

1

LO GNOSTICISMO DEL II SECOLO

1. 1 Interesse per lo Gnosticismo

Sino al XIX secolo le opinioni sullo Gnosticismo furono condizionate in senso negativo da due diversi ma convergenti fattori. Da un lato, una scarsa conoscenza dei testi che sarà superata soltanto con il ritrovamento di Nag Hammadi, portava ad avvicinare il pensiero gnostico principalmente attraverso la confutazione di esso ad opera dei grandi eresiologi del II-III secolo. Una conoscenza così mediata, non poteva quindi che risentire del giudizio radicalmente negativo attraverso il quale il pensiero gnostico veniva presentato.

D'altro lato il clima culturale del XIX secolo era strettamente legato alla rinascita del Razionalismo astratto avvenuta con Cartesio e proseguitasi nell'epoca dei Lumi; una scelta di pensiero che accompagna l'avvento della borghesia e il formarsi della società industrializzata, favorendo esso non soltanto lo sviluppo delle scienze e della tecnologia, ma anche la razionalizzazione delle strutture sociali ai fini della produzione.

Questo pensiero erede e continuatore del Razionalismo classico, ha anch'esso come nota fondamentale l'emarginazione del diverso, di ciò che non può in alcun modo rientrare nel dominio chiuso della propria "Ragione", e che viene perciò espunto come mera follia.¹ A ciò si aggiunga che le dottrine

¹ Sulle origini storiche dell'attuale concetto di follia, a partire dal XVII secolo, vedi M. Foucault, *Storia delle follie nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963

gnostiche fanno grande ricorso a schemi di pensiero mitico, suscitando un giudizio negativo da parte di un pensiero, quello ottocentesco, che svalutava il mito relegandolo nelle ubbie.²

Così, per il Migne, lo Gnosticismo era da considerarsi una dottrina mostruosa e confusa che si sarebbe infiltrata nel Cristianesimo dai Santuari d'Oriente.³ A sua volta, Ernest Renan definì lo Gnosticismo “esempio memorabile delle aberrazioni di cui è capace lo spirito umano in delirio”.⁴

La crisi del Razionalismo ottocentesco, che ha i suoi antecedenti nei grandi pensatori di quel secolo (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche) ma che si consuma pienamente soltanto con il nostro secolo, era naturalmente destinata a provocare un riesame generale di tali concezioni.

Già quel geniale e isolato precursore che fu il Vico, nell'affrontare il pensiero mitico inteso come verità poetica, aveva capito che dietro il mito si cela una intuizione del mondo e della condizione umana in grado di stabilire modelli che fondano l'esistenza dell'uomo, non raggiungibili attraverso un Razionalismo quale quello classico, cartesiano o illuminista, che sposta il criterio di verità dalla *necessità* dell'evento alla sua *fattualità*. Il vero poetico, affermerà il Vico,⁵ è “un vero ineffabile a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi in luogo di falso”

La cultura che tuttavia operò maggiormente in direzione del recupero del pensiero mitico, fu il Romanticismo tedesco: e non a caso, perché esso accolse, attraverso i teosofi tedeschi che su di esso influirono, l'estrema eredità di un patrimonio

² Si vedano al riguardo le osservazioni di P. Sacchi, *Apocrifi del Vecchio Testamento*, Torino, U.T.E.T., 1981, p. 8, sul legame tra la recente rivalutazione del mito e la possibilità di intendere i cosiddetti “Apocrifi”.

³ Citato da J. Ries, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*. Cours d'introduction au Gnosticisme et manichéisme, Louvain la Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1982, p. 4

⁴ Ivi, p. 2. Si noti che l'Oriente (come la follia, il femminile, l'ebreo) non è che uno dei luoghi mitici della cultura ove il Razionalismo occidentale allontana l'altro-da-sé. Esso tuttavia peserà a lungo come pregiudizio negli studi sullo Gnosticismo, sino a non molti anni addietro tormentati dalla ricerca di una possibile origine orientale (iranica) del pensiero gnostico.

⁵ *Scienza Nuova*, XLVIII Dignità.

originatosi, come andremo scoprendo, precisamente nei tempi dello Gnosticismo. Nel disgregarsi del Razionalismo ottocentesco, il nostro secolo è andato perciò elaborando una nuova e diversa coscienza della verità che lo rende più vicino e più partecipe di quella lontana temperie; ciò viene percepito anche da quei primi Autori che, pur legati alla cultura del XIX secolo, non potevano restare insensibili a quanto di nuovo veniva maturando. Ci riferiamo precisamente al noto testo di Hans Jonas del 1934,⁶ un testo ormai ampiamente superato ma che segna un giro di boa negli studi sul pensiero gnostico. Lo Jonas per primo riconobbe la grande attualità di questo pensiero (così come oggi si riconosce la grande attualità sia delle problematiche del periodo ellenistico, sia di quelle del Tardo Impero) e ritenne di scoprire in esso i caratteri di un pensiero scaturito di una crisi epocale, analoga a quella che egli, sulla scia dello Spengler,⁷ vedeva delinearsi per il nostro secolo. Egli riconosceva inoltre i tratti del pensiero gnostico nella filosofia di Heidegger; ma su questo non ci sentiamo di seguirlo, perché il raffronto può presentare sì, analogie, ma anche radicali differenze, tali da rendere non proponibile, a nostro avviso, il raffronto stesso.⁸

Questa svolta, portata da un Autore che non ha mai nascosto una posizione fortemente critica e preoccupata nei confronti di ciò che egli ha considerato come nuovo Gnosticismo, rende utile approfondire, sia pur brevemente, alcuni aspetti della cultura del XX secolo che hanno costituito fertile terreno per l'esplosione degli studi sullo Gnosticismo del II e III secolo.

