ellenizzante del II secolo.

Il problema è però che le due dialettiche non procedono parallelamente in modo autonomo, e neppure, al contrario, organicamente collegate da un rapporto di dipendenza. Esse, piuttosto, si intersecano. L'esempio di questo fenomeno viene fornito per l'appunto dal II secolo, almeno per come ci è dato comprenderlo da quello che andremo esponendo.

A questo si deve aggiungere un'ulteriore duplicità: quella della cultura "ellenistica" che domina il II secolo. Come abbiamo già notato altrove,¹ la cultura "ellenistica" è presente nell'Impero con una duplice valenza. La prima è la tradizione del razionalismo classico al quale è ormai educata la classe dirigente romana, tradotta nel culto apollineo instaurato da Augusto e ben viva sino alla grande sintesi filosofica di Plotino, che tenta di tradurre in una ordinata visione le ormai dilaganti inquietudini religiose. Essa costituisce non soltanto l'ideologia imperiale di un cosmo ordinato e positivo, ma anche l'intelaiatura di pensiero entro la quale si strutturerà la teologia dell'ortodossia.²

La seconda è costituita dal grande fenomeno del sincretismo religioso che caratterizzò l'ellenismo e che vide, assieme alla scoperta di un mondo mitico comune del Mediterraneo, obliterato dallo sviluppo del Razionalismo in Grecia,³ il fiorire di una serie di culti misterici e religioni di salvezza, connesso sia alla progressiva perdita di credibilità della religione "ufficiale" olimpica,⁴ sia a fenomeni di disgregazione sociale dei ceti medio-bassi.⁵ In questo ambiente si sviluppa quel neoplatonismo, definito "popolare" da alcuni autori,⁶ che si conforma nel mito ermetico.

Il contrasto tra Gnosticismo e ortodossia deve essere situato in qualche modo nelle varie intersezioni di queste tre dialettiche: conservazione/mutamento sul piano sociale; normativa/indipendenza sul piano dottrinale-istituzionale; razionalismo normativo/esperienza esistenziale sul piano filosofico-ideologico.

L'intersecarsi di queste dialettiche è particolarmente evidente se si considera che i secoli I-III vivono la contemporaneità di due fenomeni "rivoluzionari": la radicale trasformazione economica e sociale dell'Impero e l'affermarsi del Cristianesimo, suggellato con l'avvento di Costantino ma di fatto avvenuto entro il III secolo, le ultimissime persecuzioni rappresentando null'altro che il "colpo di coda" di un ordine già sconfitto. Tutto ciò dovrebbe spingere sin d'ora a subodorare la realtà sotterranea di questi eventi paralleli: l'ortodossia si avvale di un gruppo dirigente attento e realista, che la guida con occhio lungimirante attraverso i mutamenti sociali, sino a farla coincidere con la realtà della nuova società. Non certo un'associazione di sprovveduti sognatori, dunque; gli utopisti erano, se mai, gli Gnostici.

Questi ultimi rappresentano, oltretutto, un fenomeno storicamente mal quantificabile: se gli eresiologi ne fanno risalire il ceppo al tempo degli Apostoli, la loro esistenza nel I secolo è, dal punto di vista delle effettive conoscenze, sostanzialmente congetturale,⁷ tanto da far pensare che, se anche ve ne furono, o furono pochissimi o non costituirono problema alcuno, non conformandosi essi come corpo estraneo. Nel III secolo viceversa, gli Gnostici esistono di certo come corpo estraneo, ma non costituiscono problema alcuno:

¹ *La Gnosi*, etc., cit., *passim*, in particolare p. 96, p. 99, p. 104, p. 121, p. 127, p. 131; *Il mito e l'uomo*, cit. p. 93, e, più diffusamente, p. 103 in nota.

² Cfr. A.H. Armstrong, *Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A.D.*, S.P.15, 1984; E. Des Places, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap.* J.C. Numenius, Atticus, Justin, ivi; E.F. Osborn *Paul and Plato in Second Century Ethics*, ivi; C. Andresen, *Integration of Platonism into Early Christian Theology*, ivi.

³ Cfr. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, p. 210 e p. 279 sgg.

⁴ Cfr. M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Milano, Bocca, 1946.

⁵ Per l'evoluzione sociale dei regni ellenistici con riferimento ai ceti medio-bassi, cfr. E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *Le monde grec et l'orient*, vol. II, Paris, P.U.F., 1975, alle pp. 495-565 e 609-645, ove il problema è messo in rapporto anche con la particolare religiosità. Cfr. anche, *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 9, Milano, Bompiani, 1979, *passim*, in particolare alle pp. 12-37 per i rapporti con il razionalismo classico.

⁶ Facciamo riferimento a Nock e a Festugière, citati.

⁷ Cfr. H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, V.Ch., 31, 1977.

sono gruppuscoli e, come abbiamo visto, appartengono al passato già alla fine del II secolo. In questo secolo viceversa, il problema dello Gnosticismo sembra esplodere e scuotere la Cristianità nei pochi decenni a cavallo della metà del secolo. Fu una polemica strumentale per fondare l'ortodossia?⁸ Difficile dirlo: di certo essi esistettero, elaborarono dottrine, e fondarono due Chiese che sopravvissero; quale fosse il loro peso reale è difficile dirlo, il loro pericolo "ideale" esistette soltanto nel II secolo. Forse, se ci riesce di comprendere la peculiarità di questo secolo rispetto al precedente ed agli eventi che lo seguono sino a Costantino, potremo avere qualche ipotesi plausibile sul fenomeno gnostico in relazione alle sue coordinate storiche e sociali.

La presenza della predicazione cristiana a Roma è attestata in data molto precoce -forse sotto lo stesso regno di Tiberio, più sicuramente poco dopo- e le testimonianze sembrano indicare una buona accettazione da parte degli aristocratici.⁹

Le ragioni di questa convergenza iniziale sono probabilmente da ricercare sia nella convergenza sul piano etico -l'aristocrazia romana è impregnata di Stoicismo- sia sul ruolo personale di Paolo, che è di lealtà nei confronti dell'ordine sociale e della società romana.¹⁰ È comunque significativo che, nelle più tarde persecuzioni della fine del I secolo, i Cristiani siano associati con gli Stoici da Nerone e Domiziano, oltreché dall'opinione diffusa.¹¹

Alla metà del II secolo, in una società ormai completamente diversa, Giustino, pur disapprovando le teorie degli Stoici, tesse l'elogio della loro morale¹² e, del resto, le due *Apologie* di Giustino non sono altro che lo sforzo di mostrare l'assoluta convergenza della morale cristiana con la più tradizionale morale romana. Questa convergenza nell'etica non è senza un risvolto politico, perché l'etica ha un ruolo dominante nell'ideologia a partire dalla restaurazione augustea dell'ordine, dopo il disfacimento "dionisiaco" della tarda Repubblica e la guerra civile con Antonio.¹³ Come rileva lo Zanker,¹⁴ "le forme e le immagini dell'età imperiale rispecchiano l'idea di una vita e di un mondo perfettamente ordinato"; idea, questa, fondamentale nella metafisica del pensiero classico che, riconducendo l'altro al medesimo, ignora il dato esistenziale. Essa perciò resterà sempre in auge presso i filosofi vicini al regime; nonostante gli sconquassi del III secolo, l'ideale d'ordine guida ancora il pensiero di Plotino, uomo vicino al potere imperiale. Su questo punto la predicazione di Paolo non potrebbe sembrare più opportuna: Paolo invita a rispettare le autorità e a sottomettersi di buon grado,¹⁵ perché un mondo ordinato costituisce lo scenario indispensabile per operare il bene.

Questo non significa però che i Cristiani non si troveranno in difficoltà con il potere imperiale. Presenti a Roma già dal quinto-sesto decennio e non malvisti in vari settori dell'aristocrazia e della cultura tradizionale, essi cominceranno a subire persecuzioni con il settimo decennio in funzione del cambiamento della politica neroniana; questo, verosimilmente, per il rapporto negativo che si stabilisce tra l'imperatore e quella parte di aristocrazia tradizionalista maggiormente legata agli ideali etici dello Stoicismo.¹⁶

Il Cambiano¹⁷ ha esaminato tuttavia in termini di buon realismo il significato di questo Stoicismo come forma di opposizione alla politica imperiale, mostrandone la scarsa credibilità e il supporto ad una forma di conservatorismo sociale che teneva scarsamente conto della mutata realtà di Roma. La creazione augustea, benché ancora relativamente recente, era stata l'unico rimedio alla dissoluzione della Repubblica; il Principato era dunque destinato a durare, evolvendo, come è noto e come accenneremo di sfuggita, nella sua qualità di governo in grado di corrispondere alle esigenze economiche e sociali di uno Stato mediterraneo, con i suoi commerci, le sue borghesie, e quindi le sue esigenze di stabilità e di pace, oltreché di universalismo. Non per nulla l'età augustea fu accolta come una nuova età dell'oro.¹⁸

Un ritorno al governo del Senato, al quale Tiberio sembrò ridar peso nelle decisioni imperiali, appariva decisamente improponibile, perché soltanto un'azione esercitata in vista di più larghe esigenze poteva

⁸ Ivi, p. 175.

⁹ Cfr. A. Von Harnack, *Die Mission, etc.*, cit., p. 559 sgg.; M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli, 1965, parte I, cap. III, più in particolare p. 68 sgg.; S. Mazzarino, *L'Impero romano*, Bari, Laterza U.L., 1973, p. 154 sgg., più in particolare p. 168 sgg.

¹⁰ Questo ruolo è stato particolarmente posto in evidenza dal Mazzarino, loc. cit., che parte da lontano (dal *logion* "Rendete a Cesare etc.") ed enfatizza il significato dell'episodio di Damasco (*Atti*, 9, 25; *2 Cor.* 11, 32-33). In questa città, nel 34, nel corso di una rivolta che vedeva l'elemento giudaico unito a quello iranico in funzione antiromana, Paolo aveva assunto un atteggiamento filoromano a rischio della propria vita, coinvolgendo nella scelta di campo i suoi primi seguaci convertiti. Sui forti rapporti -necessariamente antiromani come prima antiellenistici- tra Giudei e Persiani, cfr. P. Sacchi, cit., p. 89 sgg. Sulla presenza rilevante di Persiani a Damasco, cfr. Boyce, cit. vol. III, pp. 355-356.

¹¹ M. Sordi, cit., p. 74 sgg.

¹² *II Ap.*, VIII, 1, sgg.

¹³ Su questo argomento cfr. Zanker, cit.

¹⁴ P. Zanker, *Immagini e valori collettivi*, Storia di Roma, 2, II, Torino, Einaudi, 1991, p. 218.

¹⁵ *Rom.* 13, 1-7.

¹⁶ R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966, ha dedicato i primi due capitoli all'esame dell'ostilità all'ordine imperiale nel I secolo; tale ostilità veniva per l'appunto alimentata tanto all'interno di alcune grandi famiglie tradizionaliste, quanto dalla cerchia dei filosofi che gravitavano attorno ad esse. G. Cambiano, *La filosofia tra la terra e il cielo*, Storia di Roma, 2, III, Torino, Einaudi, 1992, ha percorso le tappe di questa "ideologia filosofica" della grande aristocrazia, sottolineando che il problema etico -non altri problemi, come la logica- era al centro di una speculazione il cui senso fondamentale consisteva in una vera e propria ideologia del conservatorismo.

¹⁷ Cit.

¹⁸ Cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit., p. 179 sgg; sul rapporto col mito del regno di Saturno cfr. P.A. Johnston, *Virgil Agricultural Golden Age*, Leiden, E.J. Brill, 1980. Sul carattere puramente ideologico di questa Roma "arcaica", e sulla vocazione commerciale della Roma reale (chiave nella quale si legge la successiva espansione della Roma repubblicana), cfr. *La grande Roma dei Tarquini*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1990.

far sperare nella desiderata stabilità. La storia dell'Impero dalla metà del I secolo sino alla fine del II secolo, può quindi esser letta come una progressiva trasformazione in senso borghese (e anche piccolo-borghese) con accentuata burocratizzazione ed aumento dell'intervento e dell'apparato statale nella vita civile ed economica.¹⁹

La grande svolta nella politica dell'Impero avviene con Nerone nel 62, e dà origine alla prima persecuzione dei Cristiani. Sin allora, al contrario, il rapporto era stato buono, anche con lo stesso Nerone, sintantoché la scena politica era stata dominata da Burro e Seneca, forse ucciso il primo nel 62, suicida il secondo nel 66 dopo essersi ritirato dalla vita politica.²⁰ Un rapporto così buono che Paolo, probabilmente non ignoto a Seneca per averne conosciuto il fratello,²¹ è immaginato, in un celebre falso, in corrispondenza epistolare con Seneca stesso; il falso è tuttavia così ben ancorato nella realtà storica -pur essendo decisamente più tardo- che si è sospettata la presenza di una precedente tradizione.²²

I motivi della rottura tra Nerone e Seneca, che sin allora aveva condizionato la politica dell'imperatore, sono da ricercarsi nell'impossibilità di mantenere il governo dell'Impero sulle basi della politica ultrasenatoria ispirata dal filosofo, interprete di una realtà ideologica assolutamente inattuale e dagli effetti dirompenti nei confronti di quei ceti borghesi e piccolo-borghesi che rappresentavano ormai la realtà vivente dell'Impero stesso.²³ La rottura si manifesterà, sul piano economico, nella riforma monetaria che, mentre procedeva ad una generale svalutazione che favoriva le casse statali, apprezzava il valore del *denarius*, la moneta argentea tesaurizzata dai ceti medio-bassi, nei confronti della moneta aurea.

Questa svolta neroniana coinvolge i rapporti con i Cristiani che vengono additati all'opinione pubblica come responsabili dell'incendio del 64, e, per la prima volta, sono oggetto di crudeli persecuzioni. Per quale ragione ciò avvenga è difficile ricostruire, se non per indizi. È tuttavia importante sottolineare che tra le vittime della persecuzione sono assenti figure di alta estrazione sociale, nonostante il Cristianesimo avesse in piccola parte penetrato, sin dall'inizio, i ceti dirigenti romani.

I motivi che sono stati adottati²⁴ per giustificare tali persecuzioni, sono sostanzialmente due. Il primo concerne le convergenze tra morale cristiana e morale stoica dell'aristocrazia, entrambe avverse all'affermarsi del potere assoluto del Principe. Può darsi che ciò sia stato un obiettivo taciuto e trasversale, ma le concomitanti persecuzioni di aristocratici non riguardano elementi cristiani, riguardano soltanto seguaci di idee stoiche.²⁵ L'altro motivo, più evidente, può forse ricercarsi in un atteggiamento demagogico tendente al consenso popolare. In tal caso si comprende l'esclusiva presenza di personaggi socialmente modesti tra i perseguitati; ciò mostra tuttavia una frizione sociale ai livelli inferiori (tra popolazione pagana e nuclei cristiani) che meriterebbe un approfondimento.

L'opinione attuale sulla sociologia dei primi gruppi cittadini cristiani, è riassunta dal Meeks.²⁶ Si tratta di uno spaccato interclassista ove dominano artigiani o membri emergenti del ceto medio, che hanno raggiunto livelli sociali effettivi superiori a quelli tradizionalmente riconosciuti. Non mancherebbero tuttavia

¹⁹ Sulla nuova realtà socioeconomica cfr. Mazzarino, cit., p. 215 sgg.; E. Lo Cascio, *Forme dell'economia imperiale*, Storia di Roma, 2, II, cit.; dello stesso, *Le tecniche dell'amministrazione*, ivi; W. Eck, *La riforma dei gruppi dirigenti: L'ordine senatorio e l'ordine equestre*, ivi.

²⁰ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., p. 70 sgg; Mazzarino, cit., p.203 sgg.

²¹ Sordi, cit., p. 463.

²² Ivi, pp. 462-463. Ben altra la conclusione della Bocciolini Palagi, che ha curato l'edizione critica dei carteggi (*Il carteggio apocrifo di Seneca e S. Paolo*. Introduzione, testo, commento, Acc. Toscana di Sc. e Lett., "Studi" XLVI, Firenze Olschki, 1978). Nella sua lunga *Introduzione*, dopo aver negato l'esistenza di una tradizione anteriore al IV secolo, ella individua la motivazione del falso in problemi che riguardano l'inserimento della letteratura cristiana nella cultura classica, problemi che riguardano soprattutto il IV secolo, allorché il Cristianesimo vincente rivendica la propria realtà anche culturale, contro le sopravvivenze del paganesimo.

²³ Nonostante i molti anni trascorsi, l'interpretazione sintetica offerta dal Mazzarino (cit. p. 218 sgg.) rappresenta sempre il più chiaro termine di riferimento, pur nella sua schematicità. L'economia della classe senatoria, basata sull'ostentazione del *luxus*, rappresentava un danno per l'economia dello Stato e della collettività. Il processo messo in moto da Augusto, e proseguito con incertezze e oscillazioni da Tiberio e da Claudio, è la formazione di uno Stato quale unica soluzione possibile per organizzare la sopravvivenza dell'enorme dominio territoriale creatosi negli ultimi due secoli della Repubblica. La nuova realtà non poteva più essere gestita con l'atteggiamento tradizionalista della vecchia classe dirigente che aveva guidato la fase della conquista. Per quel che riguarda la nostra ricerca, concernente la continuità - nelle trasformazioni- del razionalismo classico, ci sembra importante sottolineare (cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit.) che la fondazione dello Stato da parte di Augusto avviene prendendo in prestito gli strumenti ideologici del razionalismo greco, che trovano espressione nell'ideologia apollinea. Per quanto concerne sia le trasformazioni socio-economiche che marcano il passaggio dalla Repubblica al Principato, con uno sviluppo di forze e di interessi che potrebbero grossolanamente definirsi "borghesi", sia i loro riflessi nella struttura e nella gestione dello Stato, cfr. F. Serrao, *Il modello di costituzione. Forme giuridiche, caratteri politici, aspetti economico-sociali*, Storia di Roma, vol. 2, II, cit., in particolare le pp. 54-71.

²⁴ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo etc.*, cit, pp. 73-74; della stessa, *The Christians and the Roman Empire*, London & Sidney, Croom Helm, 1983 cit., p. 157 sgg., ove si afferma (p. 160) "both Christians and Stoics became unpopular with the masses". La Sordi mette in luce, nei due testi, un Nerone che, se non è vicino alla figura di psicopatico vizioso tramandata da Svetonio, è certamente animato da motivazioni basse e strettamente personali; tuttavia ci sembra legittimo restare perplessi, come fa il Mazzarino (cit., p. 211) dinanzi ad una tradizione che presenta "un Tiberio ipocrita, un Caligola pazzo, un Claudio imbecille, un Nerone istrione e sanguinario". Il problema enorme che è toccato in sorte agli imperatori Giulio-Claudio, sembra piuttosto quello di rendere definitiva la rivoluzione augustea senza più il carisma che la persona e il momento avevano conferito ad Augusto; e di proseguire tale rivoluzione con successivi assestamenti, in una "Storia di Roma" che è ormai storia di un Impero mediterraneo, ed è destinata a divenire sempre più, per motivi socio-economici, storia delle sue "province" e di un apparato amministrativo professionale.

²⁵ Cfr. Mac Mullen, cit.

²⁶ W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale Un. Press, 1983, pp. 52-53. L'importanza, per il Cristianesimo, dell'espansione cittadina piuttosto che rurale, ai fini del consolidamento e della sopravvivenza, è ribadita dallo stesso Meeks in *Il Cristianesimo*, Storia di Roma 2, III, cit., p. 289.

esponenti dei ceti superiori, che danno il tono culturale della comunità. Opinioni non dissimili vengono espresse da altri autori.²⁷

Interessante, al fine di comprendere la positiva capacità di espansione del Cristianesimo sin dal I secolo, sembra la posizione dello White,²⁸ secondo il quale il Cristianesimo non trionfò attraverso la creazione di una società diversa da quella nella quale si trovò ad impiantarsi, ma utilizzando le vie di accesso e di appoggio esistenti nella società romana, e muovendosi attraverso esse e la loro rete di connessioni, cioè attraverso gli aggregati costituiti dal gruppo familiare e dai rapporti di amicizia e clientela. Queste ipotetiche strade, che emergono dagli studi di altri autori, potevano trovare ampio sfruttamento nel fondamentale interclassismo del Cristianesimo. La propaganda poteva infatti estendersi rapidamente tra gruppi legati da rapporti di origine o clientela, grazie alla rete di comunicazioni presente all'interno dell'Impero. Questo fenomeno è messo in luce anche dal Meeks,²⁹ che sottolinea l'importanza di appartenere ad una più grande comunità universale; a noi sembra importante sottolineare il ruolo che in tutto questo possono avere assunto i convertiti dell'aristocrazia, operando alla formazione di un atteggiamento culturale realistico nella comunità, un fatto che si rivelerà cruciale nel II secolo.

Secondo il Meeks,³⁰ i Cristiani sollevarono una curiosità ostile da parte dei vicini e delle autorità, a causa della loro "eccentricità" (e qui ci si potrebbe riferire alla loro morale austera, un fenomeno che insospettiva, come mostra l'episodio di Pomponia Grecina, del 57³¹) e per la loro "sconcertante manipolazione delle strutture familiari". La Chiesa era infatti, in una fase iniziale, qualcosa che si presentava come un ibrido di famiglia, cenacolo, scuola filosofica e culto, senza identificarsi con il ruolo che ciascuna di queste istituzioni aveva nella società romana. Questo è senz'altro verosimile, ma non si può sottovalutare il sospetto che, in un'epoca di rapida trasformazione sociale, i Cristiani si rivelassero sin dall'inizio, come sarà poi nel II secolo, oggetto di odio sociale da parte dei propri compagni di classe, per una qualche loro maggior capacità, caratteristica frequente dei gruppi minoritari e interclassisti ad alta coesione interna.³²

Il procedere dei rapporti tra Cristianesimo e potere imperiale può iniziare ad intravedersi con maggior chiarezza a partire dalla successiva dinastia dei Flavi.