Un primo aspetto, al quale abbiamo già accennato, è da rintracciarsi nel recupero del pensiero mitico, operato tramite il

⁶ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, Göttingen, 1934, che qui citiamo soltanto per memoria.

⁷ Autore del ben noto *Il tramonto dell'Occidente*, che tanto influenzò la cultura tra le due guerre. Come esplicitato del titolo, lo Spengler avvertiva il presente quale epoca di decadenza.

⁸ Per alcuni brevissimi cenni al riguardo, vedi G.C. Benelli, *Dal bosco delle Erinni alla maschera dello sciamano attraverso il labirinto dell'arte*, "Libri e Riviste d'Italia", XXXVI, 1984, n° 415-418. Per un'attenta lettura del pensiero di Heidegger ci si può riferire ai numerosi lavori di Vattimo.

Romanticismo tedesco. In particolare, Creuzer e Bachofen misero in luce il rapporto tra il mito e il pensiero simbolico attraverso il quale il mito si esprime, che getta luce su aspetti “profondi” del pensiero e dell’essere, non accessibili in altro modo. “Profondo” (*tief*) è attributo che ricorre usualmente tra i romantici, e l’esistenza di tale “profondità” diverrà supporto fondante nelle strutture teoriche delle nascenti “scienze” della psiche.

A queste posizioni la cultura accademica reagì vedendo nel mito un fenomeno del passato da analizzare con l’ausilio della filologia; ciò perché il pensiero mitico, in quanto non razionale, veniva considerato, se non un “meno”, quantomeno un “prima” rispetto al pensiero concettuale, inteso come solo pensiero giustificabile a fondazione della verità.⁹ Tuttavia, grazie anche al grande sviluppo delle scienze etnologiche nel nostro secolo, divenne ben presto evidente che il pensiero mitico rappresenta una realtà esistenziale dell’uomo, come per primo osservò l’etnologo Malinowsky. L’opera di studiosi come W. Otto, M. Eliade e K. Kerényi ha quindi portato a considerare oggi il mito come un tentativo di dar senso, attraverso un racconto, all’esperienza dell’uomo nel mondo. Ammettere la necessità di tale tentativo, significa peraltro ammettere che la razionalità non sempre è sufficiente a dar senso all’esperienza, e che dunque questa la trascende.¹⁰ Al riguardo è stato notato che il rinnovato interesse per il pensiero mitico fa parte “di un’espe-

⁹ Analogo atteggiamento il pensiero razionalista ha sempre assunto di fronte all’arte, posposta al pensiero concettuale del filosofo. Questa posizione, già espressa da Platone contro i Sofisti, ha reso impossibile per lungo tempo una adeguata collocazione dell’arte tra le attività umane. Considerata alternativamente qualcosa di appartenente al “Bello” (Batteux) o una forma di conoscenza inferiore (dal Baumgarten al Croce) la sua forza persuasiva, ben apprezzata da Aristotele, poteva essere tutt’al più uno strumento a disposizione degli scopi della morale sociale.

¹⁰ Una trattazione ed una bibliografia esauriente per il dibattito sul mito, si trovano in F. Jesi, *Mito*, Milano, Enciclopedia ISEDI, 1973, ristampata in Oscar Studio, Milano, 1980. La posizione dello Jesi è tuttavia fortemente ideologizzata. Più vicina ad una attuale problematica sul tema è l’opera di A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975.

rienza inquieta, quella della religiosità del nostro tempo, nella quale la trascendenza rimane spesso una realtà indeterminata e sfuggente”.¹¹

Questa evoluzione della cultura occidentale sottolinea la crisi del Razionalismo ottocentesco, così come lo Gnosticismo sottolineò quella del Razionalismo classico, se i modi sono storicamente diversi, eguali sono tuttavia le immutate aporie che vengono poste in luce.

Il Razionalismo è sempre stato un pensiero possibile soltanto in rapporto all’alternativa inconciliabile di dualità e unità. Il pensiero concettuale infatti non può procedere nelle proprie concatenazioni se non partendo dalle due ipotesi reciprocamente escludentisi di identità ($A = A$) e di contraddizione ($A \neq \bar{A}$, che si legge: A diverso da non-A). Questo significa che al Razionalismo si offrono soltanto due possibilità: il dualismo (che qui intendiamo in senso generale, ma che ha il proprio corrispettivo nel dualismo religioso: due Entità contrapposte sono preposte al Bene e al Male); e il monismo, cioè il riassorbimento di uno dei due poli nell’altro, in un finale processo verso l’immobile identità. Così, come il dualismo filosofico del Razionalismo cartesiano (contrapposizione di Spirito - *res cogitans* - e materia - *res extensa*) troverà tentativo di soluzione razionalistica nel monismo di Hegel (superamento finale della contraddizione, resa dialettica, nell’ambito dello Spirito) è parimenti significativo notare col Bianchi¹² che anche i dualismi religiosi dell’occidente non possono che sfociare, in prospettiva, nel monismo, in quanto il principio positivo finisce di fatto col prevalere al termine del ciclo cosmico. Questo mondo finale privo di contraddizioni è anche quello cui tende lo Gnostico, il cui fine, come vedremo, è il ritorno a un mondo iniziale di “pienezza” dal quale egli si sente decaduto.

Riguardo al problema del Bene e del Male abbiamo già visto che il Razionalismo classico non ha altra soluzione, peraltro del

¹¹ A. Magris, *Carlo Kerényi*, cit., p. 15. Sulla religiosità del XX secolo, e in particolare sull’eredità dello Gnosticismo, vedi G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986.

¹² Il dualismo religioso, cit.

tutto contraddittoria e incoerente, se non quella di negare la realtà sostanziale del Male, salvo attribuirne l'esistenza alla colpa dell'uomo. Lo Gnosticismo, partendo dalla concreta esperienza esistenziale del Male e non da un'astratta speculazione, denuncia tale contraddizione, restando tuttavia al tempo stesso prigioniero, come vedremo, delle strutture del Razionalismo. Esso, costretto dall'evidenza a denunciare il mondo come opera malvagia, cerca fuori dal mondo una situazione di eterna positività. Così facendo, ed è questa la peculiarità dello Gnosticismo, esso toglie ogni normatività sociale al moralismo razionalista, che pure era stato formulato in tale prospettiva.

Quanto al recupero del pensiero mitico, del quale abbiamo detto, esso focalizza le medesime aporie ponendosi quale alternativa al circolo vizioso tra dualismo e monismo, perché il pensiero simbolico, contrariamente a quello concettuale, ammette la duplicità del reale. In esso figli opposti sono presenti come continuo, reciproco rinvio: pensiamo ad esempio a tutti i miti di morte-rinascita, per i quali la morte diviene condizione indispensabile per la vita, ed entrambe si rivelano due aspetti dello stesso fenomeno, correlate in una realtà che le trascende. Che cosa rappresenta tutto ciò, se non una moderna rivalutazione di quella duplicità del *lógos*, vanto dei Sofisti? Duplicità che è già stabilita da Eraclito allorché egli fa del *lógos* (che potremmo tradurre con "pensiero", "rapporto proporzionale", "legge", etc.) il luogo ove gli opposti si rivelano tali, relativizzandosi attorno al *lógos* stesso.¹³

Il recupero del pensiero mitico si rivela quindi veicolo di una critica alle aporie del pensiero classico, quelle stesse che lo Gnosticismo denuncia in maniera clamorosa: infatti, precisamente alle proiezioni mitiche fanno ricorso le dottrine gnostiche, allorché esse vogliono esprimere situazioni esistenziali non veicolabili dal pensiero concettuale.

Ancora più netto appare tale rapporto critico se si tien conto che in esso, contrariamente al Razionalismo che persegue una realtà "fattuale" e una conoscenza che si realizza attraverso l'adeguamento della proposizione (l'affermazione o la "teoria")

¹³ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980, p. 185.

alla cosa (il fenomeno constatato o da spiegare) si persegue una verità “necessitata”, cioè verificata (letteralmente: resa vera) sul piano esistenziale. La verità del contenuto mitico è dunque tale perché necessitata dal piano esistenziale ed ivi verificabile attraverso la testimonianza, cioè attraverso la capacità di dare senso all’esistenza grazie a questa verità. La conoscenza è intesa non come “misurazione” dall’esterno, o, peggio, come strumento di manipolazione; ma come possibilità di fondare il significato dell’esistenza.

Orbene: che cos’è l’operazione degli Gnostici se non la denuncia dell’inutilità del sapere classico che detta astratte norme, e la disperata ricerca di attribuire un senso a ciò che si rivela sotto il volto del Male? In questa accezione deve intendersi lo Gnosticismo del II secolo, che non è ricerca di una generica conoscenza, ma di una conoscenza specifica la cui peculiarità consiste nell’indicare il cammino della salvezza dal Male. Lo Gnostico riporta la conoscenza al suo ruolo di strumento al servizio di ogni uomo nell’organizzazione della propria esistenza, e, nel mostrare l’improponibilità di un pensiero astratto, “puro”, *in vitro*, quale vorrebbe sembrare il Razionalismo classico, strappa il velo ideologico che ammantava la classicità.

Riprendendo daccapo le fila del nostro discorso, si noterà quindi quali potenti fattori di mutamento culturale fossero già da tempo in movimento, allorché la letteratura specializzata trovò modo di esprimere, con lo Jonas, un rinnovato approccio al problema dello Gnosticismo. Espressione peraltro polarizzata sull’ottica di una “decadenza che trova antecedenti, a nostro avviso, in un attardamento su quei valori del XIX secolo la cui invisibile persistenza oltre la loro stessa fine, ha silenziosamente condizionato tanta cultura dei primi decenni.¹⁴

Il più straordinario recupero dello Gnosticismo è stato tuttavia operato, già a partire dagli anni trenta, da Carl Gustav Jung, per le cui opere più significative sull’argomento rimandiamo alla Bibliografia di questo saggio.

¹⁴ Su questo argomento vedi l’analisi di F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano, Feltrinelli, 1981, condotta a partire da Weinger.

Il pensiero di Jung si può considerare pienamente inserito nell'eredità del Romanticismo, con un preciso debito nei confronti di Schopenhauer. Jung, sulla scorta di Schopenhauer, riscopre il senso antico del Fato come necessità interiore, e lo trasporta sul piano dello psichismo, cioè delle leggi che governano la psiche, nel cui studio egli si dirige verso il "profondo", alla ricerca di un nucleo nascosto dell'individuo. È questo il cosiddetto "Sé", il nucleo mitico della "vera" realtà, quella interiore, alla cui scoperta si erano già mossi gli Gnostici.

Jung è anche un vero inventore di miti, perché mitica è la struttura con la quale egli dà conto dei processi psichici. La psiche da lui immaginata è infatti uno scenario nel quale si muovono personaggi appartenenti ad un mondo "altro", che nondimeno intersecano la nostra realtà, facendo scaturire da questa intersezione la percezione di un mondo psichico. Questi personaggi (L'Anima, l'Ombra, l'inconscio collettivo, gli Archetipi; e con essi astri, draghi, fanciulli divini, nani, vegliardi, e così via quasi all'infinito) non sono concetti esplicativi di un fenomeno, non forniscono una spiegazione razionale, "scientifica", dei fenomeni psichici. Essi hanno un'esistenza autonoma, con la quale possono soccorrere o distruggere assorbendo, per mantenersi in vita, l'energia della psiche o *libido*.