L'epoca dei Flavi rappresenta il periodo di affermazione del nuovo modello sociale, quello già emerso in epoca Giulio-Claudia e che sarà il sostegno dello Stato degli Antonini, sino alla sua disgregazione. Sin dall'inizio del proprio regno, che ha luogo dopo i torbidi anni seguiti alla caduta di Nerone, Vespasiano si muove con cautela ma senza ripensamenti nella direzione obbligata della politica neroniana, appoggiando la borghesia e tenendo a freno il Senato. Quest'epoca vede proseguire il programma di statalizzazione e centralizzazione; gli incarichi precedentemente appannaggio dei liberti vengono ora assegnati ad esponenti dell'ordine equestre, mettendo fine ad una gestione del potere operata attraverso le strutture familiari, inadeguate ai nuovi compiti di un'amministrazione centrale sempre più interventista.³³

La navigazione di questa dinastia attraverso le contrastanti pressioni che si configurano a seguito di un persistente conservatorismo senatorio, di un emergente ceto amministrativo burocratico, e di una piccola borghesia italiana in crisi, non è delle più facili. Se all'inizio è necessario guardarsi da tendenze anarchiche radicali, espressione della crisi, rappresentate dai Cinici,³⁴ alla fine la dinastia cadrà, con Domiziano, ad opera di una congiura definita "anomala"³⁵ in quanto iniziata da Domitilla -moglie di Flavio Clemente, già designato erede, poi vittima di Domiziano- e condotta in accordo col Senato. Ora, Domitilla era probabilmente cristiana, o comunque aperta al Giudaismo e al Cristianesimo, tanto che si è ipotizzato che il Clemente Romano autore della nota Lettera ai Corinzi, potesse essere un liberto di Flavio Clemente.³⁶ Ciò significa che certamente la congiura era iniziata in un campo opposto a quello dei senatori;³⁷ tuttavia entrambi i campi rappresentano

²⁷ Cfr. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, che intravede una classe media mercantile e di piccoli funzionari; A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, ivi, 1983, fa emergere una comunità paolina non incolta, ma aliena dalla cultura dei ceti superiori (Mazzarino, cit., apprezza molto la lingua di Paolo, vicina a quella dei trattati tecnici); R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research*, N.T.S. 26, 1980, passa in rassegna le opinioni espresse dagli studiosi a partire dagli anni '60, e nota un sostanziale convergere di opinioni in direzione di una sociologia di classi medie; J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, fa riferimento a ceti medi o medio-bassi dei quali sottolinea la forte capacità di aggregazione, la razionalità etica e la proiezione verso il futuro, aspetti che egli deriva dalla più antica analisi di Max Weber.

²⁸ L.M. White, *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, S.C. 5, 2, 1985-86

²⁹ *Il Cristianesimo*, cit.

³⁰ *ivi*, p. 275.

³¹ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 74.

³² La Sordi, *ivi*, p. 459, sembra anch'ella propendere per un'iniziale penetrazione aristocratica, che alla metà del I secolo si estende alla piccola borghesia; la comunità, fortemente coesa, era dunque trasversale rispetto alle classi sociali.

³³ Cfr. M. Pani, *Il Principato dai Flavi ad Adriano*, Storia di Roma, 2, II, cit., p. 271 sgg.

³⁴ *ivi*, p. 266; sui rapporti tra la filosofia cinica e il malcontento piccolo-borghese, cfr. Mac Mullen, cit., p. 60 sgg. Mac Mullen vede in Stoici e Cinici i due aspetti di una stessa polemica, vista dal lato aristocratico e da quello popolare. Al centro, bersaglio, l'Impero centralizzatore, con le sue esigenze economiche e amministrative. Sotto questo profilo non sembra strano che la figura del cristiano potesse confondersi con quella dello Stoico o, viceversa, con quella del Cinico.

³⁵ Cfr. M. Pani, cit., p. 274.

³⁶ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Intr., Trad., et Notes par A. Joubert, Paris, cerf, 1971, p. 21; cfr. anche M. Pani, cit., p. 268.

³⁷ Già Tito, per rassicurare l'ambiente senatorio, aveva dovuto rinunciare alla sua amante Berenice, giudea osservante e forse filocristiana; cfr. M. Pani, cit., p. 267; Mazzarino, cit., pp. 286-287.

l'ostilità alla inarrestabile invasione dello Stato. Il successore di Domiziano, Nerva, sarà il prodotto di un compromesso momentaneo³⁸ che verrà meno con l'avvento di Traiano.

In questo periodo iniziano a delinearsi quei problemi e quei conflitti sociali, la cui evoluzione e la cui diversa composizione costituiscono lo sfondo sul quale emerge e si combatte il conflitto con gli Gnostici.

Vespasiano, cui erano rimasti in eredità dall'epoca neroniana problemi di bilancio, si preoccupa innanzitutto dei diritti patrimoniali dello Stato: la sua attenzione è rivolta al fisco e al recupero dei terreni di proprietà dello Stato, indebitamente occupati.³⁹ In questa azione egli suscitò tuttavia grande malcontento e ferma resistenza, soprattutto in Italia, ad opera dei piccoli proprietari in crisi che sopravvivevano grazie allo sfruttamento di quei terreni. Analoga resistenza incontrò il suo successore, Tito, nel proseguire questa politica.

La situazione era particolarmente difficile in Italia, dove l'afflusso di danaro aveva creato le condizioni per un generale rialzo dei prezzi, e quindi una forte perdita di competitività con le provincie: fatto grave per una economia che già da tempo aveva conosciuto il passaggio dalla produzione per l'autoconsumo a quella per il mercato.⁴⁰ Ormai già dall'età augustea l'Italia, prima grande esportatrice di prodotti agricoli, si era fatta importatrice;⁴¹ per difendere i coltivatori dalla concorrenza insostenibile furono necessarie misure protettive adottate da Domiziano, che sfavorissero tanto le provincie quanto la produzione destinata all'autoconsumo.⁴²

Ancor più forte è l'intervento di Domiziano in difesa dei figli della piccola borghesia italiana in crisi: egli vara, con fondi pubblici, un programma di istruzione gratuita attraverso un meccanismo che avrebbe dovuto assicurare la perpetuità dell'istituzione.⁴³ Il meccanismo finanziario messo in atto avrebbe anche dovuto incentivare il miglioramento dei terreni da parte dei proprietari. Resta comunque una realtà il declino della produzione italiana; se i legionari preferiscono restare nelle provincie dove hanno servito ed investirvi i propri guadagni,⁴⁴ anche l'aristocrazia trovava più conveniente trasferirsi altrove, al punto di stimolare interventi costrittivi di Traiano per farla risiedere in Italia.⁴⁵

Con al fine del I secolo appare quindi evidente un forte cambiamento sociale che si esplica attraverso l'azione congiunta dei fenomeni accennati: la statalizzazione dell'economia, la centralizzazione dell'amministrazione e la romanizzazione delle provincie. Da un lato l'espansione di ceti impiegatizi diffonde una nuova etica ed ideologia burocratica;⁴⁶ dall'altro l'ideologia cosmopolita messa in moto dal centro-cosmopolita nel senso del dilagare del classicismo come modello per ogni possibile cultura- diviene strumento di annullamento delle individualità.⁴⁷

Comunque si guardi questo processo, anche dal punto di vista untuoso di Elio Aristide,⁴⁸ è evidente la presenza di una frattura culturale tra la normativa universalistica della cultura egemone, condivisa, come ogni cosmopolitismo, dalle élites locali, che tali sono in nome della loro adesione a questa cultura; e le culture nazionali, con la loro pluralità di esperienze, linguaggi e "ragioni", il cui sviluppo viene temporaneamente arrestato e le cui caratteristiche vengono obliterate. L'imposizione di un modello di vita estraneo e l'annullamento della pluralità culturale, non è soltanto il portato della conquista: diviene un'esigenza per la sopravvivenza della struttura,⁴⁹ che chiama a raccolta, unificandole nella propria ideologia universalistica, le élites locali, offrendo loro più ampi sbocchi.

Questa costruzione assolutamente nuova che vede la realizzazione politica, entro l'Impero romano, di un'ideologia costruita sulle premesse del Razionalismo -normatività e universalismo, riduzione dell'altro al medesimo- è un fatto così importante da costituire oggetto di riflessione e discussione sino ai nostri giorni;⁵⁰ ed è importante nella nostra ricerca, perché chiarisce il quadro di riferimento entro il quale si instaura la disputa

³⁸ Mazzarino, cit., p. 302; M. Pani, cit., p. 274.

³⁹ Mazzarino, cit., pp. 281-282; M. Pani, cit., p. 272.

⁴⁰ Cfr. E. Lo Cascio, *Forme dell'economia imperiale*, Storia di Roma 2, II, cit., e la sua ampia disamina dell'andamento della produzione agraria in Italia nei primi due secoli.

⁴¹ *ivi*, p. 353, p. 359.

⁴² *ivi*, p. 363; M. Pani, cit., p.272.

⁴³ E. Lo Cascio, cit., p.363.

⁴⁴ Mazzarino, cit., p. 347 sgg.

⁴⁵ J. Andreau, *Mercati e mercato*, Storia di Roma, 2, II, cit., pp. 380-381.

⁴⁶ M. Pani, cit., p. 278. Ne *La Gnosi, etc.*, cit., p. 101, avevamo già sottolineato che ai tempi di Luciano e di Marco Aurelio, cioè al momento della decadenza del sistema sociale avviatosi con i Flavi ed affermatosi con Traiano, l'etica in base alla quale appare insensata la disponibilità al martirio dei Cristiani a Lione, non è più, come si vorrebbe, l'etica del pensiero classico -alla quale sono ben più vicini i Cristiani- ma una squallida etica "confuciana" da burocrati.

⁴⁷ Cfr. P. Desideri, *La romanizzazione dell'Impero*, Storia di Roma 2, II, cit.

⁴⁸ *ivi*, p. 587 sgg.

⁴⁹ *ivi*, pp. 592-595.

⁵⁰ *ivi*, pp. 598-621. Il Desideri riferisce sommariamente sul dibattito che si è aperto, dalla fine del '500 ai nostri giorni, sulla "civilizzazione" operata dall'Impero romano nei primi due secoli della nostra Era. È evidente che dietro quel dibattito si nasconde di fatto il dibattito sul nascente ruolo mondiale dell'Europa, cioè della cultura occidentale; ma non soltanto questo. È interessante constatare al riguardo il giudizio assolutamente negativo del romantico Herder, che nel suo ambito sta combattendo contro la cultura cosmopolita delle élites, rappresentata dal Razionalismo della cultura francese, contro il suo ruolo nell'Europa del XVIII secolo, ed in favore delle tradizioni culturali popolari e nazionali. Come vedremo, "Roma" è la bestia nera del filone culturale che va dallo Spiritualismo riformato al Romanticismo. Molto interessanti al dibattito nel XVIII-XIX secolo sono gli Inglesi, per ovvie ragioni legate ai destini imperiali della loro patria. Nemicissima del modello romano è Simone Weil (*ivi*, pp. 595-598) che vede nel dominio della cultura cosmopolita il soffocamento delle capacità creative dei popoli, sottoposti a colonialismo culturale.

sullo Gnosticismo. Tanto più importante poi, perché il modello della Roma dei primi due secoli, come abbiamo testè accennato, resta, nel dibattito politico e culturale, il solo modello sperimentato al quale volgersi per interpretare il senso, i limiti, le luci e le ombre, del cosmopolitismo culturale imposto dall'espansione occidentale, e della normativa razionalista delle quali sono portatrici le *élites* emerse dal XIX secolo, e ancor più dopo il secondo conflitto mondiale.

Questo sfondo ci aiuta inoltre a comprendere il senso della politica religiosa dei Romani.⁵¹ I primi due secoli vedono l'espansione dei tradizionali culti romani nelle provincie d'occidente al seguito dei legionari ivi stanziati,⁵² il fenomeno è evidentemente impensabile in oriente. In realtà, all'avvento di Augusto la religione tradizionale è in forte crisi, e spetta ad Augusto, con chiari fini ideologici, investire le energie dello Stato per restaurarne i culti,⁵³ accompagnando tale azione con un intenso impegno dei suoi intellettuali per il recupero delle "radici".⁵⁴ Il carattere puramente razionalista di questa rinnovata religiosità è evidente nell'introduzione di culti dedicati a divinità astratte, quali la Fede, l'Onore, la Concordia, la Disciplina, etc.⁵⁵ Essa è comunque destinata a creare una rinnovata coesione sociale attorno a temi razionalisti legati ad un *rappel à l'ordre*, come rivela il culto del Genio di Augusto sostenuto dalle *élites* cittadine dell'Impero, che ricalca il culto del Genio del capofamiglia, ora esteso ad un Impero sentito come un'immensa unità tutelata dall'Imperatore.⁵⁶ In ciò il regime imperiale trova un agevole precedente nel mondo ellenistico ove il culto del sovrano esiste, non però così sistematico, sin dal tempo di Alessandro Magno. Il carattere razionalista di tale culto è evidente nell'identificazione dell'imperatore con Zeus.⁵⁷ Zeus, è opportuno ricordarlo, diviene la divinità olimpica che conosciamo parallelamente all'affermarsi del razionalismo greco, per poi migrare sempre più verso quell'entità somma, totalmente luminosa ed assolutamente astratta, che è il "dio dei filosofi".⁵⁸ Questo fenomeno di razionalizzazione della religione trova il parallelo nella religiosità filosofica, che onora il dio dei filosofi attraverso il rispetto di una morale razionale.⁵⁹ Sarà questo un punto sul quale faranno leva gli apologeti cristiani per mostrare la razionalità del Cristianesimo nella sua espressione ortodossa.

È importante sottolineare e tenere ben presente il ruolo che, nell'ideologia del potere romano, ha sempre avuto la religione quale elemento di socializzazione ordinata e, parimenti, come siano state sempre attentamente sorvegliate, e, se necessario, bandite, le forme di religione che appaiono sfuggire a tali norme: dalla famosa vicenda dei Bacchanali, del 186 a.C., nella quale sembrò implicata la sicurezza della Repubblica, alla persecuzione dei maghi e degli astrologi, sino alla persecuzione delle forme di predicazione profetica cui è sensibile la politica imperiale.⁶⁰

In questo quadro, e tenendo conto che Domiziano tende a stabilire il parallelo tra l'imperatore e Zeus,⁶¹ si comprende lo scatenarsi della persecuzione contro i Cristiani, sulla base anche di una legislazione che prevedeva già l'espulsione dalla città per i profeti, la deportazione per gli *honestiores* (e la morte per gli *humiliores*) che introducessero nuove forme di culto; l'esilio per i Romani che si fossero fatti circoncidere e la morte per il medico che ne avesse operato la circoncisione. La legislazione inoltre perseguiva la magia e l'astrologia, ed i Cristiani cominciavano ad essere accusati di *superstitio*, con le note maldicenze sui loro riti, delle quali abbiamo già detto.⁶²

È significativo perciò che, quando Domiziano avvia la persecuzione dei Cristiani, ritenendo forse di riconciliarsi il senato dopo la persecuzione degli Stoici,⁶³ egli non fa che provocare quella "strana" e "anomala" alleanza⁶⁴ che lo porterà alla morte. Verosimilmente quest'alleanza non è né strana né anomala: è il risultato di una prima fase del rapporto tra il Cristianesimo e la società romana. È abbastanza ragionevole pensare infatti che l'uno e l'altra, nell'indipendenza dei propri principi e dei propri percorsi, sentissero la non incompatibilità

⁵¹ W. Liebeschütz, *La religione romana*, Storia di Roma, 2, III, cit.

⁵² *ivi*, p. 237.

⁵³ Cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit.

⁵⁴ *ivi*; ma vedi anche Liebeschütz, cit., p. 240. Il Liebeschütz si astiene dal sottolineare il carattere pilotato e cerimoniale di questa religiosità, cui fa contrasto la religiosità privata, legata ai culti misterici e al problema della sopravvivenza oltre la morte.

⁵⁵ Liebeschütz, cit., p. 239.

⁵⁶ *ivi*, p. 243; più ampiamente cfr. Zanker, *Augusto, etc.*, cit., p. 314 sgg.

⁵⁷ *ivi*, p. 245 sgg.; Liebeschütz, cit., p. 248.

⁵⁸ Cfr. Il mito e l'uomo, cit., pp. 102-107 e 178-206. Il culmine di questa stucchevole razionalizzazione viene mostrato da Eusebio, *Præparatio evangelica*, P.L. 21.

⁵⁹ Liebeschütz, cit., p. 271. In prima linea come sostenitore di questa morale razionale, appare, non a caso, Seneca.

⁶⁰ *ivi*, p. 266. Sulla vicenda dei Bacchanali, cfr. C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970; e l'articolo seguente di R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. À propos d'un livre récent*, R.H.R. 181, 1972. Ogni forma di religione profetica o apocalittica è sempre stata invisiva alla normativa statale romana, quale possibile elemento di attese, e perciò di turbolenze. La costanza di questo atteggiamento è stata sottolineata da E. Volterra a proposito delle persecuzioni contro i Cristiani operate da Diocleziano: cfr. *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, La Persia e il mondo greco-romano, Roma, 1965, *ivi*, A.N.L., 1966. J. North, *La religione repubblicana*, Storia di Roma 2, I, Torino, Einaudi, 1990, pp. 577-580, ritiene che con i suoi provvedimenti sui Bacchanali, il Senato abbia voluto colpire una forma di religiosità svincolata dalle strutture familiari e sociali, basata su un impegno partecipativo volontario e individuale. Sull'intera vicenda cfr. J.M. Pailler, *Bacchanalia*. B.E.F.A.R. 270, 1988; lo studio mette in mostra un clima religioso-sociale che, dalla Magna Grecia all'Etruria, avrebbe potuto mettere in pericolo l'ordine romano. Il risultato della guerra annibalica sembrerebbe giocare un ruolo importante nell'emarginazione di tali alternative ideologico-culturali in occidente.

⁶¹ Liebeschütz, cit., p. 248.

⁶² *ivi*, pp. 266-267; J.P. Waltzing, cit.

⁶³ Mazzarino, cit., p. 291.

⁶⁴ "Strano accordo" lo giudica il Mazzarino, cit., p. 292; "alleanza anomala" il Pani, cit., p. 274.

della morale cristiana con la fedeltà all'etica tradizionale, o meglio, dei tradizionalisti.⁶⁵ Il Cristianesimo, del resto, aveva già fatto proseliti anche nell'aristocrazia, e da questa vengono alcuni dei primi martiri.⁶⁶ Nonostante il veto alle persecuzioni posto subito dopo da Nerva -ma non rinnovato da Traiano- si apre quindi ora un secolo di diffidenza da parte dell'Impero, e di prudenza da parte dell'aristocrazia cristiana che, laddove si conferma nella propria tradizione familiare, evita tuttavia le cariche pubbliche.⁶⁷

Tutto questo è di notevole interesse per la nostra indagine, perché ci mette a contatto con un Cristianesimo che, pur di per sé interclassista, pur erede, in altri suoi rappresentanti, dell'apocalittica giudaica; pur essendo destinato a fare maggior presa sui ceti umili, trova motivi di convergenza immediata non soltanto con gli schemi etici normativi del tradizionalismo, ma, evidentemente, con la logica della classe dirigente. Queste convergenze trovano motivo di essere sulla scorta di una visione del mondo inteso come riflesso di un ordine positivo, da cui discende l'esigenza di un partecipato ordine sociale, quale luogo indispensabile all'esercizio delle virtù.

Alla fine del I secolo, verosimilmente in conseguenza delle persecuzioni, risale il primo e l'unico documento canonico cristiano che giudica il mondo della storia come luogo del Male che sarà annientato dalla divina giustizia: l'Apocalisse, attribuita a Giovanni.

Entriamo ora, con Traiano che succede a Nerva, nel secolo che vede giungere alla luce il fenomeno gnostico, vede la lotta condotta contro di esso dalla nascente ortodossia, e, infine, la sconfitta dello Gnosticismo espulso dalla Chiesa, dove aveva proseliti, e ridotto a gruppetti minoritari al margine. Da questa posizione emarginata, continuerà tuttavia ad agire nella storia.

Traiano, come abbiamo già detto, non rinnovò l'editto di Nerva. La Sordi, che tende a sottolineare il rapporto di non ostilità tra imperatori e Cristiani nel corso del II secolo, ritiene che ciò sia indizio di un conflitto sociale che rendeva i Cristiani invisibili non al potere, ma ai pagani con i quali vivevano a contatto quotidiano.⁶⁸ Anche il Meeks,⁶⁹ dopo aver sottolineato che i Cristiani furono sempre rispettosi delle autorità, vede nell'ostilità avanzata contro di loro il portato dell'ambiente sociale con loro a contatto, irritato dalla loro "diversità" che incideva sui rapporti quotidiani.

Da questo momento tuttavia inizia un rapporto assai singolare, i cui meccanismi occorre tener presenti per valutare la natura e il significato dei singoli atti persecutori. La decisione di Traiano, sollecitato da Plinio ad istruirlo su come comportarsi nei confronti dei Cristiani, è che questi non debbano mai essere perseguiti d'ufficio, e neppure su denuncia anonima; lo saranno soltanto su denuncia di parte e purché si autoaccusino, nel corso dell'interrogatorio, della propria "colpa". Chi, viceversa, negasse e desse prova convincente di non adorare Cristo, potrà andare assolto.⁷⁰ Non esiste, quindi, una specifica politica persecutoria, ma è definitivamente chiaro che il Cristianesimo è una religione illecita (contrariamente al Giudaismo, che si è guadagnato una posizione di particolare privilegio per la propria antichità) che può mettere in moto la giustizia penale. Qualcosa è dunque mutato nell'atteggiamento del potere.

Questo mutamento si esprime attraverso mutamenti culturali che portano gli intellettuali del regime in posizione di insofferenza nei confronti del Cristianesimo: vi è dunque un attrito tra lo Stato e le sue burocrazie da una parte, i Cristiani dall'altra.⁷¹ Ciò tuttavia non impedisce una grande elasticità: Ignazio, condotto a Roma per il martirio nel 110, può intrattenersi lungo il viaggio con i membri delle varie comunità cristiane, discutere con loro i problemi delle comunità stesse, inviare lettere di ammonimento e di esortazione.⁷²

Al di là delle contingenti considerazioni che reggono di volta in volta il comportamento delle autorità, resta comunque la realtà di un cambiamento di rapporti che va compreso nell'ambito dei mutamenti sociali ed economici attraversati dall'Impero sin dalla fine del I secolo.

Avevamo già citato la legge promulgata da Domiziano, che resterà in vigore sotto gli imperatori successivi, e che impegnava lo Stato ad allevare i figli della piccola borghesia italiana decaduta con i proventi dei prestiti ai proprietari. Ora, dopo il breve regno di Nerva, che avverte subito la debolezza della propria posizione e si acquista la calma dell'esercito adottando Traiano,⁷³ è Traiano stesso a dare definitivo impulso alla nuova politica.

Le sue scelte hanno un obiettivo: garantire la sicurezza e lo sviluppo economico dei ceti medi e medio-bassi, tramite una costante presenza dello Stato nell'economia: dall'intensa colonizzazione dei confini,

⁶⁵ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 124.

⁶⁶ *ivi*.

⁶⁷ *ivi*; *The Christians, etc.*, cit., pp. 185-186.

⁶⁸ *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 129.

⁶⁹ *cit.*, pp. 300-302.

⁷⁰ Plinio Cecilio Secondo, *Opere*, vol. II, Torino, U.T.E.T., 1973, pp. 1090-1100.

⁷¹ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 125. Gli intellettuali esprimono a loro modo le preoccupazioni del regime nei confronti di chi non partecipa al culto dell'imperatore, non obbligatorio ma certamente sempre più necessario nell'ambito della rapida trasformazione centralistica, burocratica e conservatrice dello Stato, in una società che può comporre le proprie tensioni soltanto nella mediazione del potentissimo imperatore.

⁷² Cfr. Meeks, *cit.*, pp. 296-297; Ignace d'Antioche - Polycarpe de Smyrne, *cit.*, pp. 10-13.

⁷³ Pani, *cit.*, p. 275. Lo Stato e l'Impero sono realtà sempre più lontane dall'antico modello aristocratico; la nuova creazione è una complessa macchina amministrativa che può reggersi soltanto col consenso della burocrazia e dell'esercito, i cui componenti, nel loro ruolo di "funzionari", fanno parte, assieme ad imprenditori e piccoli proprietari, del più generale ceto medio-borghese e piccolo-borghese ora dominante, che determina la politica dell'Impero.

al programma edilizio di opere pubbliche, che contribuisce, sul piano ideologico, a riaffermare la maestà dello Stato e del suo supremo reggitore. Egualmente importante, l'impulso dato alla fusione delle popolazioni dell'Impero con l'inserimento tra i ceti dirigenti degli elementi più attivi delle provincie: operazione questa, non soltanto politico-ideologica, ma anche economica, perché ormai l'economia italiana è in crisi, e le provincie sono divenute il vero cuore economico dell'Impero. Tutto questo ha un costo: la guerra dacica diviene necessaria non soltanto per acquistare nuove terre, ma anche per garantire all'erario la massa aurea indispensabile alla realizzazione dei programmi. I militari e i nuovi ceti impiegatizi che ruotano attorno alla centralizzazione burocratica, e le attive borghesie municipali emergenti che rispondono all'imperatore, non alla vecchia aristocrazia, formano la base sulla quale si amministra il consenso. Alla cultura che aveva fomentato la resistenza stoica alla centralizzazione, cultura essenzialmente italica, succede quella dei vecchi regni ellenistici, da tempo disavvezzi alla *libertas*, sostituita dal culto del sovrano.⁷⁴

Sul piano economico, il vero sostegno all'Impero era costituito da questi ceti alti cittadini, sui quali peraltro gravava il carico fiscale della politica introdotta; un peso che non poteva, evidentemente, superare un certo limite.⁷⁵ Ora, questo punto contraddittorio va tenuto ben presente quando si vuol seguire l'evolvere di quei decenni nei quali esplose e si risolve la nostra battaglia: già all'inizio del proprio principato, Adriano dovrà operare un gravoso condono fiscale sulle tasse evase dei precedenti decenni, ed il provvedimento dovrà essere ripetuto ed ampliato sotto i suoi successori.⁷⁶

Sul piano ideologico, il ruolo divino assunto già da sempre dall'imperatore e il culto di lui, ha ora bisogno di manifestarsi in modo sempre più centrale nella vita pubblica, perché l'imperatore, con la sua politica, è ormai divenuto l'unico simbolo attorno al quale convergono, e si compongono in provvisoria concordia, le tensioni tra i ceti e gli interessi delle provincie e del centro. Questo non può che creare dissapori con gli Ebrei e i Cristiani, i primi sopportati per l'antichità della loro religione, i secondi molto meno; questi ultimi poi, con il loro proselitismo diretto verso i gentili dai tempi della scelta paolina, che aveva sancito il distacco dalle normative ebraiche in materia di circoncisione e di purità, potevano costituire un'aggressione del *nuovo* entro un sistema ormai ideologicamente rigido e perciò fragile, basato sul conservatorismo culturale in nome dell'ellenismo.⁷⁷

Questo punto va fortemente sottolineato, perché attorno ad esso ruota la polemica e le reciproche accuse tra Cristiani e pagani sul tema della razionalità/irrazionalità e delle relative posizioni; e perché nel nostro testo possono sorgere equivoci sull'uso del termine "Razionalismo" con riferimento alla cultura dei pagani e all'ortodossia cristiana. Come già sottolineammo a suo tempo,⁷⁸ vi è una cultura ellenistica, erede di sviluppi "ingenui" piccolo-borghesi avvenuti fuori del contesto del razionalismo greco, che è ormai una cultura dai toni magico-teosofici; i veri eredi del razionalismo classico si trovano perciò non all'interno del conservatorismo piccolo-borghese, i cui intellettuali al più posseggono, come dicemmo, un'etica "razionale" di stampo confuciano; ma nell'etica del tradizionalismo aristocratico romano, e, successivamente, nell'ortodossia cristiana. Tutto ciò va chiarito per evitare dubbi e fraintendimenti nell'esposizione che segue.

Tuttavia è significativo segnalare che il tono della polemica del II secolo gravita interamente sul concetto razionalista di una verità eterna e immutabile: se Celso, in nome della conservazione della "verità" pagana, teme la pericolosa "novità" del Cristianesimo, gli eresiologi, dal canto loro, si sforzano di mostrare che il Cristianesimo non è altro se non il compimento di quanto di eternamente vero si dà nel Giudaismo; e Taziano contrattacca sostenendo la priorità della verità della Bibbia in quanto più antica della filosofia greca. Anche questo va dunque tenuto presente: nonostante l'irruzione del messaggio cristiano rappresenti un fatto sconvolgente per il mondo ellenistico-romano, da entrambe le parti vengono poste in campo metafisiche verità eterne, l'una, la cui fine è impensabile, l'altra, il cui inizio viene fatto coincidere con l'inizio dei tempi. *Il concetto di verità si è fatto comune alle due parti, coincidendo con quello razionalista*; gli Gnostici non sono da meno, ma, dovendo far quadrare l'immobilità di una "verità" metafisicamente intesa con la mobile realtà dell'esperienza esistenziale, non potranno far altro che costruire miti. Se osserviamo la vicenda con sguardo ermeneutico ci accorgiamo che, mentre nel mondo è stato annunciato un *cambiamento del concetto di verità*, tutti i contendenti (quelli colti, che scrivono; non quelli che quotidianamente cambiano la verità del mondo) sono impigliati nella metafisica dell'Occidente, quella dell'eternità delle Idee, della riduzione dell'altro al medesimo e della Ragione unica, che ignora la pluralità delle ragioni. Con ciò abbiamo tuttavia percorso di alcuni decenni gli eventi che seguivamo.

Gli ultimi anni del regno di Traiano sono caratterizzati da episodi bellici che avranno ripercussioni nelle vicende che ci interessano. La politica traiana aveva curato molto la sicurezza dei confini, e l'esistenza di un pericolo di instabilità sul fronte partico aveva condotto a ripetute campagne di conquista, culminate con la presa di Ctesifonte, il trafugamento del trono d'oro dei sovrani Parti, e l'insediamento di un sovrano

⁷⁴ Pani, cit., pp. 275-280; Mazzarino, cit. pp. 298-299.

⁷⁵ Cfr. E. Lo Cascio, *Fra equilibrio e crisi*, Storia di Roma 2, II, cit., p. 703.

⁷⁶ *ivi*, p. 705.

⁷⁷ Cfr. Meeks, cit., p. 299; M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 126-127; Mazzarino, cit., p. 303 sgg., mette in luce la separazione ormai evidente tra Giudei e Cristiani con la fine del I secolo, separazione che prende l'avvio già con la distruzione del Tempio ad opera di Tito nel 70 ma che, dopo Nerva, l'ultimo ad accomunarli, è definitiva.

⁷⁸ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 99 nel testo e in nota; p. 101; p. 104.

filoromano.⁷⁹ Ciò portò allo scoppio di una rivoluzione antiromana in Mesopotamia nel 116, coincidente con moti ebraici antiromani iniziati nel 115. Tra gli Ebrei infatti, la fazione filoiranica (antigrecia e antiromana) era sempre stata fortissima.⁸⁰ La rivolta ebraica fu tremenda e giunse sino a Cipro, alimentata dalle difficoltà dei Romani; nel 117 il successore di Traiano, Adriano, rinunciò alle conquiste partiche. In questa sconfitta un ruolo determinante fu assunto dagli Ebrei e dalla loro opposizione alla romanizzazione, che lo Stato accentrato rendeva più sensibile. La rivolta ebraica provocò ovunque un altissimo numero di vittime e fu repressa con estrema durezza; essa coincise con un ammorbidimento dell'ostilità verso i Cristiani.

Adriano fu un imperatore benevolente, sotto il quale sono evidenti i primi inequivocabili segni di allontanamento dei Cristiani dagli Ebrei.⁸¹ I suoi anni sono quelli nei quali viene alla luce l'esistenza di un problema degli Gnostici; gli anni successivi, quelli di Antonino Pio, vedranno un imperatore ancora ben disposto verso i Cristiani ma anche un odio popolare verso di essi, che costringerà ad intervenire in base alle tradizionali disposizioni di legge sempre in vigore. La benevolenza viene a cessare con Marco Aurelio, l'imperatore "filosofo" baluardo del morente ellenismo, che disprezza come irrazionale il coraggio dei martiri di Lione. Qualcosa sta infatti cambiando, e sono alle porte le convulsioni del III secolo.

Con Adriano prosegue l'opera di centralizzazione burocratica dell'Impero, accompagnata da un ellenismo di Stato che trova sfogo sia nelle numerose opere pubbliche -nelle quali la valenza di intervento sociale è unita ad uno sforzo ideologico dai toni revivalisti- sia, con l'avanzante epoca degli Antonini, nel sovvenzionamento di scuole, retori, filosofi e intellettuali, che non è troppo fuorviante definire "di regime", pur non intendendo con ciò preconstituire alcun giudizio di valore.⁸²

Con Adriano infatti, mentre l'imperatore diviene definitivamente figura divina, si stabilisce concettualmente, in parallelo con la fine della politica espansiva di Traiano e il consolidamento del *limes*, una ideologia del *limes* stesso, come eterna linea di separazione tra civiltà e barbarie.⁸³ L'esigenza di questo ulteriore giro di vite in direzione dell'ideologia di Stato ellenistica, trova origine in quello che ormai è il vero sostegno dell'Impero: i ceti borghesi cittadini della provincia, i cui interessi vanno salvaguardati e la cui cultura diviene quella "ufficiale", ideologica, del regime. Proprio nell'importanza assunta dall'ossequio in termini sempre più rigidi a questa ideologia, deve ascrivere l'origine della tragica rivolta giudaica del 132-135, che insanguina gli ultimi anni del regno di Adriano: regno pacifico e prospero, secondo l'opinione dominante, ma in realtà pronto ad intervenire duramente contro i primi sinistri scricchiolii di questa concordia di facciata.

Adriano infatti, totalmente identificandosi con l'ideologia ellenistica dell'Impero,⁸⁴ tentò di conculcare l'indipendenza religiosa degli Ebrei,⁸⁵ che costituiva un clamoroso caso di "diversità" sempre meno accettabile; le ragioni specifiche dello scoppio della rivolta, pur essendo controverse, sono comunemente individuate in questo tentativo di far violenza alla religiosità ebraica.

La rivolta, che terminò con la cancellazione di Gerusalemme al cui posto fu fondata *Ælia Capitolina*, segna la frattura definitiva tra Ebrei e Cristiani; se già Ignazio, ai tempi della prima rivolta, prende le distanze, ora Barnaba registra la definitiva rottura; poco più tardi, con Giustino, il capo della rivolta giudaica, Bar Kochba, viene indicato come un persecutore.⁸⁶ Siamo ora negli anni del pieno manifestarsi dello Gnosticismo, di quello accertato. I precedenti che rimonterebbero al I secolo, citati dagli eresiologi (come, ad esempio, Simon Mago) non trovano infatti conferma, e appartengono verosimilmente alla "costruzione" dell'albero genealogico: gli Gnostici conosciuti come tali e le loro sette, trovano sicura attestazione soltanto nel II secolo. Se infatti già Ignazio segnala eresie dalle quali mette in guardia i fedeli,⁸⁷ il terzo decennio è tuttavia la probabile data nella quale si manifestano le dottrine di Saturnino, Basilide e Carpocrate.

⁷⁹ Mazzarino, cit., p. 299 sgg.

⁸⁰ *ivi*, pp. 871-874

⁸¹ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 146-149.

⁸² Cfr. A. La Penna, *La cultura letteraria latina nel secolo degli Antonini*, Storia di Roma 2, III, cit.

⁸³ M. Pani, cit., pp. 283-285; Mazzarino, cit., p. 317.

⁸⁴ *ivi*, p. 316 sgg.

⁸⁵ *ivi*, pp. 308-310; M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 158-159.

⁸⁶ Giustino, *I Ap.*, 31, 6. Per quanto riguarda i rapporti al tempo delle due insurrezioni, Ignazio, cit., che scrive attorno al 110-115, invita i fratelli a tenere le distanze dagli Ebrei: cfr. *Magn.*, VIII-XI; *Phil.*, V-VI. Barnaba, o colui che va sotto questo nome, scrive forse negli anni della seconda rivolta, e registra la netta e definitiva rottura tra le due comunità: cfr. *Epître de Barnabé*, cit., pp. 26-27 per la datazione. Il testo, decisamente antigudaico, è accostato dal Prigent ai documenti giudaico-cristiani (*ps. Clementine; Vangelo degli Ebioniti*); cfr. pp. 31-32. Sull'argomento dei turbolenti rapporti sociali tra Ebrei, Cristiani e pagani, cfr. L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, XXVI Sett. di studio di Spoleto, 1978; *ivi*, C.I.S.A.M., 1980. La Cracco Ruggini, mentre ricorda l'entità delle stragi nelle due rivolte giudaiche e le ragioni di odio sociologico, fa anche rimarcare (p. 30) che "rivolte e repressioni rimanevano estranee agli aristocratici interessi degli intellettuali, in quanto parte di quelle tensioni e contrasti di ordine sociale ed economico -indegni di storie che allora covavano un po' dappertutto tra il proletariato delle grandi città dell'Oriente romano-ellenistico." Il carattere della cultura e dell'arte del II secolo è a nostro avviso un fatto rilevante, se rapportato alla realtà di queste tensioni, perché rivela una deliberata scelta ideologica di regime. La Cracco Ruggini sottolinea inoltre le forti tensioni esistenti all'interno del proletariato, e la natura eminentemente politica dell'antigiudaismo romano: la tendenza ad eliminare la diversità sembra un tratto forte dell'evoluzione del dominio romano, e si comprende bene alla luce di quanto segnalato circa la sua burocratizzazione. In segno opposto si muove l'interesse della religiosità ellenistica, orientata al magico e al teosofico (p. 39): forte è la presenza di motivi ebraici entro la gnosi valentiniana, ad esempio di Marco, rimarcata dallo stesso Ireneo. In posizione diversa si pone il Cristiano che, con la fine del II e l'inizio del III secolo, accredita sempre più per sé la figura del suddito leale ed efficiente (p. 49 sgg.).

⁸⁷ *Ephes.*, VII, 2.

Quanto alle due grandi “chiese gnostiche”, quella marcionita vede la luce al più tardi nel quinto decennio,⁸⁸ e nel quinto decennio stesso nasce la chiesa valentiniana. Al quinto decennio risale probabilmente il *Vangelo secondo Tommaso*; tutto ciò non esclude affatto più lontane radici,⁸⁹ ma mostra una precisa convergenza cronologica, che non può non avere un significato, con il primo manifestarsi dei malesseri interni alla costruzione sociale dell’Impero, destinati ad aggravarsi sino alla crisi sotto il principato degli Antonini.

La politica adrianea, mentre si discosta da quella di Traiano sul piano militare mettendo fine all’espansione e delimitando il confine, prosegue per il resto in modo deciso la tendenza a favorire la borghesia e la piccola borghesia, soprattutto ellenista: all’intenso programma edilizio si accompagnano leggi protettive sul piano socio-economico e una tendenza alla diffusione dell’istruzione; questa impostazione prosegue con i regni di Antonino Pio e Marco Aurelio.⁹⁰ L’ideologia dell’imperatore-filosofo, sostenuta con il concorso degli intellettuali greci, non deve tuttavia far dimenticare che questi decenni sono caratterizzati dalla più chiusa ostilità al nuovo, ciò che causerà, nonostante la politica di moderazione, persecuzioni contro i Cristiani, verso i quali monta l’ostilità dei ceti cittadini più bassi.⁹¹ L’impressione crescente che si ha con il progredire del II secolo, è quella di una struttura che tende ad autoconsumarsi per l’impossibilità di rinnovarsi.

Abbiamo già ricordato l’esigenza, a partire da Adriano, di addivenire a ripetuti condoni fiscali. La politica di burocratizzazione e di intervento sociale ha un costo che ricade, sotto forma di tasse, sugli stessi che dovrebbe proteggere; e poiché questi ceti erano il collante dell’Impero esprimendone l’ideologia attraverso i propri intellettuali, il cerchio del bilancio statale, finito il rinsanguamento traiano, tende a non chiudersi. Già negli anni ‘60 il bilancio è in passivo,⁹² mentre gli eventi bellici impongono un aumento delle spese per l’esercito⁹³ fortemente impegnato sul fronte partico a protezione dei rapporti commerciali con l’Asia, e successivamente su quello danubiano, ove Quadi e Marcomanni sfondano il confine e giungono sino a Verona.

Da questo momento, negli anni di Marco e Vero, inizia perciò quella politica di forzata svalutazione del *denarius*, la moneta d’argento dei ceti medio-bassi, che caratterizzerà il III secolo.

Se ora andiamo ad esaminare altri aspetti del II secolo che non appartengono alla facciata propagandistica, il quadro che ne ricaviamo, per quanto concerne la seconda metà di esso, lascia alquanto perplessi sullo stato di salute sociale.

Il Mac Mullen⁹⁴ offre un quadro molto vivido e inquietante di campagne percorse da briganti e disertori; ma non è certo da meno lo stato di insicurezza di campagne e città che emerge dal picaresco Apuleio;⁹⁵ a queste situazioni abituali, la seconda metà del secolo aggiunge fatti nuovi, destinati a segnare la fine di un’epoca.

Una prima “novità” è data dall’invasione già ricordata, opera dei Quadi e dei Marcomanni⁹⁶ nel 168-169, seguita da altri episodi: le devastazioni sono notevoli. Nel 175 il filosofico impero bilingue si spacca per la prima volta in Oriente ellenistico e Occidente latino: è la rivolta di Avidio Cassio, il secondo conquistatore di Ctesifonte cui era stato affidato il governo dell’intera Asia. La rivolta viene domata, ma è un chiaro indizio della fine dell’unanimità.⁹⁷

Dietro questi fatti episodici sta però il dato di fondo: la crisi economico-finanziaria che ora subisce una brusca accelerazione a seguito della ben nota “peste partica”.