Jung, come psicanalista, ebbe ad aggirarsi nel mondo proteiforme dei simboli attraverso l'esperienza diretta del delirio schizofrenico e dei sogni dei pazienti. Nella sua ricerca di riferimenti, condotta attraverso una sterminata letteratura, egli scoprì un fatto singolare: si rese conto delle straordinarie analogie che corrono tra l'immaginazione degli schizofrenici, il simbolismo onirico, le mitologie degli Gnostici e la speculazione alchemica. Fu così che egli iniziò una vasta ricerca erudita sul pensiero gnostico ed alchemico, che interpretò nei termini di una produzione spontanea di immagini da parte della psiche. Definito "Gnostico da parte di una cultura accademica che ancora assegnava una valenza negativa all'attributo, credette di difendersi dietro la presunzione di una altrettanto accademica "oggettività" sperimentale. In realtà, in Jung il recupero e la comprensione delle immagini gnostiche, in tanto è possibile, in

quanto ci si muove nell'ambito di un sistema di pensiero che ha tutti i crismi per essere definito neo-gnostico, centrato com'è attorno al raggiungimento di quel nucleo "profondo" che è il "Sé".

Questa era la situazione allorché, nel 1946, il mondo scientifico venne a conoscenza della casuale scoperta, avvenuta un anno prima ad opera di due egiziani, di quei codici cui fu poi dato il nome di "Codici di Nag Hammadi". La scoperta, avvenuta non lontano dal luogo ove sorgeva un monastero pacomiano del IV secolo, fu di tale importanza da potersi stimare una delle più grandi scoperte archeologiche mai avvenute in Egitto. I ritardi nella pubblicazione dei codici¹⁵ hanno costituito una remora al loro studio per circa una generazione; tuttavia, con la fine degli anni settanta, si può dire sia iniziata una nuova epoca, che vede e vedrà all'opera gli studiosi per riscrivere la storia dello Gnosticismo. Una storia affascinante perché, come dice J. M. Robinson nella Introduzione alla citata raccolta di testi in inglese: "il punto focale di questa biblioteca ha molto in comune con le religioni orientali e con i sant'uomini di ogni tempo, come pure con i più secolarizzati equivalenti di oggi, quali i movimenti della controcultura derivati dagli anni sessanta"¹⁶

1.2 Il punto di ripartenza: Messina 1966

Il punto di avvio per una organica rinascita degli studi sullo Gnosticismo coincide con l'ormai storico Colloquio di Messina

¹⁵ I testi furono editi sia in fac-simile (tra il 1972 e il 1984) sia nel testo copto con traduzione a fronte.

¹⁶ J.M. Robinson, *cit.*, p. 1 (traduzione dello scrivente).

del 1966,¹⁷ nel quale furono messe a fuoco le prime basi metodologiche per l'avvio di un'indagine radicalmente rinnovata.

Si trattò, come meglio si può vedere oggi a distanza di tempo, di concentrare le energie in direzione di ricerche rivelatesi poi feconde, non soltanto per quanto hanno apportato in positivo confermando la giustezza degli indirizzi, ma anche per quanto esse hanno logorato degli assunti iniziali. In altre parole, il Colloquio centrò i punti nevralgici del problema. Ci sembra quindi opportuno partire dal Documento Finale emesso in quell'occasione, sintetizzandone i punti salienti in modo esauriente, perché è alla sua luce che si possono oggi esaminare i risultati di oltre vent'anni di ricerche.

Il Documento Finale proponeva sei "ipotesi di lavoro", precedute da una precisa volontà di distinzione tra il generico fenomeno della "gnosi" (un atteggiamento di pensiero che investe regioni e religioni disparate e per il quale la conoscenza dei misteri divini – la "Gnosi" – è riservata a un'élite); e il puntuale fenomeno dello Gnosticismo, riferito "ad un gruppo di sistemi del secondo secolo d.C. che vengono comunemente così denominati".

Questa definizione dello Gnosticismo, ancorché necessitata dalla complessità del fenomeno e orientata in senso "pratico" a portare l'indagine fuori da fumose genericità, risulta indubbiamente disinvolta sul piano scientifico. Essa tuttavia si è rivelata di fatto una scelta determinante per la messa a fuoco di un problema che, come vedremo, deve considerarsi specifico del II secolo e del mondo ellenistico-romano.

I termini della polemica che fu sollevata al riguardo da Morton Smith¹⁸ meritano un breve cenno, perché essi possono aiu-

¹⁷ *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina del 13-18 aprile 1966.* testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi, Leiden, E. J. Brill, 1967. Il Colloquio di Messina rappresenta un punto di partenza, e risultò fecondo anche grazie alla perfetta organizzazione.

¹⁸ Iniziata con il Colloquio di Messina, la polemica può essere seguita attraverso due documenti: U. Bianchi, À propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du Gnosticisme, in *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 20-25 August 1973, ed. by G. Widengren, Almqvist & Wiksell – Leiden, E.J. Brill,

tare il lettore ad inquadrare la natura e il fenomeno e il campo delle indagini che stiamo trattando. Essa riguarda il fatto che il fenomeno detto “Gnosticismo” è stato definito tale soltanto in tempi recenti dagli studiosi, raccogliendo una terminologia di Ireneo (per il quale vedi il Tomo I del vol. 2 dell’ed. citata in Bibliografia, alle pp. 350-354) e non in base ad una autodefinizione della setta in esame. Il termine *gnostikós* fu usato per se stessi anche da cristiani ortodossi, come, ad esempio, Clemente di Alessandria, alludendo ad una generica capacità di comprensione del mistero divino (dal greco *gnósis*, conoscenza) e ciò lascia aperto il dubbio circa una autocoscienza degli “Gnostici” quali oppositori di una eventuale ortodossia. Tale dubbio prende corpo soprattutto alla luce dei contenuti della prima e seconda ipotesi di lavoro del Documento Finale, nelle quali si danno, per somme linee, i lineamenti comuni che caratterizzano la particolare gnosi degli Gnostici, così costruiti per definizione. Il rischio avrebbe potuto essere, secondo Morton Smith, quello di inventare un “tipo ideale”, preconstituendo in esso quanto viceversa avrebbe dovuto scaturire dalla ricerca.

In realtà nessuno studioso è incorso, né allora né poi, in tale errore, perché la possibilità di inventare un “tipo ideale” è preclusa da tempo dalla stessa evidenza del materiale, che mostra come i sistemi gnostici siano tra loro eterogenei, e abbiano risentito di disparati influssi culturali. Diverse sono infatti le tradizioni di pensiero che in essi confluiscono, come ha successivamente messo in luce la ricerca sulle origini. Ciò non toglie che, seguendo le indicazioni del Colloquio di Messina, lo Gnosticismo del II secolo si sia confermato un fenomeno storicamente ben preciso, anche se i suoi contorni, come quelli di tutti i fenomeni storici, sono fluttuanti.

La distinzione posta dal Colloquio di Messina è quindi da considerarsi non soltanto acquisita, ma utilissima ai fini della focalizzazione delle indagini, consentendo sia di evitare improprie estensioni al troppo generico e disomogeneo fenomeno

1978; e M. Smith, in *The Rediscovery of Gnosticism* Proceeding of the International Conference at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, ed. by B. Layton, Leiden, E. J. Brill, 1980, 2 voll.

della Gnosi, sia di mantenere all'interno di questo fluttuante "Gnosticismo" una serie di dottrine anche indipendenti tra loro, ma che si radicano in un *humus* culturale non eterogeneo, ancorché assai variegato. Essa ha consentito cioè di portare alla luce una *vicenda storica*, e non un generico atteggiamento religioso.

Nelle ipotesi prima e seconda, il Documento Finale delimitò come segue lo Gnosticismo delle sette del II secolo. Esso si caratterizza per la concezione di una scintilla divina, proveniente dal mondo divino ma caduta in questo mondo, ove essa deve essere risvegliata per essere ricondotta alla propria origine. Questa degradazione è il risultato di una degradazione del divino, la cui periferia, per colpa o per errore, dà origine al mondo terreno, dal quale dunque si dovrà recuperare lo pneuma (greco: *pnéuma*, soffio o Spirito divino) che vi era rimasto imprigionato. Il Documento ricorda al riguardo (e noi ne parleremo in seguito) la differenza tra le cosmogonie gnostiche e quelle neoplatoniche, soltanto apparentemente simili.

Posta dunque l'esigenza di riportare alle origini la scintilla divina, la gnosi o "conoscenza" degli Gnostici, si presenta con caratteristiche peculiari, che sono costituite dall'identità del conoscente (lo Gnostico, la cui interiore realtà è divina) del conosciuto (la scintilla divina che costituisce la sua trascendente interiorità, il suo "Sé") e del mezzo di conoscenza (la Gnosi come facoltà divina che deve essere risvegliata).

La terza ipotesi del Documento, poneva come importante campo d'indagine l'accertamento dell'esistenza di un eventuale pre-Gnosticismo, o di un proto-Gnosticismo. Si intendeva per pre-Gnosticismo un ipotetico complesso di temi la cui evoluzione avrebbe portato allo Gnosticismo. Per proto-Gnosticismo si intendeva un ipotetico atteggiamento già sostanzialmente conformato come Gnosticismo, ed esistente, prima del II secolo, al di fuori dell'ambiente cristiano nel quale questo maturò.

Tale ricerca appariva indispensabile, perché, in un'ottica di Storia delle Religioni - vorremmo dire: di storia delle "idee" - risultava sconcertante la comparsa apparentemente improvvisa di sistemi già strutturati, senza che essi avessero dei precedenti

in altri sistemi. In particolare, in molti studiosi sembrava agire più o meno inconsciamente l'antico pregiudizio di una "estraneità" dello Gnosticismo rispetto alla nostra cultura. Vedremo in seguito i risultati di questa ricerca, che, nel condurre alla progressiva enucleazione di un fenomeno storico del II secolo, comprensibile soltanto in quella sua precisa collocazione, hanno lasciato alle spalle l'ipotesi di un proto-Gnosticismo, e hanno pilotato l'indagine sul pre-Gnosticismo nell'ambito delle correnti culturali pre-cristiane confluite nel Cristianesimo del II secolo.

La quarta ipotesi di ricerca adombrava la generica legittimità di una "storia mondiale" dello Gnosticismo, da intendersi in modo radicalmente diverso da ciò che, nell'ambito della Storia delle Religioni, potrebbe configurarsi come una storia mondiale della Gnosi, cioè della conoscenza dei misteri divini riservata ad una *élite*. Ciò cui si pensava, era la storia di movimenti da riconoscersi come precedenti o come incarnazione postuma dello Gnosticismo del II secolo.¹⁹ qui si tocca uno dei punti più affascinanti di tutto lo studio dello Gnosticismo: scoprire, dietro differenti fenomeni che si sono susseguiti nei secoli, il filo rosso che li collega. Scoprire cioè il comune denominatore e i possibili canali di trasmissione attraverso i quali si perpetua un atteggiamento che è stato definito "anticosmico", nel senso che esso vede nel mondo il regno del Male e si sente ad esso estraneo. E poiché il mondo altro non è se non ciò che la storia offre all'esperienza dell'uomo, tale atteggiamento di odio del mondo e di estraneità ad esso, può essere meglio e più generalmente definito (ad avviso di chi, come noi, si muove in una società secolarizzata) come un atteggiamento di rifiuto della storia, di negazione della sua realtà e della sua coerenza. Un giudizio radicalmente negativo, che può maturare soltanto in una situazione di sofferenza, non illuminata: o, come è più esplicito dire sin da ora, di emarginazione culturale.