Un problema di rigidità dell’Impero, che portò alla crisi del II secolo, sembra essere costituito dal fondamento stesso, economico e ideologico, del quale esso non poteva fare a meno, poggiante sui ceti alti cittadini⁹⁸ la cui agiatezza dipendeva dallo sfruttamento del lavoro produttivo sul quale ricadeva anche, per la parte di competenza, la tassazione imperiale. A causa di tale rigidità una crisi produttiva era destinata a mettere in difficoltà sia il produttore -nella sua capacità di retribuire il proprietario e il fisco- sia la borghesia cittadina che, ricevendo un reddito decurtato, non poteva assicurare le prestazioni richieste. Con gli ultimi anni del regno di Marco si assiste perciò, nonostante i rinnovati condoni fiscali, ad una drastica riduzione dell’evergetismo e della munificenza privata in generale, compreso il finanziamento delle fondazioni pubbliche, sul quale si basava tanto il tenore di vita dei ceti più modesti, quanto la concordia.⁹⁹

Un colpo terribile fu perciò sferrato all’economia imperiale, così condizionata, dalla peste partica. Entrata nell’Impero a seguito delle guerre di Mesopotamia,¹⁰⁰ essa imperversò per un ventennio -forse su una

⁸⁸ Ricordiamo che lo Hoffmann tende ad antedatarla al secondo decennio: cfr. supra.

⁸⁹ Già la *Didachè*, che risale al I secolo, è preoccupata (cfr. 6, 1; 11; 12) dell’esistenza di falsi profeti e maestri che tendono a parassitare i fedeli in cambio delle proprie dottrine; figure evidentemente diffuse di individui isolati che vanno portando la propria “gnosi” di casa in casa, vivendo a scrocco. Non si può parlare però, in base a queste testimonianze, di un vero e proprio fenomeno gnostico.

⁹⁰ Mazarino, cit., pp. 316-334.

⁹¹ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 160 sgg. Per quanto riguarda la natura ideologica di questo Stato filosofeggiante, c’è da rilevare con A. La Penna (cit., p. 492 sgg.) che già in Tacito v’è coscienza di una situazione senza alternative, e perciò di libertà apparente: mancano entusiasmo ed ideali, i valori sono convenzionali.

⁹² E. Lo Cascio, *Tra equilibrio e crisi*, cit., p. 703.

⁹³ Mazarino, cit., pp. 334-341.

⁹⁴ Cit., p. 194 sgg.

⁹⁵ *Metamorfosi*, Torino, U.T.E.T., 1980.

⁹⁶ Lo Cascio, cit., p. 703; Mazarino, cit., pp. 337-340.

⁹⁷ Ivi, pp. 341-342.

⁹⁸ Lo Cascio, cit., pp. 702-703.

⁹⁹ Ivi, pp. 715-724.

¹⁰⁰ Mazarino, cit., pp. 337-340.

popolazione in qualche modo indebolita da precedenti carestie- causando un vistoso calo demografico che si ripercosse anche nel secolo successivo.¹⁰¹

L'esizialità di questa epidemia è esaltata dalla rigidità delle strutture sociali e ideologiche dell'Impero. In un diverso contesto una diminuzione della mano d'opera, e perciò della sua offerta, avrebbe infatti causato un miglioramento delle condizioni di vita dei sopravvissuti. Non fu così: la rigidità delle strutture consentiva ai proprietari di tentare di mantenere inalterato il profitto; alla fuga dai campi, dovuta anche alla responsabilità collettiva in materia d'imposte, rispondevano misure costrittive avverse alla mobilità fisica. D'altra parte, quei proprietari erano il sostegno dell'Impero: alla crisi si doveva perciò rispondere innanzitutto con i condoni fiscali. L'unica soluzione per l'erario era perciò una politica di ripetute svalutazioni del *denarius*.

Concomitante nel rendere rigida la struttura fu anche il ruolo negativo dell'ideologia classicista, che non poteva esser messa in dubbio perché su di essa si reggeva l'Impero, ma che, espressione di un conservatorismo piccolo-borghese, operò una chiusura culturale nei confronti del pensiero tecnico,¹⁰² rendendo con ciò improponibile un cambiamento in senso professionale dei quadri dirigenti. In altre parole: la società dei Flavi e degli Antonini va incontro alla disgregazione -un fenomeno che occuperà la fine del II secolo e il secolo successivo- anche per l'impossibilità ad evolvere della cultura della quale essa è espressione, che incide sull'impossibilità di superare le difficoltà economiche.

Tutto ciò esprime una società rigida e imbalsamata su un compromesso epocale, impossibilitata a pensare il nuovo come mostrano i suoi intellettuali. In questa società la cui olimpicità è di facciata -come mostrano i prodotti della sua arte- la cui morale è burocratica, le cui tensioni sono quotidiane, il cui disfaccimento reale va letto nell'insicurezza generalizzata,¹⁰³ si espande in modo decisivo il Cristianesimo, che si organizza in ortodossia con grande lucidità *politica*. Le persecuzioni, alternate alla benevolenza, sembrano manifestare la percezione netta, da parte dei gruppi dirigenti, che un'alternativa epocale va prendendo corpo: alternativa tanto più reale in quanto non si pone come sovversiva, ma si inserisce nel più tradizionale filone della cultura egemone creando, grazie all'interclassismo religioso, nuove vie di raccordo tra base e vertici. L'ortodossia, oltre alla sua propria funzione istituzionale, avrà di fatto anche la funzione di togliere le basi ideologiche di sostegno alle possibili interpretazioni eversive del messaggio testamentario che, come abbiamo notato più volte, sono essenzialmente due, opposte e coincidenti: quella "ellenista", il cui neoplatonismo modella peraltro miti orientali, anche giudaici, cara alla borghesia e alla piccola borghesia, che si sublima nella nostalgia del Plèroma; e quella "giudaizzante", popolare, millenarista, che sogna il compimento dei tempi in terra. Tagliate le basi dottrinali all'eresia, resteranno soltanto moti contadini senza speranze.

L'aspettativa millenarista aveva fatto parte della miglior tradizione cristiana, tanto che si mantenne ben addentro all'ortodossia,¹⁰⁴ e soltanto all'epoca del trionfo sociale del Cristianesimo, nel 431 ad Efeso, fu messa al bando dalla dottrina, per il buon motivo che essa poteva costituire il prodromo del rifiuto dell'ordine stabilito: è appena il caso di ricordare che in suo nome si scatenarono eresie e sommosse per molti secoli. Essa è dunque parte di quella tradizione popolare associata al profetismo -già questo di per sé antisacerdotale- che è significativo veder rapidamente accantonata, nonostante Giustino e Ireneo, già nel corso del II secolo.

Gli anni successivi al secondo decennio sono determinanti per la definizione dell'ortodossia; abbiamo già visto come la *Didaché* (fine del I secolo) si limiti a mettere in guardia da falsi profeti, e Ignazio

¹⁰¹ Lo Cascio, cit., pp. 707-716. Non è inverosimile stimare un calo della popolazione del 20%; i campi si spopolano, si deve consentire per la prima volta lo stanziamento di barbari entro i confini, vi sono problemi di reclutamento. Il Mazzarino, cit., p. 340, parla di una popolazione indebolita da problemi neuropsichici, e segnala la crisi del modello "umanistico" del II secolo.

¹⁰² Cfr. A. Gara, *Progresso tecnico e mentalità classicista*, Storia di Roma, 2, III, cit.

¹⁰³ Mentre rinviamo al Mac Mullen, cit., per quanto concerne un'impressionante panoramica della quotidianità nella seconda metà del II secolo (guerre contro i disertori, le cui bande armate infestano le campagne con il brigantaggio, fuga e rivolta contro l'assetto sociale e le sue istituzioni, etc.) vogliamo soltanto ricordare un episodio, che a fronte del decantato ordine imperiale ha dell'inaudito, ma che in realtà svela quantomeno lo stato di desertificazione delle campagne e l'assenza di strutture di controllo fuori dei centri di potere. Narra Erodiano (*Storie*, I, 10) che ai tempi di Commodo (nel 186) un soldato di nome Materno disertò sul fronte del Reno, convincendo altri a disertare con lui. Insieme, si arricchirono assalendo villaggi e fattorie isolate. Passarono poi ad assalire città, liberando dalle prigioni i malfattori ivi rinchiusi, che si unirono alla banda; il subbuglio interessò non soltanto la Germania, ma anche la Francia (un anticipo dei *Bacaudæ*?) e forse la Spagna. Preparatasi finalmente un'azione militare contro di loro, i banditi passarono in Italia in gruppetti per una scorciatoia non frequentata (*dià tacheias kai abátou odoiporias*) per impadronirsi del potere: non con uno scontro aperto però, perché non ritenevano di avere una forza sufficiente. Materno giunge perciò a Roma in incognito con un gruppo di seguaci, con l'intenzione di mescolarsi alla folla mascherata in occasione di una cerimonia religiosa, travestito da pretoriano: il suo obiettivo è di uccidere Commodo che presiede la cerimonia. Tradito dai suoi viene però scovato il giorno prima, arrestato e decapitato. L'apparente assurdità di questa lunga avventura, fatta di spostamenti europei -sino al cuore dell'Impero- che passano inosservati, lascia trasparire una realtà del territorio, come popolazione e controllo, che non può che far riflettere. Sugli intellettuali come burocrati nel periodo antonino, cfr. Mazzarino, *Il basso impero*, Bari, Dedalo, 1974, vol. I, pp. 163-164.

¹⁰⁴ Un'antica testimonianza millenarista è quella di Papia (cfr. *I Padri Apostolici*, Intr., Trad., e note del Sac. G. Bosio, Torino, S.E.I., vol. II, 1942) vescovo di Gerapoli. Papia è figura antica; Ireneo attesta che fu discepolo dell'evangelista Giovanni, il quale morì attorno alla fine del I secolo: egli dovette esser quasi contemporaneo di Policarpo (69-155 o 156) e visse probabilmente sino al settimo decennio. I frammenti conservati, che riferiscono di contatti diretti con gli Apostoli, parlano inequivocabilmente di un millennio di felicità tutta terrena che attende i Giusti, secondo la tradizione ebraica. Più sobrio ma di analoga opinione Giustino (*Dialogo con Trifone*, LXXX-LXXXI) il quale è categorico nell'ortodossia della propria dottrina (*Egò dé, kai ei tinés eisin orthognòmones katà pánta Christianoi*, *ivi*, LXXX, 5). Ireneo dedica al problema una lunga trattazione (*Adv. Hær.*, V, 31-36) mantenendo ben chiara la natura terrena del millennio, perché il giusto che ha sofferto in questo mondo ha diritto ad una restaurazione della Creazione, affinché essa sia posta al suo servizio (*Oportet ergo et ipsam conditionem redintegratam ad pristinum sine prohibitione servire justis*; *ivi*, V, 32, 1). Ireneo, del resto, si riferisce direttamente a Papia. Ugualmente millenarista è Tertulliano (*Adv. Marc.* III, 24) che, coerentemente, aderirà al profetismo montanista.

(secondo decennio del II secolo) abbia già chiara la distinzione tra Cristianesimo "ortodosso" e tendenze giudaizzanti, che egli condanna. Ignazio si pone però anche il problema delle eresie, cui egli non dà nome di sette; quanto alle dottrine, la sola cosa che è dato evincere, è che egli ha incontrato una "cattiva dottrina"¹⁰⁵ e che si tratta evidentemente di una dottrina docetista.¹⁰⁶

Prese le distanze dal Giudaismo con Barnaba al tempo della rivolta di Bar Kochba (ma le distanze sono forti anche nell'altro senso, perché il capo della rivolta ebraica si rivela un persecutore dei giudeo-cristiani),¹⁰⁷ la politica della Chiesa romana si muove ora lungo due fronti convergenti verso lo stesso obiettivo: garantirsi il diritto all'esistenza come istituzione nell'ambito dell'Impero. I due fronti sono: prendere le distanze dai Giudei facinorosi e dagli Gnostici "irrazionali" e di dubbia socialità; mostrare all'*establishment* la razionalità dell'etica cristiana e la sua convergenza con quella tradizionale e, al tempo stesso, dare una patente di rispettabilità al Cristianesimo attestandone l'antichità, in quanto destino originario del Giudaismo.¹⁰⁸

Questa lotta su due fronti con un solo obiettivo prende corpo piuttosto rapidamente con quella *Apologia* di Quadrato citata da Eusebio e indirizzata ad Adriano, che dovrebbe risalire all'inizio del quarto decennio e che alcuni vorrebbero riconoscere -ma si tratta di un'ipotesi- con la lettera "a Diogneto".¹⁰⁹ Essa tuttavia trova una compiuta espressione nell'opera di Giustino, attorno alla metà del secolo.

Il Le Boulluc¹¹⁰ ha lungamente esaminato le strutture della perduta opera eresiologicala di Giustino (*Syntagma*) ed ha concluso che in essa sono già presenti le strutture della successiva opera di Ireneo, vale a dire la costruzione di un "albero delle eresie" a partire dall'immancabile Simone, e una linea dottrinale che consente di espungere in unica soluzione (con ciò costituendoli in gruppo) tanto gli "ellenizzanti" quanto i "giudaizzanti". Nota infatti il Le Boulluc, concludendo la trattazione sul periodo che precede Giustino,¹¹¹ che questi rappresenta il cardine di tutto ciò che verrà dopo, ortodossia ed eresia; e che tale azione dottrinale è strettamente connessa all'altra, rivolta verso l'*establishment*, che ha come fine la legalizzazione piena del Cristianesimo quale religione rispettosa della morale tradizionale e dell'ordine sociale. Ne consegue quella scelta razionalista che abbiamo messo in luce nel successore Ireneo, e che il Le Boulluc definisce con una concisione che merita la citazione: "l'Église cherche à être reconnue en définissant son authenticité selon les modes de pensée de ceux qu'elle doit convaincre".¹¹²

Si definisce in tal modo un vero e proprio atto di adesione della Chiesa al razionalismo classico, atto epocale che segna la fine dei suoi esordi, fatti di vicinanze con Ebrei e con "liberi interpreti" (tra poco: Gnostici). Questo atto implica la richiesta di un ben definito ruolo istituzionale nella società, che sarà poi quello suo, storico, come "ortodossia". Un mondo è finito, uno nuovo se ne apre nella sua storia; da quel momento nascerà però anche "l'eterno ritorno" delle alternative eluse, quelle gnostiche, giudaizzanti e non, che restano fuori della città murata dell'ortodossia e tuttavia seguitano a germogliare sul messaggio testamentario. Il punto è infatti proprio questo: nel suo cozzare con la metafisica dell'Occidente quel messaggio non aveva affatto "les modes de pensée" di chi doveva esser convinto. Il suo modo di pensare non coincideva con il sapere del mondo e la sua verità non si fondava sulla Ragione.

Giustino scrisse due *Apologie*: una indirizzata all'imperatore Antonino Pio, l'altra al Senato romano. Il senso di entrambe è chiaro: si condannino pure i Cristiani, se colpevoli di qualche delitto, ma non perché Cristiani; al tempo stesso non si chiamino Cristiani coloro che sono soltanto degli eretici. È questo un tema importante anche del suo *Dialogo con Trifone*, nel quale si prendono le distanze dai Giudei ma non contro la tradizione biblica, nella quale, anzi, il Cristianesimo viene radicato come "vero Israele". In Giustino dunque, c'è già la premessa piena per l'opera miliare di Ireneo.

Altri fatti intervengono però in quegli anni, cioè alla metà del II secolo, fatti che sono chiaramente indicativi della volontà della Chiesa romana, che si pone ora a modello e norma per le altre chiese. Tutto ciò è nuovo, perché, quando cinquant'anni prima Clemente aveva scritto ai fratelli Corinzi invitandoli alla concordia, egli scriveva ancora sulla base dell'interessamento che può correre tra due chiese sorelle, non in nome della custodia della dottrina.

¹⁰⁵ *Ephes.*, IX, 1.

¹⁰⁶ *Trall.*, IX-X; *Smyrn.*, VI-VII, dove alcuni accenni sembrano evocare la tipologia dello gnostico. Le Boulluc, cit. pp. 29-30, vi vede dei docetisti giudaizzanti.

¹⁰⁷ Giustino, *I Ap.*, XXXI, 6, afferma che Bar Kochba fu persecutore dei Cristiani; verosimilmente giudeo-cristiani (Le Boulluc, cit., p. 75; Mazzarino, cit., p. 310): Ai tempi di Clemente e delle persecuzioni di Domiziano, cioè appena tre decenni prima, Cristiani ed Ebrei appaiono ancora accomunati: cfr. *Ep.* XXXII.

¹⁰⁸ L'ostilità ad ogni novità, sintomo della grave crisi della costruzione imperiale, sorta di ingessatura che non deve essere toccata, pena il crollo dell'impalcatura, caratterizza il periodo che va dagli Antonini a Diocleziano. Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 161; A. Marcone, *La politica religiosa dall'ultima persecuzione alla tolleranza*, Storia di Roma 3, I, cit., p. 224. La Sordi (cit., pp. 161-162) non manca di mettere in connessione questo rapporto di successione tra Cristianesimo e Giudaismo rivendicato dagli apologeti, con il significato negativo che assume ogni novità sotto il regno di Antonino Pio.

¹⁰⁹ Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, III, 1-3; *À Diognète*, Intr., Ed. crit., Trad. et Comm. par H.I. Marrou, Paris, Cerf, 1965. Nel commento, che non ritiene inverosimile l'identificazione proposta, sono riportate tutte le ipotetiche datazioni di questo originale documento, appartenente al II secolo e verosimilmente databile al regno di Adriano.

¹¹⁰ Cit., pp. 36-112.

¹¹¹ *ivi*, p. 36.

¹¹² *ivi*

Alla metà del secolo il nuovo vescovo di Roma assume il nome di Pio, lo stesso dell'imperatore regnante cui si rivolge la prima *Apologia* di Giustino; sotto il suo successore, Aniceto, il giudeo-cristiano Egesippo redige l'elenco delle successioni episcopali di Roma, cardine di quella *ortocrazia* che in Ireneo, come vedemmo, è il legittimo fondamento dell'ortodossia.¹¹³ A lui deve molto la codificazione dei rapporti di continuità tra Antico Testamento e Cristianesimo. Nel 155 avviene la sistemazione della tomba di Pietro. In pochi anni la scelta politica della Chiesa romana assume il proprio corso impetuoso e pone le basi dei futuri destini. Con la fine del secolo scompaiono tutti gli scritti ritenuti non ortodossi, e prende corpo definitivamente il Canone.¹¹⁴

I decenni che vedono questa radicale opera di scrematrice del fenomeno cristiano e di sua fondazione istituzionale nel segno della Chiesa di Roma, sono decenni nuovamente turbati da atti di persecuzione, dovuti tanto all'ambiguo permanere della prassi traianea mai abrogata da Antonino Pio, e applicata da una burocrazia pronta a reprimere tutto ciò che può introdurre novità nel fragile tessuto sociale¹¹⁵ e a gestire vere e proprie forme di ostilità da parte delle plebi urbane nei confronti dei Cristiani. Alludiamo qui al martirio di Policarpo (155/156) e ai martiri di Lione (177) episodi nei quali l'intervento dell'autorità fu conseguenza di tumulti anticristiani.

Tutto il racconto relativo al martirio di Policarpo, tramandato da Eusebio e dall'anonimo autore del *Martyrium Polycarpi*, mostra la palese illegalità dell'azione compiuta dalle autorità romane, forzate dalla violenta pressione della folla cui forse non fu estraneo l'odio anticristiano della comunità giudaica.¹¹⁶

Con il martirio di Policarpo si apre un venticinquennio di estremo interesse che converrà delineare, sia pur brevemente, per giungere ad afferrare appieno il senso dell'opera di Ireneo: il Vescovo di Lione scrive infatti il proprio fondamentale trattato al termine di questo periodo, attorno al 180; poco dopo si giunge alla definizione del Canone e ci si addentra in un'epoca ormai turbolenta che in un secolo di lotte porterà, sia alla fondazione di un Impero radicalmente rinnovato, sia al trionfo ufficiale del Cristianesimo. Le due vicende sono indipendenti ma concomitanti, e questo fa riflettere sul senso politico delle scelte religiose.

Si apre inoltre, a seguito forse delle persecuzioni, ma anche del progressivo allontanarsi del Cristianesimo urbano della Grande Chiesa dalle forme primitive e millenariste del Cristianesimo rurale, la crisi montanista, che crea non poche preoccupazioni alla nascente ortodossia.

Lo scoppio di questa crisi, che difficilmente può esser definita "eresia" perché non vi sono divergenze in materia teologica,¹¹⁷ è posto da Eusebio attorno al 170,¹¹⁸ ma è probabilmente da antedatarsi al tempo del martirio di Policarpo; tuttavia è forse più significativo comprendere la realtà del fenomeno facendo riferimento alla religiosità originaria delle comunità dell'Asia minore, che verosimilmente traluce dalle lettere di Ignazio.¹¹⁹

¹¹³ Cfr. F. Wisse, *The Use of Early Christian Literature for Inner Diversity and Conflict*, in Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity, cit., sottolinea l'uso di argomenti *ad hominem* nella polemica eresiologica.