Su questa strada si avventura il nostro lavoro, raccogliendo i risultati delle ricerche che ci sono sembrati più significativi.

¹⁹ U. Bianchi, *À propos, etc.*, cit.

Nella quinta ipotesi di lavoro il Documento sottolineava quanto sopra già accennato, cioè che il dualismo degli Gnostici si distingue da altri dualismi religiosi per il suo anticosmismo. L'anticosmismo può dunque costituire una traccia per una storia dello Gnosticismo.

La sesta e ultima ipotesi, formulava in due generiche righe un auspicio affinché gli studi potessero chiarire un punto che, con i materiali a disposizione, resta il più oscuro e tuttavia quello fondamentale per formulare qualunque ipotesi, interpretazione o storia dello Gnosticismo e dei movimenti successivi che ad esso venivano genericamente ricollegati. Si trattava cioè di capire l'origine sociale dello Gnosticismo.

A nostro avviso, il nocciolo di ogni possibile comprensione è tutto in questo punto, e noi faremo il possibile per enuclearlo dalla pochezza e dalla genericità dei dati, pur mantenendo quel tanto di dubbio imposto dalla aleatorietà di essi. Riteniamo infatti che soltanto la comprensione del contesto sociale dal quale parte il dissenso degli Gnostici, consenta di intuire le motivazioni e i significati che si celano dietro i loro miti. Se questa intuizione non è deviante, essa può allora consentire di individuare, al di là delle carenze documentarie e indipendentemente da connessioni dirette non accertabili, o sicuramente assenti, o comunque riducibili a generico influsso culturale, dove sia da ricercarsi l'eredità degli Gnostici. perché gli Gnostici hanno dei predecessori, ma hanno anche sicuramente degli eredi, che sono qui, tra noi, nella società di questo secolo.

1.3 Le dottrine degli Gnostici

1.3.1 Generalità

È venuto ora dunque il momento di dare un quadro sintetico delle dottrine gnostiche, cosa che faremo per sommi capi limi-

tandoci a metterne in luce le strutture.²⁰ Fermo restando il carattere altamente composito dell'esercito degli Gnostici, al cui interno esistono differenti cosmogonie e antropogonie, cercheremo qui di mettere in evidenza tutto ciò che è comune a tutti i testi definiti "gnostici", cioè a quei tratti che si ripetono come caratteristica specifica. Naturalmente, occorre tener presente che l'attitudine fondamentale degli Gnostici verso l'estremo individualismo, ha dato luogo ad una polverizzazione dei sistemi; tuttavia la grande diversificazione delle cosmogonie e delle antropogonie, lascia sussistere una larga convergenza dei temi.

Questi, a loro volta, vanno enucleati, in qualità di motivi mitici, da contesti che sono a volte frastornanti per la prolissità dei dettagli e delle divagazioni, non sempre facilmente comprensibili o adeguatamente introdotte nel testo. Ciò non toglie che i grandi lineamenti siano chiaramente percepibili e si ripetano nei testi, ad onta delle infinite variazioni e complicazioni negli eventi e nei personaggi, i cui nomi appaiono sovente nei diversi testi in posizioni gerarchiche diverse, ma con funzioni analoghe. Ciò che conta, esaminando i testi gnostici, è tenere presente che "l'impressione di incoerenza che si prova davanti a loro, deriva dalla nostra volontà di comprenderli seguendo uno schema razionale, sulla base del principio di non contraddizione; mentre essi si sviluppano e si organizzano con un pensiero mitico basato sulla ambiguità, sull'equilibrio di concetti ambivalenti, su sofisticati contrasti di associazione di opposti".²¹

A ciò aggiungiamo che la loro lettura offre momenti di grande bellezza poetica e di intenso vigore drammatico, come è lecito attendersi da una narrazione mitica.

²⁰ Non essendo scopo di quest'opera la dettagliata esposizione degli scritti gnostici, rimandiamo il lettore a J.M. Robinson, *cit.*; nonché alla completa raccolta *Gli Apocrifi del Nuovo testamento*, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1966-1981, 3 voll. in 4 tomi. Per una esauriente trattazione delle dottrine gnostiche, vedi anche G. Filoramo, *L'attesa della fine*, *cit.*

²¹ L. Moraldi, *cit.*, p. 199.

1.3.2. *Ciò che era in principio*

Il tema fondamentale della speculazione gnostica, consiste nel fatto che tutto ciò che è di questo mondo, può essere spiegato soltanto a partire dall'alto di un mondo invisibile che ci sovrasta. Perciò, comunque il testo si presenti, sotto forma di rivelazione di Gesù risorto o di altro genere di rivelazione, ovvero direttamente di racconto cosmogonico, il suo scopo è quello di fornire una struttura di quel mondo e una narrazione di eventi in grado di dar conto dell'esperienza dell'uomo quaggiù, così come questa è avvertita dallo Gnostico. Gli eventi di questo mondo sono null'altro che il riflesso di ciò che accade in alto; ciò è facilmente comprensibile alla luce di un pensiero che considera il mondo materiale come espressione di un Nulla che nel nulla deve tornare.