¹¹⁴ Cfr. E. Pagels, *The Gnostic Jesus and Early Christian Politics*, The Univ. Lectures in Religion at Arizona State Univ., Dept. of Rel. Studies, Arizona State Univ., 1982, che mette in luce la natura politica delle scelte. G. Theissen, negli articoli raccolti in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, J.C.M. Mohr (Paul Siebeck) 1983, 2. erw. Aufl. si pone la domanda: "Wie konnte diese marginale subkulturelle Strömung (*scil.*: il Cristianesimo) eine ganze Kultur erobern und umgestalten?" (p. 36). La risposta viene indirettamente in un altro articolo (p. 105): "Mit Erfolg und nicht ohne Weisheit hat er den urchristlichen Radikalismus soweit temperiert, daß das christliche Glaube zu einer kollektiv, praktikablen Lebensform wurd." Dopo avere ricordato che questo significa scontrarsi, nel II secolo, con lo Gnosticismo e con il Montanismo (che mantengono forme diverse di radicalismo) egli aggiunge: "Er (*scil.*: il Cristianesimo) hat definiert, was orthodox, was kanonisch und exegetisch legitim ist. Aber er hat die anderen Traditionen nicht völlig unterdrückt, un damit immer wieder "heterodoxen" Strömungen Nahrung gegeben."

¹¹⁵ Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 159-161, la quale sottolinea come, nell'ambiguità, avesse un peso negativo sin dall'inizio (138, martirio di Papa Telesforo) l'atteggiamento di Antonino assolutamente ostile ad ogni novità; e, del resto, l'Impero burocratico del II secolo non poteva permettersene. A questo tipo di persecuzione ripetuta fa riferimento -in rapporto a uno specifico episodio- l'attività apologetica di Giustino. È evidente quanto importante fosse, per il Cristianesimo, attestare la propria antichità agganciandosi all'Antico Testamento; come nota F. Paschoud, *Storia e geografia della cultura tardo antica*, Storia di Roma, 3, II, Torino, Einaudi, 1993, p. 703: "L'uomo moderno difficilmente può comprendere in quale profonda misura il pensiero ebraico-cristiano abbia costituito un'innovazione totale per coloro che si erano formati alla luce della tradizione classica greco-latina." Questa novità dovrà essere adeguata alla vecchia cultura: il luogo del compromesso sarà, come sempre, *politico*; la conseguenza di tale "politicità" sarà un luogo di debolezza strutturale pronto a generare nuove crisi ideologico-dottrinali ad ogni mutamento sociale.

¹¹⁶ Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV-XV; il *Martyrium Polycarpi*, XVII-XVIII, sottolinea l'opposizione dei Giudei al recupero della salma del martire da parte dei fedeli. Cfr. anche M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 163-167.

¹¹⁷ Epifanio, *Pan.* XLVIII, 1.

¹¹⁸ *Hist. Eccl.*, V, XIV-XVIII.

¹¹⁹ Sull'argomento cfr. C. Trevett, *Apocalypse, Ignatius, Montanismus: seeking the Seeds*, V.Ch. 43, 1989, che segnala l'importanza delle lettere di Ignazio per comprendere la situazione precedente lo scoppio della crisi; G. Buschmann, *Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus*, ivi, 49, 1995, che concorda con la Trevett e sottolinea la ricerca di martirio che caratterizzerebbe il Montanismo (il citato passaggio della lettera è relativo ad un cristiano che abiura per timore del supplizio, e commenta: non così insegna il Vangelo). R.M. Grant, *The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971, sottolinea la vicinanza al Cristianesimo giudaizzante -che è poi quello rurale- legato all'intransigenza iniziale (cfr. l'articolo *Wanderradikalismus*, in G. Theissen, cit., pp. 79-105, e il successivo studio sociologico, *Wir haben alles verlassen*, pp. 106-141) mentre la Chiesa si istituzionalizzava con gli inevitabili compromessi. F. Blanchetière, *Le Montanisme originel*, R.Sc.R. 52, 1978-53, 1979, ha esaminato attentamente il fenomeno nel suo complesso, e si tiene lontano da quei giudizi che, partendo dall'evoluzione pragmatica della Chiesa, considerano il Montanismo un fatto di arretratezza. Molti dei suoi tratti (profetismo, millenarismo, enkratismo) sono comuni alla reazione marconiana -dal Marcionismo la distanza è dottrinale, relativa al Docetismo- e mettono in evidenza il disagio del Cristianesimo rurale dinanzi al Cristianesimo "urbain, hellénisé, institutionalisé, et compromis avec le monde" (Blanchetière, cit., 1979, p. 15). Il fenomeno dell'allontanamento progressivo di questo Cristianesimo dall'originale attesa di una seconda parusia, è messo in luce dal Blanchetière che sottolinea come la reazione montanista avviene in presenza di una crisi strutturale dell'Impero -quella della quale abbiamo parlato, tra

La reazione al Montanismo da parte della nascente ortodossia non è immediata; al contrario, mentre Ireneo non assume un particolare atteggiamento ostile -Ireneo è ancora millenarista- Tertulliano esprime dapprima simpatia, poi aperta adesione nel 212. La situazione storica, del resto, è tale da giustificare le attese, perché realmente un mondo sta crollando, e l'avvenire è oscuro.¹²⁰

È interessante notare che la risposta dell'ortodossia passava attraverso la distinzione tra "vera" e "falsa" profezia (la prima è verificabile *a posteriori*, la seconda afferma cose inverosimili) cioè attraverso la "razionalizzazione" del fenomeno profetico: un assurdo tuttavia sintomatico di una scelta culturale, come lo fu la "razionalizzazione" della fede, della quale abbiamo detto.¹²¹ Anche il Montanismo, come le "eresie" giudaizzanti e tutto il Cristianesimo rurale che avrà una lunga storia in quelle provincie orientali, sede della prima cristianizzazione,¹²² rappresenta una "scelta culturale": esso sopravvive sino al IX secolo,¹²³ così come a lungo sopravvive il Marcionismo, trasmettendo poi al Medioevo bizantino e occidentale i problemi rimasti irrisolti.

Gli anni del regno di Marco sono, come abbiamo accennato, anni difficili per i Cristiani; tuttavia sono anni nei quali sempre più deciso è il moto di avvicinamento della Grande Chiesa all'ideologia dello Stato, attraverso l'opera di apologeti che tendono a porre in luce le caratteristiche di lealtà istituzionale del suddito cristiano.¹²⁴

Se, da un lato, Marco procede ormai non più su denuncia di parte, ma direttamente d'ufficio contro i Cristiani¹²⁵ in un clima nel quale giunge all'apice l'attacco degli intellettuali di regime contro una religione, la cui espansione sembra il segnale della fine per una cultura già morta, ma che con la propria ideologia mantiene ancora la facciata dello Stato; dall'altro, negli anni cruciali della persecuzione attorno alla metà dell'ottavo decennio, fiorisce l'apologetica.

Rimarchevoli le apologie di Atenagora,¹²⁶ di Melitone e di Apollinare,¹²⁷ perché, oltre a ribadire il lealismo cristiano, esse tendono, con Melitone, ad associare le fortune dell'Impero con quelle del Cristianesimo; con Apollinare rivelano poi l'ormai vasta diffusione di quest'ultimo anche nell'esercito.

La posizione di Melitone è rilevante perché l'Impero romano vi perde i connotati satanici che lo caratterizzano nell'apocalittica originaria, per assumere quelli del luogo ove si potrà realizzare il Millennio. In questo Melitone va persino oltre l'originaria visione di Paolo (soltanto in uno Stato ordinato si può realizzare il bene) per tracciare l'ipotesi di una luminosa avventura comune iniziata ai tempi di Augusto.

Ancor più rilevante è la scelta politica di Melitone: approvare la successione familiare nell'Impero, da Marco al figlio Commodus, voluta da Marco e disapprovata dagli ambienti tradizionalisti. Col regno di Commodus, la cui amante, Marcia, è filocristiana, il Cristianesimo uscirà definitivamente dalla "clandestinità" e compirà, negli ultimi due decenni del secolo, quell'irreversibile passo in avanti che lo condurrà al successivo trionfo nella sua versione "ortodossa". In quegli anni esce di scena il "pericolo gnostico"¹²⁸ e inizia una nuova

invasioni e pestilenze entro un quadro di crisi economica- che lascia presagire il compimento dei tempi. Il Blanchetière è inoltre anch'egli dell'opinione che i prodromi di questi sviluppi sono da retrodatarsi ai tempi di Ignazio. Interessante, nel Montanismo, è il ruolo femminile nel profetismo: Massimilla, Priscilla, Quintilla, sono grandi profetesse che animano il movimento. Ora, tra le loro profezie vi è una visione citata da Epifanio (*Pan.*, XLVIII, cit.) che concerne la figura di Cristo apparso come donna. Il femminile nel divino è un tema ricorrente nella storia che stiamo seguendo: lo troveremo in rapporto al compimento dei tempi nelle eresie medievali, e ancora nell'eresia ebraica del XVIII secolo. La storia della lotta del Razionalismo contro il pensiero mitico, come storia del Dio Padre opposto alla Dea Madre, è stata da noi adombrata *passim* ne *Il mito e l'uomo*, cit. *Razionalizzare il femminile*, è lo sforzo perdente del Razionalismo; perdente perché, così come è stato *storicamente creato*, il "femminile" è esattamente quel residuo non razionalizzabile che denuncia il fallimento del Razionalismo e la sua reale natura di ideologia del dominio, e che ritorna come suo "volto oscuro" ad ogni sua crisi.

¹²⁰ O. Giordano, *Il millenarismo orientale alla fine del II secolo*, Helikon, 3, 1963, segnala che alla fine del II secolo il Millenarismo è diffuso; le nostre conoscenze sono tuttavia scarse perché le opere millenariste sono andate perdute, "spesso distrutte con deliberata volontà" (p. 331). Questa "ripulitura" della tradizione cristiana al tempo della formazione dell'ortodossia, deve essere valutata come testimonianza della *politicità* del fenomeno. Il movimento millenarista è destinato a scomparire "proprio quando la nuova religione s'avviava alla conquista del mondo" (*ivi*, p. 332) vale a dire con l'inizio del IV secolo. Il Giordano ritiene che il mantenimento della visione millenarista da parte dell'ortodossia al tempo del Montanismo rispondesse anch'esso a motivazioni "politiche": i tempi erano infatti incerti per la società, duri per i Cristiani che avevano subito persecuzioni sotto il regno di Marco Aurelio. Lasciare l'attesa millenarista ai soli Montanisti avrebbe potuto comportare la perdita di un numero non irrilevante di fedeli.

¹²¹ R.M. Grant, cit., p. 168; Blanchetière 1979, cit., p. 11.

¹²² Un impatto visivo immediato lo si può avere dalle cartografie poste in chiusura del testo dello Harnack, *Die Mission, etc.*, cit.

¹²³ Blanchetière 1978, cit., p. 134.

¹²⁴ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 172, attribuisce al fenomeno montanista l'atteggiamento di Marco Aurelio. Quest'ipotesi è senz'altro possibile ma, a nostro avviso, è viziata in partenza da un'ottica pro-ortodossa. Sembra infatti che a nessuna delle due parti -la montanista e la imperiale- sfugga la percezione di quella realtà che l'ortodossia tende a mediare: l'incompatibilità del messaggio testamentario con l'ordine statalista, burocratico, arroccato dietro un *revival* ellenista prodotto di ceti in crisi, portatori di un'etica fondata su una razionalità astratta dall'esperienza quotidiana, utile soltanto al mantenimento di un pietrificato *status quo*.

¹²⁵ *ivi*, p. 181. Per un'analisi globale, sia dell'opera di Marco sia della risposta degli apologeti, cfr. pp. 170-197. Il periodo è cruciale nella storia dei rapporti tra Cristianesimo e Impero; superato il regno di Marco i rapporti saranno diversi, consentendo una rapida espansione sotto i Severi. L'Impero cambia, e l'ortodossia sarà pronta a cogliere l'occasione.

¹²⁶ Cfr. Atenagora, *La supplica per i Cristiani-Della resurrezione dei morti*, Testo, Trad., Introd., e note di P. Ubaldi e M. Pellegrino, Torino, S.E.I., 1947. L'esposizione si basa su schemi rigidamente razionalisti, e comporta l'attacco all'irrazionalità dei culti pagani.

¹²⁷ Eusebio, *Hist. eccl.*, cit., IV, 26, 7-V, 5, 4. Per altre notizie su Melitone e sul suo millenarismo, cfr. Giordano, cit.

¹²⁸ M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 192-193. Il proselitismo riguarda nuovamente anche le classi superiori, le quali tuttavia erano presenti già prima. Valgono sempre le antiche leggi, ma è certamente più difficile perseguire con denuncia di parte cittadini eminenti, i quali, tra l'altro, iniziano a costituire quello che Mazzarino (cit., p. 486) ha definito, parlando del tempo dei Severi, un Cristianesimo "che sa stare al mondo". Il Cristianesimo "ortodosso" inizia a mostrarsi un ottimo punto di coagulo per coloro che intuiscono che agli irreversibili mutamenti sociali si deve iniziare a dare risposte diverse da quelle dell'ideologia tradizionalista.

fase del Cristianesimo. Fermiamoci perciò ora a quanto detto, e tentiamo di inquadrare lo Gnosticismo nell'ambito del contesto appena descritto, che è quello stesso che porta alla definizione del Canone.

Le dottrine degli Gnostici, esposte nel capitolo precedente, ancorché emerse con la loro propria identità soltanto nel II secolo ad opera degli eresiologi, hanno radici antiche. Esse sono antiche nel senso che si basano, come suoi possibili sviluppi, sul Cristianesimo delle origini, e divengono "eretiche" soltanto come residuo estromesso nel corso della formazione del Canone. Un Vangelo canonico, che sembra esser molto caro agli Gnostici, che ad esso riferiscono sovente, è il *Vangelo di Giovanni*. Per conseguenza, un argomento di dibattito è stato il rapporto tra questo Vangelo e lo Gnosticismo, con riferimento a temi quali l'Adozionismo, il Docetismo, il dualismo che vede nel mondo il regno del Male, la salvezza ottenuta tramite la conoscenza. A ciò si aggiunga l'ipotizzato rapporto tra questo Vangelo e il profetismo montanista. Per conseguenza, a seconda dell'orientamento degli autori, si è tentato di sottolineare le convergenze, ovvero le divergenze, tra il testo canonico e l'eresia; convergenze e divergenze che certamente esistono, ma che, per il semplice fatto di esistere, mostrano il lontano radicamento comune di ciò che appare conflittuale nel II secolo.

Databile all'ultimo decennio del I secolo,¹²⁹ il *Vangelo di Giovanni* si rifà ad una tradizione ebraico-cristiana rimasta a contatto con la Sinagoga; considerato dal Dodd come un'opera soprattutto teologica,¹³⁰ esso mostra evidenti contatti con la teologia "neoplatonica" di Filone, al punto che avrebbe potuto esser letto in un'ottica filoniana da parte di una cultura giudaico-ellenistica.¹³¹ Alcuni suoi particolari aspetti potrebbero condurre poi ad una lettura "gnostica": per esempio il fatto che in esso la salvezza vi appaia come già realizzata con la venuta di Cristo,¹³² o l'affermazione che la Rivelazione da lui operata renda figli di Dio coloro che l'hanno ricevuta.¹³³

Come ha notato il Martini,¹³⁴ esiste certamente una distanza precisa tra Giovanni e il *Vangelo secondo Tommaso*, come anche tra Giovanni e Valentino, nonostante la presenza di influssi platonici e una visione dualista che richiama quella del Qumrân.¹³⁵ Per quanto riguarda quest'ultima, in Giovanni non è tuttavia presente la speculazione sull'*origine* del male, che caratterizza lo Gnosticismo. Ciò non toglie che nella comunità giovannea si sviluppi, subito dopo l'inizio del II secolo, un movimento gnostico che viene possibilisticamente identificato con il Docetismo combattuto da Ignazio.¹³⁶

Di questa situazione sono infatti testimonianza le lettere attribuite all'Apostolo, la cui datazione viene posta, come sempre con cautela, tra il 100 e il 110.¹³⁷ Il contenuto di queste lettere attesta chiaramente due posizioni antignostiche: la prima riguarda la confutazione di posizioni del tipo docetista/adozionista (abbiamo già notato che le due possibilità esprimono la stessa logica) ribadendo che la testimonianza offerta da Cristo non avvenne soltanto "con l'acqua" (cioè con il battesimo sul Giordano e la discesa dello Spirito Santo, capisaldi della posizione adozionista) ma anche "col sangue", cioè con l'umanità del Cristo crocifisso.¹³⁸ La seconda concerne il rifiuto di ogni teoria che postuli la possibilità della salvezza in base alla sola conoscenza, senza l'ausilio delle opere: la verità testimoniata si riconosce infatti, secondo Giovanni, in base alle azioni compiute.¹³⁹ Come si vede, vengono confutate contemporaneamente posizioni di tipo "giudaizzante" e di tipo "ellenizzante", cosa che ormai non dovrebbe più sorprenderci, poiché abbiamo già visto che le due posizioni si sovrappongono entro la cultura della diaspora come pure entro la cultura tardo-ellenista, coi suoi forti interessi per la speculazione sapienziale giudaica.¹⁴⁰ Del resto, la gnosi valentiniana struttura entro il "Neoplatonismo

¹²⁹ Secondo il Brown e il Dodd; comunque, in generale, attorno alla fine del I secolo. Per queste note ci basiamo su: R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986; C. Martini, *Introduzione* all'edizione italiana di R.E. Brown, *Giovanni*, ivi, 1979; C.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974; id, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, Un. Press, 1975; A.F. Segal, *Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figure and the Importance of Sociology for Self-Definition*, in *Jewish and Christian Self Definition*, vol III, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

¹³⁰ *L'interpretazione, etc.*, cit., p. 542.

¹³¹ ivi, p. 346.

¹³² ivi, p. 545.

¹³³ ivi, p. 351.

¹³⁴ *Introduzione*, cit.

¹³⁵ Sulla comunità "essena" del Qumrân e sui suoi scritti superstiti, che mostrano un'antropologia dualista e un marcato predestinazionismo, cfr. *Manoscritti di Qumrân*, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1971. Il radicalismo giudaico, come già accennato, ha rapporti col mondo iranico.

¹³⁶ R.E. Brown, *Le lettere, etc.*, cit., p. 123.

¹³⁷ ivi, pp. 158-159.

¹³⁸ *1 Giov.*, V, 6-8; *2 Giov.*, 7. Giovanni mette dunque in guardia dai falsi profeti: cfr. *1 Giov.*, IV, 1-5; *2 Giov.*, 10-11.

¹³⁹ *1 Giov.*, II, 9-10; III, 9-10; IV, 20-21; V, 18-19; *3 Giov.*, 11.

¹⁴⁰ Come nota lo Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, in appendice a W. Bauer, cit., p. 247, "Allerdings ist das Judenchristentum eine komplexe Größe. Es findet sich sowohl im palästinischen als auch im hellenistischen Raum, und ist mannigfachen Einflüssen unterworfen. Das hellenistische Judenchristentum stellt keine geschlossene Einheit dar, der Übergang zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum ist fließend, wie die Übernahme heidnisch-christlicher Formen durch Judenchristentum und auch die Judaisierung von Christen aus dem heidnischen Bereich zeigen; das letztere ist nicht nur für die älteste Zeit -infolge von direkten Einwirkungen der jüdischen Synagoge auf die Ausbildung des Heidenchristentums- anzunehmen, sondern auch für die spätere Zeit bezugt."

popolare¹⁴¹ una cultura quantomeno “interessata” alle speculazioni giudaiche, come si nota soprattutto, e non manca di notarlo Ireneo nel suo lungo rapporto, per quanto riguarda Marco.¹⁴²

Tornando ai nostri Gnostici “giovannei” verosimilmente localizzati ad Efeso,¹⁴³ il Brown vede in essi, rifacendosi a qualche testimonianza che troverebbe così adeguata collocazione entro uno sviluppo storico intravedibile, l’origine dell’eresia di Cerinto,¹⁴⁴ che Ireneo, lo avevamo già notato, colloca in rapporto non chiaro -ma ora più chiaro- con gli Ebioniti.¹⁴⁵

Ecco dunque delineato un processo di sviluppo storico che, da una oscillazione interpretativa del I secolo, conduce ad un fenomeno “eretico” che sembra scoppiare improvvisamente nel II secolo, seguendo una linea un po’ meno fantastica di quella eresiologica, fondata su Simon Mago.

Per comprendere come possa essere avvenuto il passaggio dal Cristianesimo di Giovanni allo Gnosticismo, il Segal¹⁴⁶ ha condotto un’analisi sulla possibile sociologia dei gruppi conviventi: i Giudei della Sinagoga, la comunità giovannea in contatto con essi, e i gruppi gnostici che si andavano costituendo. La sua opinione, che ci sembra condivisibile, è che non si debba invocare una sorta di conseguente e necessario sviluppo logico tra il pensiero di Giovanni e lo Gnosticismo susseguente, poiché questo è il risultato di uno sviluppo determinato da situazioni sociali del gruppo. Il concetto giovanneo secondo il quale il mondo è il regno di Satana, non comporta affatto la deduzione gnostica che esso sia la creazione di un dio malvagio e sia perciò irredimibile; questo passaggio è frutto dell’alienazione sociale di una comunità emarginata.

Indipendentemente dalle specifiche conclusioni cui ritiene di giungere il Segal,¹⁴⁷ ci sembra evidente che vedere nel mondo una realtà esclusivamente malvagia non possa che essere il frutto dell’emarginazione,¹⁴⁸ come in tutta la tradizione apocalittica. Non è certo un caso che l’*Apocalisse* di Giovanni sia stata scritta negli anni della persecuzione di Domiziano.

Sotto questo profilo, il *Vangelo di Giovanni* è stato messo anche in relazione con il profetismo e il millenarismo dell’esplosione montanista; ma se consideriamo quanto abbiamo già riportato, e cioè che l’opera di Giovanni è un importantissimo tentativo di sistemazione teologica, ci accorgiamo ancora una volta come il punto di coagulo per manifestazioni di pensiero eversivo, “gnostiche” o meno che siano, è proprio nel messaggio testamentario che fa emergere la diversità entro le strutture normative della società imperiale; entro una cultura cioè, ideologicamente fondata sul razionalismo classico.