Il mondo invisibile che è in alto, ha un nome assai significativo per gli Gnostici: esso è detto *Pléroma*, che significa Pienezza, perché esso è il mondo perfetto dal quale discende lo Gnostico, e al quale egli aspira a ritornare in un eterno riposo (*Anápausis*) che lo sottragga alle fluttuazioni di questo mondo, ove la sua scintilla divina è imprigionata nel disordine della materia. Il *Pléroma* è dunque il luogo di entità immateriali, invisibili ed eterne, ove *devono* regnare la pace e la concordia. È un luogo senza contraddizioni, o, quantomeno, tale destinato a realizzarsi per volontà dell'Essere Supremo: perché, come vedremo, qualcosa "non ha funzionato" anche lassù, almeno all'inizio.

Il problema del Male è infatti ben poco risolvibile, ad onta di qualunque sofisma, sintantoché esso venga considerato un Assoluto contrapposibile al Bene. Se l'inizio e la fine sono nel regno del positivo (onde il dualismo gnostico deve risolversi in un monismo, nella prospettiva escatologica che vede il nostro mondo tornare nel Nulla d'onde è venuto) il problema del Male ha soltanto due soluzioni: o esso è, in principio, coeterno all'Essere Supremo; oppure esso si genera in qualche "errore" all'interno del mondo pleromatico. In tal caso, l'errore espunta dà origine alla materia, al mondo, al Male: una soluzione in-

quietante che tornerà più volte nella storia, e che gli Gnostici non hanno il coraggio di esplicitare nelle sue implicazioni. Essa implica infatti che la nostra sofferenza sia esattamente ciò che permette all'Essere Supremo di ammantarsi di sola positività: con ciò riverberando una luce equivoca su tanto Bene. I testi gnostici sono perciò generalmente poco chiari su questo punto, nonostante il mito sempre portato in evidenza sia quello che considera l'origine del Male come la conseguenza dell'errore o della colpa da parte di una delle entità interne al *Pléroma*. Soltanto il trattato noto come *Parafrasi di Sem* (uno dei rari testi gnostici non cristiani) dichiara esplicitamente la coesistenza iniziale di luce e tenebre, cioè del principio positivo opposto a quello negativo; tuttavia quest'ultimo ha una duplice natura (ha una "mente") senza la quale non sarebbe proponibile un dramma della salvezza.

All'inizio del mondo pleromatico è un Essere Supremo, definito dagli Gnostici con gli attributi più vari e assolutamente ineffabile; egli è Abisso e Silenzio, è immortale, eterno, ingenerato, immobile. La sua sembianza, come dice *Eugnosto il Beato*, ci è estranea. Egli non può essere comunque attinto né compreso. Il suo nome abituale è: Padre.

Il Padre, pensando se stesso, dà origine ad una serie di emanazioni che costituiscono il *Pléroma*. Queste emanazioni dai nomi diversi (luminari, forze, eoni, etc.) ma dalle caratteristiche costantemente eguali, hanno un ordine gerarchico. Con esse, il Padre trae da sé ciò che è da sempre in lui, in un ordine e con dei nomi che non sono sempre gli stessi, ma che prevedono lo stabilirsi immediato di coppie di entità maschili e femminili accoppiate (salvo essere, in altri casi, entità androgine) in base a una precisa intuizione.. Per lo Gnostico, il motivo mitico (già presente in Platone nel *Simposio* e ampiamente radicato nella cultura ellenistica) in una iniziale androginia come stato di perfezione, e si traduce generalmente nell'esigenza di bilanciare il maschile e il femminile allorché lo stato originale evolve esplicitandosi nella propria mani-

festazione.²² Lo Gnostico mette in luce così la duplicità inerente al mondo simbolico.

Tornando al primo processo creativo che sottolinea l'androginia dell'Ineffabile, notiamo che esso presenta delle varianti. Nell'*Apocrifo di Giovanni*, il Padre trae da sé Barbelo, la madre di tutto, e, guardandola, le fa concepire il Figlio Unigenito. Nel *Trattato Tripartito*, il Padre, pensando se stesso, ha il Figlio che è in lui da sempre, e il suo amore per il Figlio, anch'esso sempre sussistente, è la Chiesa. Nel *Vangelo degli Egiziani*, l'Essere Supremo è Padre, Madre e Figlio, ciascun aspetto dotato di una propria schiera di otto emanazioni (ogdoade). Siamo quindi di fronte a uno schema trinitario che include il femminile. Nel testo noto come *Proténnoia Triforme*, la *Proténnoia*, il "primo pensiero" del Padre, dice di sé: io sono androgina; essa appare come Padre o Voce, come Madre o Suono, come Figlio o Parola, *lógos*.

Una persistente androginia al vertice del *Pléroma* si trova in *Eugnosto il Beato*: l'Essere Supremo trae da sé l'Uomo Immortale, androgino; questi, a sua volta, trae da sé il Figlio dell'Uomo, androgino anch'egli.

Il processo creativo che fa letteralmente deflagrare la figura del Padre, genera quindi, a partire da questo primo passo che esprime l'androginia iniziale, una incredibile serie di figure che, nel rappresentare gli attributi stessi del divino attraverso i quali il Padre conosce se stesso, si rivelano di fatto come personificazioni di concetto o di moti dell'animo: un argomento, questo, sul quale torneremo. Così, ad esempio, nell'*Apocrifo di Giovanni* vediamo comparire, discesi dall'Autogenito Cristo e dall'Incorruttibilità, la Volontà, il Pensiero e la Vita; i quali generarono Comprensione, Grazia, Percezione e Saggezza. Il complicato e non sempre comprensibile trattato *Origine del Mondo*, è pieno di lunghissimi elenchi di potenze bisessuate, nel cui doppio nome si leggono vizi, virtù e stati d'animo: Re-

²² Sul significato e la costanza dell'androginia nel mondo mitico, vedi M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 435 sgg. Nell'androginia si rivela in modo più immediatamente plastico la coesistenza degli opposti che caratterizza il simbolo.

galità, Ricchezza, Invidia, Saggezza, Collera, Tristezza, Pianto, Discordia, Pace, Gioia, Beatitudine, e così via; tutte figure appartenenti al processo cosmogonico, che, come vedremo si svolge fuori dal *Pléroma*.