Altre radici antiche dello Gnosticismo sono, come abbiamo già notato, nella dottrina di Paolo; radici destinate a far germogliare in epoche più tarde altre nuove eresie che si collegano con quelle del II secolo. L’argomento è stato oggetto di innumerevoli studi, ed è stato esaminato a fondo dalla Pagels¹⁴⁹ alla quale rinviamo. Certamente gli scritti paolini contengono almeno due argomenti “forti” per lo sviluppo di un pensiero gnostico: il rigetto della Legge dopo l’avvento di Cristo, e il concetto di “corpo spirituale” nel quale risorgere. A ciò si aggiungano altre affermazioni, come quelle in *1 Cor.*, 2, relative ad una sapienza occulta ricevuta direttamente da Dio e inaccessibile all’uomo naturale. Il *Corpus* paolino fu infatti particolarmente caro tanto ai Valentiniani quanto ai Marcioniti. Paolo fu così importante per la loro dottrina, da indurre l’ortodossia ad includerlo globalmente nel Canone onde impedire un uso strumentale delle sue lettere da parte di Marcione.¹⁵⁰ La Pagels tuttavia conclude che tanto le interpretazioni “gnostiche” quanto quelle “antignostiche” sono frutto di spirito di contesa.

Abbiamo voluto ricordare queste possibilità di sviluppi “gnostici” inerenti allo stesso Cristianesimo iniziale¹⁵¹ per sottolineare quante possibili disparità di posizioni abbiano potuto coesistere sin dall’inizio,¹⁵² al

¹⁴¹ Il problema è che, come abbiamo già segnalato, il “Neoplatonismo” ha verosimilmente origine nella religiosità del mondo ellenistico-orientale; sul piano “colto” il suo primo esponente è da considerarsi l’ebreo Filone, e ciò che nella tradizione filosofica si chiama più propriamente Neoplatonismo, cioè il pensiero che si apre con Plotino, non è che l’organizzazione da lui tentata di quel pensiero entro le strutture del razionalismo greco: per quel che era possibile!

¹⁴² *Adv. Hær.*, I, 21, 3. L’esegesi valentiniana delle scritture minuziosamente descritta da Ireneo, è quella dell’esoterismo giudaico.

¹⁴³ R.E. Brown, *Le lettere, etc.*, cit., pp. 158-161.

¹⁴⁴ *ivi*, in Appendice II, pp. 1033-1040.

¹⁴⁵ *Adv. Hær.*, I, 26, 2.

¹⁴⁶ *cit.*

¹⁴⁷ La conclusione del Segal è che il gruppo in questione reagisce all’esclusione dalla Sinagoga con l’antisemitismo del mito in base al quale Yahwè è il malvagio creatore.

¹⁴⁸ Come abbiamo sempre avvertito, allorché parliamo di emarginazione non ci riferiamo a forme di emarginazione economica, ma a forme di pensiero emarginato, cioè dissonanti dall’ideologia egemone. La cosa non è astrattamente “culturale” come potrebbe sembrare, perché i portatori di “alterità” finiscono necessariamente “perseguitati” -con il supplizio in determinate circostanze, con altre forme di esclusione sociale in tempi meno cruenti- e quindi l’alterità culturale è una vicenda dai risvolti molto “concreti”. Sul concetto di alienazione come risultato della diversità, cfr. J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliff, Prentice Hall, 1975, p. 95 sgg.

¹⁴⁹ *The Gnostic Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.

¹⁵⁰ Knox, *cit.*, p. 36. Sul ruolo del corpo paolino in Marcione rinviamo alla bibliografia già citata nel trattare del Marcionismo. Parte del materiale -le Pastorali, le lettere agli Efesini, ai Colossesi e agli Ebrei- è tuttavia riconosciuto dalla critica come deutero-paolino.

¹⁵¹ Non entriamo qui nel discorso sulle “origini” dello Gnosticismo, che ha suscitato una letteratura vastissima dopo il Convegno di Messina del 1966. Qualche breve cenno si trova ne *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 76-93. Gli elementi dottrinali che confluiscono nello Gnosticismo sono molti, di origine giudaica e orientale entro una cultura ellenistica; è tuttavia un fatto che lo Gnosticismo nasce soltanto per l’impatto del Cristianesimo entro tale cultura. *Storicamente* lo Gnosticismo viene interpretato nel presente studio come *momento dialettico della formazione dell’ortodossia*, come abbiamo voluto chiarire nella n. 56 al precedente capitolo. Segnaliamo tuttavia che si deve al Bianchi l’insistenza ben motivata su un elemento della cultura ellenistica quale possibile mito di riferimento. Il Bianchi si riferisce al mito orfico di Dioniso divorato dai Titani, dalle cui ceneri fu creata la stirpe umana, onde l’uomo ha in sé una scintilla divina; è significativo però che questo particolare della scintilla divina rappresenti un elemento del mito citato soltanto da Olimpodoro, autore del VI secolo che ha quindi conosciuto il fenomeno

punto che le susseguenti “eresie” rappresentano un fatto ineludibile¹⁵³ al momento della fissazione dell’ortodossia; quando cioè, venuta meno la tradizione orale e la generazione di coloro che avevano avuto (o così si riteneva) contatti diretti o indiretti con gli Apostoli, fu necessario fissare una dottrina scritta per contenere ogni possibile atteggiamento esegetico “deviante” nei confronti delle testimonianze, ed evitare la frantumazione istituzionale.

Ciò premesso appaiono non casuali le concomitanze di tempo tra “comparsa” dello Gnosticismo (dal 110 al 150 circa) formazione dell’ortodossia tra Ignazio e Ireneo, e formazione del Canone (seconda metà del II secolo); e non casuale la coincidenza di tutto ciò con la crisi delle strutture sociali ed economiche (cui seguirà la crisi di quelle politiche) dell’Impero dei Flavi e degli Antonini.

Per quanto concerne quest’ultima coincidenza che già affrontammo precedentemente con argomenti sui quali non torniamo,¹⁵⁴ e che costituisce oggetto d’indagine per molta letteratura sociologica, riteniamo sia sempre utile, nonostante sia trascorso quasi un secolo, ricordare le linee generali dell’intuizione di Max Weber. Anche se il tono delle sue parole non può più essere sottoscritto, e se il campo di conoscenza del fenomeno, dopo Nag Hammadi, è radicalmente mutato, resta a nostro avviso importante il collegamento da lui operato tra religiosità “gnostica” ed espressione di disagio sociale.

Nel suo lungo capitolo dedicato alla sociologia della religione,¹⁵⁵ egli affronta il tema che ci interessa in contrapposizione all’etica confuciana, etica di una classe di alti burocrati in fase di larga affermazione, per la quale le massime virtù sono costituite dal rispetto dello *status quo* e delle gerarchie. Il linguaggio e il sottinteso giudizio del Weber nei confronti degli Gnostici di tutti i tempi, non sono, per verità, molto lusinghieri, perché il tempo in cui egli scriveva e l’etica che gli stava a cuore era quella vincente della borghesia industriale e del Protestantismo. Tuttavia sembrano interessanti, al di là dei giudizi, i punti che egli intende sottolineare.

Egli pone infatti al centro della sua indagine tutti quei piccoli intellettuali che costituiscono il termine estremo di passaggio tra le grandi strutture burocratiche dello Stato e la situazione proletaria,¹⁵⁶ o coloro ai quali la cultura ha fornito soltanto la possibilità di esercitare professioni al limite del picaresco,¹⁵⁷ ma fa anche riferimento a tutti coloro che ebbero una formazione intellettuale privilegiata, tipica dei ceti *lato sensu* benestanti, che tuttavia si trovano, per circostanze storiche, a non avere più alcun peso sociale.¹⁵⁸ Per conseguenza diviene vitale, per tutti costoro, dare un “senso” al mondo con nuovi schemi intellettuali: la cultura alla quale erano stati educati diviene infatti insensata in rapporto al loro fallimento sociale che li colloca fuori di ogni contesto. Non solo: il conflitto tra aspettative e realtà provoca la “fuga dal mondo”,¹⁵⁹ così come lo scarto tra promesse divine e realtà aveva provocato la riflessione sulla natura del mondo caratteristica dell’ebraismo.¹⁶⁰ Egli invoca, coerentemente, alla radice dello Gnosticismo, tanto gli scribi del mondo ebraico, quanto la cultura neoplatonica, orfica, dell’ellenismo.¹⁶¹ Questa cultura si infiltrerebbe, come corpo estraneo, in un Cristianesimo che gli vede originariamente antintellettualistico, estraneo perciò alla logica di scribi ebrei e filosofi ellenisti.¹⁶²

Ci sembra appena il caso di sottolineare, chiudendo questo cenno, che al pensiero del Weber è del tutto estranea la concreta incidenza storica della dimensione utopica; del resto egli è fautore di un razionalismo economico la cui irrazionalità può esser meglio apprezzata soltanto ora, a distanza di quasi un secolo.¹⁶³

Più interessante è cogliere quanto di significativo vi è in questa sintesi, perché essa trova riscontro in alcune situazioni sociali che maturano nel II secolo, che è certamente secolo di contrasti per la mobilità sociale che mette in atto. In esso infatti, da un lato viene messa in essere un’economia di intervento statale che promuove l’inserimento, l’acculturazione e il relativo benessere di ceti piccolo-borghesi provinciali e italici, o

gnostico. Il mito orfico dell’anima straniera in questo mondo è costantemente attestato dalle lamine orfiche, che venivano poste accanto al defunto. Cfr. U. Bianchi, *L’orphisme a existé*, Mel. etc. H.C. Puech, cit; G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, p. 286 per quanto riguarda Olimpodoro; M. Detienne, *Les chemins de la déviance*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Conv. di Taranto 1974, Napoli, Arte Tipografica, 1975, per quanto riguarda lo sfondo sociale dell’Orfismo. Brevi cenni generali ne *Il mito e l’uomo*, cit., pp. 157-159.

¹⁵² Senza necessariamente ripercorrere l’ormai datato testo del Bauer, quella sua intuizione è ormai accettata e, del resto, abbastanza ovvia. Ogni ortodossia non può che essere il risultato di un processo di scelta e di rifiuto.

¹⁵³ Gager, cit., p. 79.

¹⁵⁴ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 117-140.

¹⁵⁵ M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Comunità, 1974, vol. I, pp. 411-617.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 506; egli parla di piccoli funzionari con piccoli benefici al limite del minimo vitale, ma facenti parte della cultura generale del ceto, che include i vertici.

¹⁵⁷ *ivi*, con parole poco lusinghiere: “menestrelli”, “maestri elementari di ogni specie”, “dicatori, recitatori, narratori” etc.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 503.

¹⁵⁹ *ivi*, p. 505.

¹⁶⁰ *ivi*, p. 497.

¹⁶¹ *ivi*, p. 508 e 502.

¹⁶² *ivi*, pp. 509-510. Il Weber ignora completamente, dato il tempo nel quale scrive ma soprattutto stante la sua ideologia, il legame del Cristianesimo originario con i movimenti utopisti e rivoluzionari come quello del Qumrân, e il persistere di tale utopismo nel Cristianesimo contadino mediorientale. Non fa alcun cenno al Donatismo o ai moti contadini dell’Occidente (*Bacaudæ*).

¹⁶³ Ricordiamo soltanto, a p. 506, il tono sprezzante con il quale egli si riferisce all’utopismo del quale erano portatori anarchici e socialisti, espressione dei primi tentativi di acculturazione dei ceti subalterni nel XIX secolo; Weber li disprezza anche come “autodidatti”. È interessante notare, come abbiamo già fatto ne *La Gnosi, etc.*, cit. p. 135 sgg. che questo fenomeno sociale ha, in occidente, anche conseguenze cliniche. Le anamnesi degli psichiatri del XIX secolo parlano chiaro (cfr. J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Torino, Einaudi, 1980, p. 83): i proletari autodidatti e le ragazze che pensano di inserirsi col lavoro nella società, non avendo un retroterra culturale adeguato, tentano di dare un senso alle proprie esperienze con un pensiero “folle”.

di individui che non hanno altro che la propria cultura come strumento di affermazione sociale; d'altra parte, per le leggi stesse di una società che è competitiva e che comunque non può gravare i propri costi, oltre un certo limite, sui ceti benestanti che la sostengono, si creano irresolubili contraddizioni tra l'ideologia e la realtà.

Da queste affermazioni generali si ricava certamente molto poco, e l'importanza di conoscer meglio il rapporto tra Gnosticismo e situazione sociale fu perciò enfatizzata sin dal Convegno di Messina del 1966. È doveroso constatare che a trent'anni di distanza e nonostante i molti articoli apparsi, le cose non sono molto più chiare. È possibile che questa difficoltà ad inquadrare meglio gli aspetti sociologici dello Gnosticismo sia da attribuirsi, oltre alla palese insufficienza dei dati, anche all'inveterata abitudine, passivamente ereditata dagli eresiologi, di considerare lo Gnosticismo una "eresia". Certamente il problema di fondo, da tutti sottolineato, resta sempre quello dell'emarginazione, da non intendersi però come emarginazione economica, bensì culturale e sociale, nel senso di una invalicabile lontananza dai gangli decisionali della società,¹⁶⁴ e comunque di una deprivazione *relativa*, nel senso di non-corrispondenza tra realtà e aspettative.¹⁶⁵

Il punto fondamentale resta però la nostra scarsa conoscenza del Cristianesimo primitivo, che singolarmente coincide con la mancanza di significative notizie relative ad uno "Gnosticismo" del I secolo. A questo punto restano molto dubbie le affermazioni come quelle del Pokorný che, vedendo tra l'altro negli Gnostici l'espressione di un corpo sostanzialmente estraneo al Cristianesimo, sostiene che la differenza è costituita dalla tendenza alla socialità di quest'ultimo;¹⁶⁶ sono dubbie perché danno per originarie differenze che possono viceversa essere -ammesso che siano esistite- conseguenze di eventi.

Il Green¹⁶⁷ pur sottolineando il ruolo degli intellettuali emarginati espressi dalla cultura ellenistica nell'Impero romano, nel rifarsi al problema e alle tesi del Bauer, ritiene che la sociologia dello Gnosticismo andrebbe vista nell'ottica di una sociologia del Cristianesimo originario. Restano peculiari dello Gnosticismo tanto l'individualismo quanto il rifiuto del controllo sociale, maturati nell'ambito di problemi propri della società cittadina.

In effetti il Cristianesimo che poi è andato evolvendo nell'ortodossia della Grande Chiesa, è una religione cittadina sin dall'inizio -né diversamente stanno le cose per una religione a forte componente intellettuale quale è lo Gnosticismo. Ora, nell'ambito di questo comune scenario, la comunità cristiana iniziale sembrerebbe formata da *leaders* dotati di ascendente culturale, e da seguaci di estrazione popolare che si muovono al di fuori delle strutture di potere cui sono estranei.¹⁶⁸ Per conseguenza la visione gnostica, con la sua attesa di una salvezza dislocata nel futuro e fuori di questo mondo, potrebbe rappresentare (il Kippenberg fornisce schemi convincenti) una variazione dell'apocalitticismo giudaico e cristiano, che si confrontano molto bene con tale visione. Il risultato interessante di questo diverso approccio è che lo "Gnosticismo", la cui realtà non appare in modo significativo nel I secolo, potrebbe rappresentare non già un'eresia posteriore ma, al contrario, uno dei modi iniziali di intendere il messaggio di Cristo. Come vedremo tra breve, questa possibilità può trasparire anche da altri indizi.

L'evoluzione sociale che inizia nel II secolo per concludersi nel III, potrebbe rivestire un ruolo significativo nell'emergere dello Gnosticismo come alternativa da mettere al bando; qualche osservazione in tal senso può essere ragionevolmente formulata. Prendiamo spunto da un'osservazione del Grant.¹⁶⁹ Nel trattare una vicenda esposta da Tertulliano relativa alla moglie di un governatore che era cristiana, egli commenta: "We never heard of Gnostic wives of Governors".¹⁷⁰

Questo è un punto molto importante. Benché Valentino e Marcione fossero mercanti assai benestanti, è singolare che tra le figure di Gnostici non si rinvengano mai personaggi legati al potere o espressione della classe dirigente, vale a dire alti burocrati o esponenti dell'aristocrazia. Non così tra i Cristiani: benché queste figure non siano frequenti e il Cristianesimo sia interclassista -e quindi già originariamente almeno in parte popolare- tuttavia ci è noto che una sua penetrazione dei ceti alti ebbe luogo, sia pure in forma assai modesta, sin dal suo esordio in Roma. L'alternativa gnostica, sia essa giudaizzante o ellenizzante, appare allora nella luce di un'alternativa "popolare"; piccolo-borghese e intellettualistica nella sua lettura, ma anche radicale nel suo atteggiamento sociale. Sotto il suo primo aspetto essa può anche cozzare con il chiaro antintellettualismo del messaggio testamentario, ma sotto il secondo, è difficile dire che essa lo fraintenda: perlomeno ne mantiene quel radicalismo che in esso è innegabile, e che l'ortodossia si adopera a smussare.

Si può allora considerare la possibilità che gli eventi del II secolo abbiano influito nella brusca separazione tra ortodossia e Gnosticismo lungo tre direttrici. In primo luogo attraverso le persecuzioni e la loro motivazione ufficiale: gli apologeti faranno di tutto per separare il lealismo "ortodosso" dalle frange le cui dottrine potevano far sospettare un atteggiamento critico verso la normativa. Questo vale a maggior ragione per

¹⁶⁴ Ad esempio nel caso delle comunità giudaiche alessandrine, studiate da H.A. Green, *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985.

¹⁶⁵ Gager, cit., p. 27.

¹⁶⁶ P. Pokorný, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, Gnosis und neues Testament, cit., che a p. 84 afferma. "Es scheint so zu sein, daß der wahre Gegensatz der Gnosis nicht die Orthodoxie, sondern vor allem die Sozialität des christlichen Glaubens war." (corsivi suoi)

¹⁶⁷ H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, V.Ch. 31, 1977.

¹⁶⁸ H.G. Kippenberg, cit., che si rifà anche agli studi sociologici del Theissen (cit.).

¹⁶⁹ R.M. Grant, *Early Christians and Gnostics*, The New Testament and Gnosis, cit.

¹⁷⁰ *ivi*, p. 178.

la presa di distanza dal pur "ortodosso" movimento profetico e millenarista dei Montanisti.¹⁷¹ Millenarismo e Gnosticismo non sono poi così diversi sul piano della critica sociale: anche se nello Gnosticismo è ben noto quell'atteggiamento definito "fuga dal mondo", tale "fuga" non deve divenire un cliché. Marcioniti e Carpocraziani, più che fuggitivi sembrano infatti portatori di una durissima critica sociale.

In secondo luogo gli eventi potrebbero aver influito attraverso la crisi della piccola borghesia, che enfatizza verosimilmente, secondo l'analisi sociologica, la ricerca individuale della salvezza nel ritiro dal mondo e l'introversione, onde la salvezza è ora ricercata nel raggiungimento della propria interiore realtà, della scintilla divina degli gnostici, del Sé nel moderno linguaggio junghiano. Si potrebbe considerare tutto ciò anche sotto l'aspetto di una crisi storica che incide negativamente, almeno per i portatori di una qualche forma di conservazione culturale, sulla possibilità di salvare il senso della propria esistenza operando nel mondo. Sono infatti proprio gli strumenti del mondo, quelli che il mondo usa per sopravvivere come società organizzata, a non esser più credibili. In altre parole un mondo migliore non può esserci, perché gli stessi mezzi necessari al cambiamento sono di per sé malvagi. Questa è una forma d'impotenza radicale, conseguenza dello scontro tra realtà e aspettative, che si esprime nella percezione dell'incompatibilità tra fini e mezzi.

In terzo luogo gli eventi potrebbero aver influito attraverso la radicalizzazione della lotta sociale e la crescente divaricazione economica. Un fenomeno di questo tipo tende a favorire, sul piano dei risultati, chiunque sia portatore di una cultura fortemente realistica quale è quella dei ceti dirigenti, che non confondono mai tra schema ideologico (rigido e strumentale) e mobile realtà. Qui c'è da domandarsi qual'è stato il ruolo, entro una comunità compatta e socialmente trasversale come quella cristiana, di quei *leaders* socialmente ed economicamente eminenti, portatori di una cultura di classe dirigente, nel formare e dirigere il comportamento della comunità in generale. C'è anche da domandarsi se, in un'epoca di incipienti difficoltà ma, tutto sommato, economicamente prospera e foriera di ulteriori miglioramenti per i più abili, l'odio popolare contro i Cristiani non sia l'odio sociale di chi confronta la propria crisi con la crescita del vicino, più abile nel capire le situazioni.¹⁷²

Questa capacità organizzativa del Cristianesimo è messa in luce dal Meeks,¹⁷³ che non manca di sottolineare l'importanza dei "patroni" sin dagli inizi; queste figure di alta estrazione sociale si impegnarono poi in modo sempre più diretto iniziando ad accedere al soglio episcopale a partire dal III secolo.¹⁷⁴ Del resto, come sappiamo da Eusebio,¹⁷⁵ al tempo di Commodo si convertirono al Cristianesimo molte persone ricche per famiglia, e Marcia, la concubina di Commodo, era cristiana (o simpatizzante) secondo Ippolito.¹⁷⁶

Nel II secolo dunque, la divisione tra ortodossia e Gnosticismo ha due motivi diversi e concomitanti per apparire improvvisamente allo scoperto: l'esigenza della Chiesa di istituzionalizzarsi nella società, e la frattura sociale che mette in crisi la piccola borghesia entro l'Impero, e che si riflette nel radicalismo di una visione "gnostica" minoritaria nell'ambito della comunità cristiana.

Certo è che, allorché Ireneo agita lo spauracchio gnostico e Origene lo ridicolizza, c'è da domandarsi se l'uno, l'altro, o entrambi, non esagerino il quadro, in direzioni opposte, per motivi strumentali; ovvero se, in pochi decenni, la grande fiammata abbia perso la propria forza a causa della rapida evoluzione sociale. Senza sottovalutare la prima ipotesi, la seconda sembra da prendersi sul serio. Il Cristianesimo del III secolo, nella sua versione "ortodossa", è una realtà ormai socialmente vincente che, nonostante le persecuzioni, ha già spiccato il volo. Si può anzi dire con verosimiglianza, che il Cristianesimo è perseguitato perché rappresenta ormai un pericolo tangibile per quella parte della società che si arrocca nella conservazione.

Del resto la capacità organizzativa del Cristianesimo, che al passaggio tra il II e il III secolo risulta impegnato in un attivo movimento bancario, è attestata da eventi storici molto noti sui quali non ci soffermiamo.¹⁷⁷ Il cambiamento di situazione si riflette nell'opera di Clemente Alessandrino, il quale, all'inizio

¹⁷¹ Il Gager, cit., sottolinea il momento storico difficile delle persecuzioni per spiegare la diversa risposta che l'ortodossia dette al Montanismo alla fine del II secolo, ovvero al monachesimo nel IV. Questo confronto è tutt'altro che improprio se si considera che nel monachesimo, nonostante tutte le distinzioni che si son tracciate, a partire da Clemente Alessandrino, tra asceti gnostici e asceti monastici, la componente di rifiuto della società è sempre stata forte. Sul piano dottrinale inoltre, fu forte la vicinanza del monachesimo a temi "gnostici" o comunque non ortodossi, come l'origenismo. Cfr. A. Guillaumont, *Gnose et monachisme*, *Gnosticisme et monde hellénistique*, cit.; dello stesso, l'importante studio sull'origenismo ed Evagrio: *Les képhalaia gnostica d'Evagre le pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et les syriens*, Paris, Seuil, 1962. G. Stroumsa, *Ascèse et Gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R. Th., 81, 1961, tende a porre paletti e rigide demarcazioni tra i due fenomeni. In realtà, la lettura degli *Apophthegmata Patrum* (M.P.G. 65) è molto varia, e la visione apocalittica della storia è di lunga durata anche nell'ortodossia: cfr. P. Fredriksen, *Apocalypse and Redemption in Early Christianity from John of Patmos and Augustine of Hippo*, V.Ch. 45, 1991. Il Gager, cit., fa comunque due significative affermazioni allorché vede nel Montanismo il ritorno all'entusiasmo carismatico degli inizi (p. 74) e nella "eresia" in generale il ricollegamento a opinioni "of unquestioned antiquity" (p. 78) con riferimento all'arcaicità della dottrina giudaizzante.

¹⁷² Il Brown, *The Making, etc.*, cit., p. 31 sgg., sostiene che la crisi del III secolo non rappresenta il collasso di una società in crisi economica, ma la sua esplosione come punto d'arrivo d'una cultura della competizione, che distrugge il tessuto sociale intermedio disaggregandolo in nuovi ricchi (sempre più ricchi) e nuovi poveri (sempre più poveri). Secondo il Brown (p. 34) il passaggio dal II al IV secolo non è un passaggio dal benessere alle ristrettezze, ma un passaggio da una società basata sull'equilibrio ad una basata sull'ambizione; dal "modello di parità" al rapporto dominio/dipendenza (pp. 38-47). Nel III secolo vennero meno infatti le strutture che mediavano la disparità sociale (p. 47).

¹⁷³ *Il Cristianesimo, etc.*, cit., p. 309 sgg.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 312.

¹⁷⁵ *Hist. Eccl.*, V, 21, 1.

¹⁷⁶ *El.*, IX, 12, 10. La notizia è nel racconto delle famose vicende di Callisto.

¹⁷⁷ Facciamo riferimento alla nota vicenda di Papa Callisto, per la quale cfr. Mazzarino, cit., p. 452 sgg. L'esposizione del Mazzarino è criticata da R.M. Grant, *Early Christian Banking*, S.P. XV, cit., sia per alcuni aspetti minori (il tasso d'interesse) sia nelle conclusioni relative

del III secolo, afferma che la felicità della futura salvezza non è appannaggio soltanto dei poveri, degli angariati e dei perseguitati: anche i ricchi hanno diritto al Paradiso.¹⁷⁸ Il Cristianesimo, nella sua versione “ortodossa”, non è già più un’attesa apocalittica.¹⁷⁹

Negli anni che abbiamo esaminato, e precisamente tra quelli nei quali scrive Giustino e quelli in cui scrive Ireneo, si assiste ad un fenomeno nuovo che procede di pari passo con la creazione dell’eresia: la formazione del Canone. Questi termini cronologici posti dallo Harnack sono sostanzialmente sicuri e comunemente accettati, basandosi sui rinvii dottrinali e sulle citazioni scritturali dei Padri: sino a Giustino non v’è riferimento ai quattro canonici come fondamento dottrinale, mentre ciò avviene a partire da Ireneo.

Naturalmente i singoli vangeli e gli altri documenti canonici sono più antichi di tale data, ma una notevole incertezza grava sia sulle date di composizione, sia sul loro testo iniziale, sia sui rapporti di reciproco rinvio e di rinvio ad altre fonti scritte più antiche, dalle quali, a loro volta, essi avrebbero avuto origine; sia, infine, sui veri autori dei testi che vanno sotto i noti nomi.¹⁸⁰

Il Koester¹⁸¹ ha sottolineato che il parallelismo dei due fenomeni (delimitazione della “eresia” e formazione del Canone) implica la necessità di un atteggiamento critico: infatti, se, come è giusto ritenere dopo l’opera del Bauer, l’ortodossia non è una realtà “iniziale”, non lo è neppure il Canone. Il Koester ha messo in luce al riguardo, quanto pregiudizio si nasconde - e neppure tanto bene- dietro il modo in cui si giudica della materia degli “apocrifi” (inintelligibile, volgare, grottesca, chiaramente falsa, esoterismo per iniziati, etc.).¹⁸² Ci sembra sia il caso di sottolineare a nostra volta, che tutto ciò ricalca i modi e le forme della polemica di Ireneo, la cui strumentalità e la cui totale assenza di ermeneutica abbiamo già messo in luce. Posta infatti l’esistenza, *more socratico*, di una sola Ragione, le “ragioni” altrui divengono follia. Ugualmente, una volta considerata l’eresia come una tarda falsificazione dell’ortodossia, l’apocrifo diviene una tarda falsificazione del canonico.

Se però si parte, come sembra più ragionevole, dalla pluralità delle ragioni, e se si dà un senso pieno, come vuole il Robinson, “delle vedute esistenziali che erano proprie degli uomini di una determinata epoca”,¹⁸³ si deve riflettere col Koester che vi furono almeno tre diversi modi di intendere la figura di Gesù portatore di futura salvezza: secondo l’aspettativa apocalittica, come il Risorto che vince sull’ingiustizia; secondo la tradizionale speculazione giudaica, come inviato e incarnazione della Sapienza; secondo la cultura ellenistica, come manifestazione di poteri divini insiti nell’uomo.¹⁸⁴ Da questi diversi modi iniziali di intendere il messaggio di Cristo nascerà quella parte di speculazione e di fede che verrà poi espunta come “gnostica”, ma che pure fa parte del patrimonio globale iniziale del Cristianesimo, e che ha lasciato le sue tracce. Non per nulla è molto verosimile che l’avvio alla rapida creazione del Canone sia stata la risposta all’iniziativa di

all’esistenza di una economia bancaria dei Cristiani. Se il Mazzarino deve avanzare necessariamente delle ipotesi, il Grant, col suo attestarsi sul solo episodio segnalato, sembra riduttivo. La realtà è che da questo momento la comunità cristiana è ben attestata tra coloro “che sanno vivere” (tanto per usare un’espressione colorita ma ben meditata del Mazzarino, p. 486).

¹⁷⁸ Clemens Alessandrinus, *Quis dives salvetur*, G.C.S. 3. Bd., hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin, Akademie, 1970.

¹⁷⁹ Afferma Meeks, *Il Cristianesimo*, cit., p. 315: “Il Cristianesimo intese, sin dal principio, presentarsi in antitesi a “questo mondo”. Nello stesso tempo mostrò una notevole diversificazione e facilità di adattarsi ai modi e alle forme del mondo romano, cosicché la cultura romana che sarebbe emersa in età tardo-antica finì per recare più l’eredità genetica della sua ascendenza “pagana” che quella delle mutazioni cristiane.” Ora, l’antitesi a “questo mondo” è esattamente quella innegabile componente utopica degli inizi che resta in eredità agli “Gnostici” per un inevitabile processo di dialettica interna. Entrato nel mondo ellenistico-romano come alterità, il Cristianesimo conquista questo mondo dall’interno dislocandone ma poi rifondandone la cultura, come nota, ivi di seguito, il Meeks: “Ciò non toglie che vi fu uno spostamento culturale, se pure non improvviso, di grande ampiezza. *Il Cristianesimo giocò un ruolo significativo nella rifondazione della cultura greco-romana* (corsivo nostro) anche se è difficile definire tale ruolo con precisione.” Questa affermazione del Meeks, che condividiamo, è importante per il seguito della nostra vicenda: le emergenze che tratteremo, da Bisanzio all’occidente post-rinascimentale e moderno, rappresentano il ritorno dei nodi lasciati irrisolti da questa “rifondazione” che celebrerà un effimero trionfo col Rinascimento. Lo “Antirinascimento” (per usare un termine adottato dal Battisti), che convive col Rinascimento stesso, e la spiritualità riformata, stanno a testimoniare quanto innaturale sia il connubio.

¹⁸⁰ Non ci addentriamo in tema altamente specialistico che esula dalla competenza di queste note. Segnaliamo soltanto che le date presumibili di composizione sono il sesto decennio per Luca (secondo altri, viceversa, Luca dipenderebbe da Marco) e il settimo-ottavo decennio per Marco e Matteo. Per Giovanni la datazione scende all’ultimo decennio del primo secolo. All’origine dovrebbero esservi tre distinte tradizioni che si compongono variamente: una relativa ai detti di Gesù, una relativa alla memoria dei suoi miracoli, ed una relativa al suo martirio. Siamo evidentemente nel campo delle ipotesi, ma ciò consente di render conto anche di alcuni vangeli “apocrifi”, la cui alta antichità si può evincere dai rapporti con i “canonici”. Questi apocrifi fanno riferimento ad un solo elemento della tradizione: alla sola Passione il *Vangelo di Pietro*, ai soli detti il *Vangelo secondo Tommaso*. Esistono inoltre tracce - il noto papiro Egerton 2 pubblicato nel 1935- di almeno un vangelo del tutto ignoto, indipendente dai canonici ma con molti punti di contatto con essi, di alta antichità: la stesura del documento non va oltre il secondo decennio del II secolo. Per una minima presa di contatto, segnaliamo innanzitutto il testo generale di H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, London, SCM Press - Philadelphia, Trinity Press Int., 1990, e, dello stesso autore, gli altri testi indicati in Bibliografia; di J.M. Robinson egualmente i testi indicati in Bibliografia sotto la relativa voce; ed inoltre R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, N. York, Harpers & Brothers, 1961; S.G.F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel*, N.T.S. VII, 1960-61; H.K. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark’s Gospel*, London, SCM Press, 1977; A. Mehat, *Les écrits de Luc et les événements de 70. Problèmes de datation*, R.H.R. 119, 1992.

¹⁸¹ *Ancient Christian Gospels*, cit.

¹⁸² ivi, p. 43 sgg.

¹⁸³ J.M. Robinson, *Kérygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977, p. 116; id, *A New Quest of Historical Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1983. Il Robinson sottolinea il superamento dello storicismo hegeliano nell’ottica esistenzialista, nella quale egli trova affinità con l’impegno cristiano nella vita. In luogo di ricercare un metafisico “Gesù storico” egli si rivolge quindi alla comprensione del suo messaggio: è abbastanza evidente però che non esiste “messaggio” se non entro gli schemi in cui esso viene inteso, e la radice di questi schemi è culturale ed esistenziale.

¹⁸⁴ H. Koester, *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, in J.M. Robinson - H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

Marcione, che aveva per primo ritenuto di raccogliere un corpo di scritti ritenuti “veri” da lui, costituito da una particolare versione del *Vangelo di Luca* e del *corpus* paolino.¹⁸⁵

Prima di procedere vogliamo però sottolineare ancora una volta che le interpretazioni che vengono espunte sono quelle che introducono a inquietanti nuove visioni del rapporto tra la sacralità dell’individuo e la normativa sociale, le singole ragioni e la Ragione del dominio.

Come abbiamo già sottolineato, tra gli “apocrifi” di alta età (prima metà del II secolo) v’è quello noto come *Vangelo secondo Tommaso*, che mostra di ricollegarsi in modo indipendente dai canonici ad un’antica fonte, quella ipotizzata relativa ai detti sapienziali di Gesù, nota come “Q” (Q = *Quelle*). Il *Vangelo secondo Tommaso* ha rappresentato un fatto nuovo e recente negli studi sul Cristianesimo antico, essendo stato conosciuto soltanto grazie al ritrovamento di Nag Hammadi, ed ha dato subito luogo ad una vastissima bibliografia. Rinvenuto nella versione copta, ha permesso tra l’altro di riconoscere come frammenti della sua versione greca numerose testimonianze papiracee note da tempo.¹⁸⁶

È bene ricordare che “Tommaso” non è il noto apostolo, ma il nostro modo di tradurre, seguendo il greco Thomas, la parola aramaica *tôma*, che significa “gemello”. Chi scrive è dunque un certo Giuda, detto Thomas, cioè il “gemello” -gemello di Gesù- che tale è perché depositario della parola segreta.¹⁸⁷ Questo vangelo rappresenta una radicale alternativa nel modo di intendere il messaggio di Cristo; radicale perché ne emerge un messaggio totalmente destoricizzato -astratto cioè dal contesto della testimonianza esistenziale di Gesù- che si presenta come espressione di una saggezza eterna, esoterica nel senso più alto della parola,¹⁸⁸ valida per tutti i tempi e in tutti i luoghi, ma perseguibile soltanto a titolo strettamente individuale. Questo suo rivolgersi all’individuo antropologicamente considerato nei suoi eterni problemi esistenziali -l’eterna dialettica tra l’esperienza individuale dell’esistere e le ideologie che consentono la costruzione sociale tramite la normativa- è ciò che rende universale il messaggio trasmesso da “Tommaso”.

La salvezza, secondo Tommaso, non è un evento futuro, oggetto di un’attesa, ma è una realtà già accaduta tramite la Rivelazione portata da Cristo: un nuovo modo di intendere se stessi, la propria realtà più segreta, il proprio ruolo individuale nell’economia dell’esistenza.

Sin dal Convegno di Messina,¹⁸⁹ si è molto insistito sul carattere distintivo dello Gnosticismo, che consiste nell’identità del conoscente (lo Gnostico, come portatore della scintilla divina); del conosciuto (la scintilla stessa); e del mezzo di conoscenza (la divinità della scintilla che, *in quanto tale*, consente di conoscere). Ciò dipende, come abbiamo già detto, dal processo antropogonico che identifica la realtà interiore dello Gnostico con la stessa sostanza divina.¹⁹⁰ A noi sembra tuttavia che, al di là della non discussa correttezza di queste affermazioni, la lettura di un documento come il *Vangelo secondo Tommaso* consenta delle considerazioni più vaste e certamente di maggior interesse, nell’eterna battaglia utopica condotta dall’uomo alla ricerca di realizzare le proprie potenzialità. Il tema fondamentale di questo vangelo è infatti un’indicazione esistenziale di alto valore, ancorché opinabile come tutte le indicazioni. La salvezza, sembra dire Gesù per bocca del “gemello” Giuda, consiste soltanto nel comprendere la propria più profonda realtà perseguendone l’esplicazione, *in questo mondo ma indipendentemente dal mondo*, che di per sé non potrà mai offrire salvezza alcuna. Adeguarsi alla propria natura, seguire la propria legge interiore, proclamarla, e ignorare ogni ideologia: è questa una fuga dal mondo? o non è forse un impegno esistenziale?¹⁹¹

Ci sia consentito sospendere ogni giudizio e rinviare alla meditazione del testo; vogliamo però sottolineare che da troppo tempo la nostra cultura “giudica” -e questo vale contro gli Gnostici- con il velo pregiudiziale di un’epoca abituata a condannare come “fuga” e “deresponsabilizzazione” ogni rifiuto di identificarsi con un’ideologia e con i suoi fini materiali immediati.¹⁹² Tornando a noi, vorremmo dire che ci sembra vi sia del “cristiano” anche nello “gnostico” Tommaso.

¹⁸⁵ Cfr. la bibliografia già citata su Marcione; al riguardo val la pena di notare due cose. Per quanto riguarda il Vangelo di Luca, mutilato ad arbitrio di Marcione secondo gli eresiologi, è difficile stabilire il rapporto dei testi noti con possibili precedenti “protovangeli”. Per quanto riguarda invece il *corpus* paolino è certo che quello canonico include anche testi deutero-paolini, che sono di impronta antignostica. La costituzione del Canone manifesterebbe quindi, almeno per quanto riguarda questo aspetto, un’evidente manovra antignostica.

¹⁸⁶ Cfr. H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, cit., p. 75 sgg. Sull’antichità del *Vangelo secondo Tommaso* si son pronunciati numerosi autori che ne hanno mostrato l’indipendenza dai canonici; tra quelli citati in precedenza ricordiamo J.M. Robinson, G. Quispel, più recentemente A.D. De Conick, *The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90*, V.Ch. 44, 1990. Sulla crescente importanza attribuita alla fonte “Q”, cfr. F. Neyrink, *Q, from Source to Gospel*, E.T.L., 71, 4, 1995.

¹⁸⁷ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit. pp. 351-372, Per il testo italiano, cfr. *ivi*, pp. 329-343.

¹⁸⁸ L’attributo “esoterico” è usualmente circondato da un alone di sospetto; il termine è usato frequentemente in modo dispregiativo per indicare forme di sapere astruse e deliranti, inaccessibili ai non eletti. Ciò può esser dovuto ai motivi più vari, che vanno dalla qualità di ciò che viene contrabbandato abitualmente per via conventicolare, all’insuperabile ottusità del pregiudizio razionalista: in realtà il greco *esôteros* significa soltanto “interiore”, “intimo”. Conoscenza esoterica significa perciò tentativo di conoscer se stessi nel presupposto, tutto “neoplatonico”, che non esista forma di conoscenza che non sia, in primo luogo, autoconoscenza.

¹⁸⁹ Cfr. il relativo *Documento finale*.

¹⁹⁰ Cfr. ad esempio J. Ménard, *Normative Self-Definition in Gnosticism*, Jewish and Christian, etc., vol. II, cit., p. 149: “Phenomenologically speaking, true Gnosis could easily be defined as being a mystical theology of the identification of God with the self.”

¹⁹¹ Questo richiama l’impegno esistenziale cristiano espresso da S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1986, un impegno che consiste nella lotta del singolo contro il “generale”, del quale il singolo è più in alto, tramite il rapporto diretto con l’universale. Questo è anche il concetto heideggeriano di autenticità dell’esistere. Di questa lotta e dei suoi esiti, come tiene a sottolineare Kierkegaard, non si può giudicare in base a risultati materiali.

¹⁹² Quest’esistenza del pregiudizio (epocale) è chiaramente espressa da H. Gadamer, *Verità e metodo*, Trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983.

Molto ha fatto la critica negli ultimi decenni per liberare la comprensione dello Gnosticismo dalle deformazioni ideologiche create dagli eresiologi, e rinforzate dai razionalisti di tutti i tempi: eresia, contraffazione, sragione. Anche un ultimo luogo comune ci sembra debba essere rimosso: lo Gnosticismo come fuga dal mondo e delirio di grandezza. Se lo Gnostico proclama la propria natura divina e di essa soltanto si cura, e non della normativa ideologica o dell'autoaffermazione mondana, egli ha forse scoperto sotto il proprio linguaggio mitico tanto il diritto all'autorealizzazione, quanto l'impossibilità di raggiungerla con i mezzi necessariamente "malvagi" con i quali si può operare al successo mondano. Incompatibilità di utopia e storia: questa è la tragedia di una struttura di pensiero razionalista, come abbiamo sempre sottolineato; un fenomeno che si manifesta ogniqualvolta i mutamenti sociali rendono incomprensibile l'esistenza entro il quadro dell'ideologia dominante, razionalisticamente introiettata come immutabile norma veritativa nell'ingenuo razionalismo della cultura emarginata. Come abbiamo sempre ricordato, lo Gnostico combatte una battaglia perduta allorché resta prigioniero e subalterno di questa struttura di pensiero.

Il nodo ancora da sciogliere, per la nostra cultura, resta infatti sempre quello segnalato da Paolo ai Corinzi:¹⁹³ la vicenda di Cristo ha mostrato quanto stolto sia il sapere dell'immanenza, il sapere "di questo mondo". Ciò equivale a dire: v'è dell'*Altro*, oltre le geometrie della Ragione, un "altro" che la Ragione non può ricondurre al "medesimo", perché il suo circolo non si chiude, è sempre rimesso in discussione dall'irruzione dell'esistere.

Con il III secolo dunque, lo Gnosticismo è eliminato dall'occidente come pericolo reale -sopravviverà nelle provincie orientali dove il suo supporto si sposta verso le aree rurali- e l'ortodossia romana inizia la conquista della società con alterne vicende.

Non è nostro obbiettivo seguire queste vicende se non per segnalare alcuni momenti salienti che riguardano tanto la trasformazione dell'Impero, quanto quella della composizione sociale del Cristianesimo, che conquista sempre più i ceti elevati già a partire da Commodo e dai Severi. Un'epoca questa, di crescente burocratizzazione e di dirigismo economico,¹⁹⁴ accompagnato da svalutazioni e crisi bancarie.¹⁹⁵ Al confronto di questa realtà, la perdurante cornice di cultura classicista mostra sempre più il proprio vuoto,¹⁹⁶ mentre in vari settori si manifesta stanchezza per le guerre cui deve sottoporsi l'Impero.¹⁹⁷

Gli anni successivi -quelli della grande crisi del III secolo- vedono aumentare la crisi finanziaria dell'Impero, per le difficoltà del fisco dovute al permanere della crisi produttiva generata a suo tempo dalla peste partica; si intensifica il fenomeno di tesaurizzazione del metallo in mani private -conseguenza delle ripetute svalutazioni- e il crescente potere d'acquisto dell'oro marca la crisi definitiva di quella piccola borghesia la cui forza economica si basava sulla forza del *denarius*, la moneta argentea. Sono anche anni di grandi torbidi che mettono in forse la sopravvivenza dell'Impero, anni d'insubordinazioni militari, d'invasioni ripetute,¹⁹⁸ dopo la fine dei Severi, sono anche anni di grandi persecuzioni. Ciò non toglie che, alla metà del III secolo, l'Impero romano, visto dalla Persia, fosse ormai l'Impero dei Cristiani.¹⁹⁹ È importante capire come stia cambiando il ruolo sociale del Cristianesimo, per capire *a posteriori* l'importanza della sua istituzionalizzazione entro l'ortodossia, entro una dottrina cioè che tanto sul versante giudaico, quanto su quello ellenistico, ha eliminato le accezioni che potrebbero risultare eversive nei confronti di un ordine retto dal razionalismo classicista.

Al momento delle persecuzioni di Valeriano e Decio, la Cristianità è ormai costituita in modo significativo da esponenti della classe dirigente, o da persone che, comunque, "sanno stare al mondo": si assisterà così al fenomeno dei *lapsi*, di coloro cioè che evitano il martirio abiurando nel pericolo, salvo poi pretendere di tornare alla fede cristiana non appena il pericolo sia cessato. La parte rigorista del clero pretendeva un secondo battesimo; di diverso avviso fu la Chiesa romana, l'Istituzione per eccellenza, con tutti i problemi politici che l'esser tale comporta, necessitata a tener conto del mondo per mantenere la forza terrena dell'istituzione in quanto tale. Ne nacque una vicenda testimoniata da Cipriano, vescovo di Cartagine,²⁰⁰ che segna l'inizio di una polemica destinata a concludersi con lo scisma donatista ai tempi di Costantino.

L'incupirsi dei tempi sta divaricando sempre più le posizioni tra i portatori dell'ideologia razionalista in nome dell'Istituzione, e le esperienze individuali; questo vale anche al di fuori delle vicende religiose. Sul piano del pensiero si marca una frattura tra "Occidente" e "Oriente", che è frattura ben più ideologica e spirituale che non geografica: lo mostrano le vicende del Neoplatonismo. Da un lato abbiamo infatti Plotino, uomo d'ordine legato alla famiglia imperiale (Gallieno e la moglie Salonina) che tenta di

¹⁹³ I Cor., 1, 20.

¹⁹⁴ E. Lo Cascio, *Fra equilibrio e crisi*, cit. pp. 727-729.

¹⁹⁵ Mazarino, cit., pp. 436-437 e 440-441.

¹⁹⁶ *ivi*, pp. 442-444.

¹⁹⁷ *ivi*, p. 445.

¹⁹⁸ Cfr. E. Lo Cascio, *Dinamiche economiche e politiche fiscali fra i Severi e Aureliano*, Storia di Roma, 3, I, cit., Mazarino, cit., pp. 491-554. Sulla grave situazione attraversata dall'Impero e sul crescente peso dell'esercito, e quindi dei relativi costi, cfr. J.M. Carrié, *Eserciti e strategie*, Storia di Roma, 3, I, cit.; sulle vicende politiche cfr. M. Silvestrini, *Il potere imperiale da Severo Alessandro ad Aureliano*, *ivi*.

¹⁹⁹ Mazarino, cit., p. 529. Le persecuzioni raggiungono il momento più drammatico sotto Valeriano e Decio, ma occorre tener presente che, nella gravissima situazione creatasi, gli imperatori avevano necessità di insistere sul culto della propria persona -un atto religioso, ma di fatto politico, di fedeltà dei sudditi- che i Cristiani rifiutavano in coerenza con la propria fede.

²⁰⁰ Mazarino, cit., p. 523 sgg.: Cyprianus, *De lapsis*, Opera, pars I, Turnhout, Brepols, 1972.

ingabbiare per quanto possibile la spiritualità eversiva, intrinseca a questo pensiero, entro la tradizione classica, ed è autore, in nome dell'ordine, di un violento attacco agli Gnostici presenti accanto a lui. Dall'altro le vicende di quei neoplatonici invisibili al potere di Aureliano, che prenderanno la via della ribelle Palmyra ai tempi di Zenobia -uno di essi, Longino, già maestro di Porfirio ad Atene, fu fatto uccidere da Aureliano nel 272 alla distruzione della città- e che costituiscono il primo tramite tra il Neoplatonismo e la cultura persiana destinato a dar frutti eversivi a lungo. Anche la tradizione della speculazione gnostica, come vedremo, proseguirà ad oriente, per poi tornare ad occidente non appena le condizioni saranno propizie.²⁰¹

È doveroso soffermarsi un attimo sulla critica che Plotino rivolge agli Gnostici (cristiani) che frequentavano la sua scuola, anche perché il cap. II, 9 delle *Enneadi* è troppo noto per non farne cenno. Plotino non era cristiano -Salonina, sua protettrice, aveva delle simpatie- e la sua critica è di natura estranea a quella dell'ortodossia; tuttavia è sintomatica la convergenza che egli mostra di fatto con quella, allorché vuol difendere altro, vale a dire la tradizione razionalista greca di un cosmo ordinato, che è da sempre il supporto dell'ideologia imperiale.

Karin Alt²⁰² ha messo in luce l'incapacità, da parte di Plotino, di comprendere come e perché l'esperienza del mondo potesse essere ben altra per altri individui; egli non capiva perciò la ricerca di un'utopica "nuova terra" (vecchio tema biblico: *Isaia*, 65, 17) né la Gnosi come esperienza spirituale che tende al cambiamento della vita attraverso la percezione dell'unione dell'uomo con Dio.²⁰³

Per conto nostro vogliamo ribadire quanto già notato,²⁰⁴ e tornare a sottolineare i tre significativi passaggi di *Enn.*, II, 9, che la dicono sin troppo lunga sulle posizioni ideologiche che sottendono la visione così positiva del mondo, e perciò del "divino" che in esso si riflette: il saggio non deve curarsi dell'ineguaglianza sociale e della miseria; la folla degli umili deve costituire la base del lavoro manuale per fornire il sostentamento ai più ragguardevoli; è infine giusto che vi siano vincitori e vinti, tanto più perché i torti subiti non intaccano l'essenza immortale dell'uomo, e perché essere uccisi non è poi cosa così malvagia per chi disprezza il mondo -sic!-.²⁰⁵

Lo scontro tra la Ragione astratta e la "verità" dell'esperienza appare quindi accompagnarsi come sempre allo scontro tra chi si schiera dalla parte delle strutture -e quindi degli apparati- ritenute positivo riflesso di un assolutamente positivo ordine metafisico (positività e ordine sono di fatto sinonimi nel Razionalismo) e chi, partendo dall'esperienza che si articola nella mobilità delle passioni, vede nell'ordine -che da piano divino si declina a dato di fatto storico- il risultato d'una violenza: come già pensarono i Sofisti. Le turbolenze dell'anima sono dunque il vero punto di discriminazione tra i due "neoplatonismi": quello dotto da un lato, e quello che è stato detto "popolare", emergente dalla religiosità ellenistico-orientale, dall'altro. In un caso, un immobile ordine logico che ha il proprio vertice nella neutra impersonalità dell'Uno plotiniano -erede delle immobili idee platoniche e dell'oppressiva sfera di Ananke- ingabbia l'anima rendendola responsabile del *proprio* male con l'irrazionalità dei propri moti. Nell'altro l'anima partecipa di un divino che, nonostante le premesse filosofiche prese a prestito, ha pur esso una storia e quindi una sua mobilità, rivendica a sé e a sé soltanto il diritto ai propri moti ascensionali di ritorno, e identifica come "Male" la datità della resistenza del mondo. L'ordine arcontico di questo, nella sua estraneità costrittiva, assume perciò tutti gli aspetti della proiezione metafisica di un ordine mondano ormai ideologicamente estraneo all'esperienza esistenziale. Ciò che rende tuttavia subalterna l'opzione gnostica, è il persistere di questo pesante fardello filosofico, ingenuo retaggio di una tradizione classica revocata in dubbio dal messaggio testamentario. Le manca ciò che vedremo più tardi nel pensiero teosofico, la forte individualità di un Dio interventista, quale quello protagonista della Bibbia, la cui nascosta presenza nell'anima fa di quest'ultima la *creatrice* della storia. Sociologicamente vi si potrebbe ravvisare la mediocre espressione dell'intellettuale greco, cui si contrapporrà la marcia verso il futuro dell'altra "ala" dello Gnosticismo, quella che inizia a diventare "oriente" ma che tornerà più tardi ad "occidente".

²⁰¹ Sull'uccisione di Longino cfr. Silvestrini, cit., p. 190. Su Palmyra centro di cultura ellenistica e sede di un neoplatonismo avverso alla linea romana, antignostica; e sui rapporti con la Persia, cfr. Mazzarino, cit., pp. 556-558 e 568-570. Il pensiero di Porfirio, che Longino avrebbe voluto a Palmyra, è noto in Persia, e sarà ipoteticamente invocato circa la nascita del Mazdakismo (cfr. *infra*); la conoscenza del suo pensiero è posta anche in rapporto con l'Ismaelismo, la più radicale, consequenziale ed eversiva manifestazione di pensiero gnostico (cfr. Jambet, cit., p. 155). Alla corte sassanide sarà presente, nel IV secolo, il discepolo di Giamblico, Eustazio; l'ultimo grande apporto di cultura neoplatonica avrà luogo nel 529, quando alla corte di Khosroe I giungeranno i filosofi della Scuola di Atene, Damascio in testa, cacciati per la chiusura della Scuola da parte di Giustiniano. Tra essi Simplicio, e Prisciano, autore delle *Solutiones ad Chosroem*. Il risultato di questa migrazione fu la traduzione delle opere dei filosofi greci in persiano e forse anche in siriano, e quindi la loro conoscenza e il loro influsso nel mondo sassanide. Lo stemma del neoplatonismo greco nel mondo irano-islamico è stato tracciato da G.C. Anawati, *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*, Atti Conv. Int. Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Roma 1970, ivi, A.N.L., 1974. Sul piano religioso, Zenobia appoggiò come vescovo Paolo di Samosata (deposto poi da Aureliano) che predicava una teologia di tipo monarchiano-subordinaziano (in pratica: adozionista); in altre parole, Dio si sarebbe manifestato come Figlio entrando nel corpo di Gesù. Una posizione affine a quelle Nestoriana e Monofisita (cfr. *infra*) e che fu poi assunta, erroneamente, a origine dell'eresia Pauliciana (cfr. *infra*) cioè della prima risorgenza gnostica del mondo bizantino. Sulle tesi di Paolo di Samosata, cfr. H. de Riedmatter, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Études sur la Christologie du IIIe au IVe siècle*, Fribourg en Suisse, Éd. St. Paul, 1952.

²⁰² *Philosophie gegen Gnosis*, etc., cit.

²⁰³ ivi, pp. 63-64.

²⁰⁴ *La Gnosi*, etc., cit., p. 128.

²⁰⁵ *Enn.*, II, 9, 1-16.

Di questo parleremo nel seguito della nostra storia, allorché tenderemo di mettere in luce sia l'origine "orientale" di fenomeni "occidentali", sia la loro fondazione istituzionale in "occidente", perché è di lì che essi si trasferiscono in "oriente" per poi far ritorno. La ragione principale di questo andirivieni consiste, a nostro avviso, nella scomparsa ad occidente delle basi socioculturali che consentivano la presenza di un dibattito, a seguito della divaricazione che si va aprendo tra ricchi e poveri e della crisi radicale dei ceti medi e medio-bassi. Anche l'impoverirsi della vita cittadina ha un suo ruolo nella fine di questo dibattito. Al riguardo è tuttavia da ricordare che il ruolo della città va inteso non semplicemente in termini di aggregato di popolazione, ma in quanto luogo di grande diversificazione sociale: è precisamente questa diversificazione che viene meno, a seguito della ricordata divaricazione. Quando la società occidentale tornerà a conoscere mobilità e diversificazione, il dibattito quindi tornerà: sempre attorno agli stessi nodi.

Prima di esporre in un ultimo breve capitolo gli ultimi sussulti del fenomeno gnostico in occidente al tramontare dell'Impero, vogliamo però dedicare un momento di riflessione a ciò che ci è sembrato di scorgere nel fenomeno dello Gnosticismo, così come lo abbiamo esposto.

Lo Gnosticismo, nonostante i vigorosi sforzi compiuti con successo per farne tacere la voce, non è un corpo estraneo nella storia dell'occidente. Al contrario, egli ne rivela i limiti ideologici svelando, come già avevano fatto alcuni Sofisti con argomentazioni meramente concettuali, il carattere propriamente ideologico -funzionale al dominio- dei luminosi e ordinati scenari del razionalismo classico. Ad esso, pur nella subalternità, contrappone per la prima volta le plurime e mutevoli "ragioni" della vita. Inizia un lungo percorso che condurrà un giorno gli alchimisti e Giordano Bruno a scoprire "ragioni" all'interno della deprecata materia, già ben intraviste ma condannate dagli *Oracoli Caldaici*,²⁰⁶ perché il moto non è "razionale". Eppure, il moto è da sempre la "ragione" stessa della vita -non lo nasconde neppure il razionalista Damascio- e la trasformazione come sola realtà è l'essenza stessa del Neoplatonismo. "Trasformazione" significa: primato della vita e metafisicità delle immobili idee. Tutta la storia della futura "eversione" occidentale -espressa dai "corpi estranei" allo "Occidente"- ruota attorno a questo punto: e se lo farà parlando sempre di problemi celesti, ciò sarà perché le ideologie non sono ancora secolarizzate.²⁰⁷ Il problema però è sociale, e lo constateremo quando gli stessi eterni nodi ritorneranno in chiave secolarizzata, ciò che sarà dal Romanticismo in poi.

Gnosticismo dunque, come fenomeno tutto interno all'occidente: su questo abbiamo insistito sin dal nostro primo lavoro. Un fenomeno che ci sembra da ricollegare all'impatto del messaggio testamentario non soltanto per l'evidenza storica -lo Gnosticismo è un problema che sorge e si consuma all'interno del Cristianesimo, non altrove- ma anche per la radicale alterità di strutture logiche tra messaggio testamentario e razionalismo classico.

Questa radicale diversità consiste nella "trasformazione" che il Dio della Bibbia introduce attraverso una volontà operante nella storia, che infrange ogni sferica necessità (la sfera è la perfezione immobile). Non ci sembra casuale che, tra i precedenti invocati per lo Gnosticismo all'interno del pensiero greco, vi sia precisamente quell'Orfismo che, come il Pitagorismo, ha forse precedenti iranici, e che riprende dal pensiero religioso orientale il concetto di *teogonia*, cioè, anche qui, di un divino in continuo progresso verso un finale utopico. Manca ancora qualcosa alla coerenza logica di un divenire che è di per sé senza fine, costituendo così l'unica paradossale costante dello sdruciolevo "fondamento": ma di certo siamo all'opposto di quella violenza -violenza del dominio- che è la Ragione unica di Socrate, con le immobili idee del razionalismo classico. Immobilità talmente introiettata dall'ideologia della classe dirigente, che se si scorre il panorama saggistico (cosa che non intendiamo assolutamente fare) si scopre che tutto ciò che pone a principio il moto, a cominciare dal pensiero di Eraclito, è stato tentativamente messo in rapporto con lo "Oriente".

Ciò è in parte anche vero: lo Zoroastrismo è una presenza reale, e sono singolari le ripetute interferenze dell'Iran, pre-islamico ed islamico, nella nostra vicenda; ma non toglie nulla alla realtà "occidentale" di certe lotte. Se mai, aggiunge qualcosa all'esigenza di farla finita con l'ideologica distinzione di comodo tra "Oriente" e "Occidente": troppo vecchia, troppo *greca*, troppo tardo-imperiale, troppo teologica, troppo razionalistico-borghese, per meritare ancora il diritto ad ammantarsi di casti veli. Il bivio che si ripropone continuamente è piuttosto quello che è stato imboccato come *scelta sociale di un'ideologia egemone*.

Lo scontro che si realizza tra metafisica occidentale e messaggio testamentario verte, a nostro avviso, attorno ad una domanda fondamentale che tornerà a riproporsi in modo vistoso molto più tardi, allorché il ruolo del Razionalismo sarà avvocato a sé dallo storicismo hegeliano e post-hegeliano. La domanda è: la storia è un sistema chiuso -nel senso che opera lungo un percorso ineluttabile secondo leggi razionalmente definibili- ovvero è un sistema aperto, nel quale l'*Altro* irrompe, mettendo in discussione -come diremmo con moderna terminologia scientifica- la tendenza alla massima entropia? L'*inaudito* è davvero un non-previsto o è forse un non-prevedibile che irride le pretese della Ragione, "follia" nel senso paolino, ma non certo in quello clinico?

Se ci arrestiamo alla legge di azione-reazione già contemplata nel noto detto di Anassimandro, forse si può anche pensare ad un sistema chiuso, fermo restando che da allora l'uomo è giunto a porsi problemi un

²⁰⁶ Cfr. *The Chaldean Oracles*, Text, Transl. and Comm. by R. Mayercik, Leiden, E.J. Brill, 1989, fr. 163, p. 110.

²⁰⁷ È comunque interessante notare che in tutte le "storie" della "filosofia", i pensatori che hanno posto in primo piano la vita rispetto alla metafisica della "Ragione" sono sempre considerati con una certa sufficienza. Del resto, far filosofia significa continuare a pensare il pensiero greco classico, e il pensiero ha sede, secondo questa tradizione, soltanto nella filosofia. Questo arcaico primato è stato contestato a lungo ed anche in tempi recenti: evidentemente, non ancora a sufficienza.

po' più analitici sulla natura del cosmo, non ultimo quello dei buchi neri. Se consideriamo però la storia per ciò che è, complesso risultato dell'azione degli uomini, ci accorgiamo che l'Altro e l'inaudito entrano continuamente nella storia stessa: chi preferisce il rogo al cambiar parere mostra l'irriducibilità dell'esperienza alla Ragione, non tanto come "eroismo", quanto come impossibilità ad essere come il "generale" -cioè l'inautentico- vorrebbe. E non sempre è necessario salire il rogo per portare alla luce questa impossibilità.

L'utopista conseguente, cioè colui che *pretende* (tende anzitempo?) all'impossibile, costruisce una sua personale verità con la sua personale "ragione", una "verità" che tale è perché è *testimoniata*, e con ciò sconfigge la Verità *dimostrata* dalla Ragione. Egli porta dunque l'Altro nella storia, avendolo interiorizzato. L'Altro come qualcosa che è "dentro", non "sopra", e di cui ciascuno è portatore: ecco l'affascinante capitolo che si aprirà più tardi. Un capitolo che nasce qui, e per questo ci siamo trattenuti così a lungo su un fenomeno, lo Gnosticismo, in una ricerca che vuole avere un taglio diverso e più ampio rispetto alle usuali storie del fenomeno stesso.

La vita come irruzione dell'Altro, moto oscuro senza fine dello *'En Soph* che si manifesta nell'agire dell'uomo; questa vita che, anche sul piano fisico, è uno sberleffo alle leggi statistiche dell'entropia, fa della storia, della *nostra* storia, un sistema aperto dove essa si manifesta nell'utopia, e corrode le maestose architetture dell'astratta Ragione.²⁰⁸ Non ha tutti i torti chi difende la propria incoercibile datità contro la datità forzosa del "generale", appellandosi al Dio che porta in sé.

²⁰⁸ L'utopia è una realtà agita da ciascuno, non una costruzione teorica dei filosofi: le cosiddette utopie dei filosofi sono semplici atopie, cose cioè che non stanno né in cielo né in terra, molto simili ad ideologie, però impraticabili. Molto diversa è infatti una realtà ubicata in un *non-luogo* (l'utopia introiettata nel cuore degli uomini) da una cosa che non sta in *nessun luogo*, al di fuori della carta sulla quale è stampata.