In questo regno apparentemente perfetto c'è però, come accennammo, qualcosa che non funziona. Nell'emanare da sé le entità che sono in lui da sempre, il Padre le dispone di fatto in ordine gerarchico, affinché esse, attraverso tale gerarchia, possano adorarlo rispettando in ciò un ordine eterno. Egli, per di più, marca il limite (non soltanto come limite del *Pléroma*, ma anche come realtà concettuale) con l'Eone detto *Hóros* (greco: limite). Gli Eoni debbono rispettare un ordine, consci della propria incapacità di comprendere il Padre. Tuttavia, la perfezione divina si è andata attenuando verso la periferia, sicché l'ultimo Eone, *Sophía*, femminile, ma anche, nel *Trattato tripartito*, *Lógos*, maschile, infrange le regole.

Lógos, ad esempio, con buona intenzione ma facendo cattivo uso della propria facoltà di decidere (egli è dunque una vera e propria personificazione) volle avvicinarsi al Padre tentando di comprendere ciò che non era possibile comprendere. Il Padre e tutti gli altri si ritrassero in virtù del mantenimento del limite: ma *Lógos* volle guardare egualmente una luce per lui insostenibile, sicché fu costretto a ritrarre lo sguardo, deviandolo verso il Nulla. Dal suo pensiero orgoglioso nacquero così fantasie prive di luce, che è come dire ombre, autentiche irrealtà. Egli generò perciò l'Arroganza, l'Insufficienza, il Tumulto; esseri estranei al mondo del *Pléroma* dai quali prende inizio il dramma cosmogonico, lotta contro l'irrealtà del negativo. Un dramma però che, come si può già notare in queste prime battute, ripercorre il cammino dell'individuo alla scoperta di se stesso, per recuperare la propria realtà ad un superiore livello di coscienza.

Quanto a *Sophía*, la grande protagonista della maggioranza dei trattati, la sua vicenda ha un percorso analogo, a conferma della convergenza dei miti al cambiare dei personaggi. Nell'*Apocrifo di Giovanni*, ella vuole imitare l'androgina del Padre generando senza compagno: ne risulta la nascita di un esse-

re privo di connotati positivi, *Jaldabaoth*²³, che tenterà una propria creazione ad imitazione del *Pléroma*. Si adombra qui la figura del Dio veterotestamentario che crea un mondo malvagio. In *Origine del Mondo*, l'ultimo Eone, *Pístis* (Fede) genera un'immagine di sé, *Sophía*. Questa, con il proprio desiderio, fa apparire un essere che si interpone tra la luce e le tenebre, detto Sipario, Tenebra, Ombra. L'Ombra rimase incinta da sola, generando Invidia e Odio, dai quali vennero l'Acqua primordiale e la Materia. A questa vista, *Pístis*, spaventata, genera un essere pauroso, La Paura, per l'appunto, che precipita nell'Abisso. *Pístis*, tentando di dare la luce, le soffia sul volto; l'essere pauroso prende il nome di *Jaldabaoth*. Segue il dramma cosmogonico.

Sophía è dunque la prima realtà imperfetta: deriva da *Pístis* ma è l'origine del desiderio (*Enthymía*). Essa è dunque rivolta verso l'alto e verso il basso: su questo emblematico personaggio dovremo tornare, perché in esso si nasconde molta sapienza mitologica gnostica.

Le peregrinazioni di *Pístis-Sophía*, che deve espiare il proprio fallo, sono parte preponderante di un altro trattato, detto per l'appunto *Pístis-Sophía*, ove, nella quarta penitenza, viene affermato che le vicissitudini della protagonista altro non sono che la rappresentazione delle vicissitudini dell'uomo in questo mondo, ove egli è incatenato.

Siamo così giunti al nodo centrale della speculazione gnostica, il cui scopo è quello di dar conto della situazione umana, intesa come esperienza del Male, profondamente ingiusta. Essa può essere infatti definita come una situazione di privazione rispetto alla pienezza del *Pléroma*,²⁴ e tale può essere definita

²³ Nome di etimo incerto, forse "generatore di forze". Sull'argomento vedi G. Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henry Charles Puech*, Paris, P.U.F., 1974. Il Jakson ritiene tuttavia trattarsi semplicemente di una parola magica; la stessa opinione egli esprime anche per altri nomi, tra i quali Barbelo, per il quale cfr. però la nota 63 al presente capitolo.

²⁴ Vedi V. Macdermot, *The Concept of Pleroma in Gnosticism*, in *Gnosis and Gnosticism*, Papers read at the English International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1979, ed. by M.K. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1981.

soltanto ammettendo che la vera collocazione dell'uomo sia nel mondo imperturbabile della pienezza, e non nei travagli di questo incerto mondo.

La cosmogonia e l'antropogonia degli Gnostici si partono dunque dallo "errore" o "colpa" iniziale (un problema di sfumatura, che rientra nella libertà dei diversi testi) che dà origine a un mondo passionale, inferiore, manchevole, irreali, avvertito come non proprio e comunque pericoloso da parte del mondo pleromatico, che lo espunge da sé. Il *Pléroma*, dunque, vuol purgare se stesso autocostruendosi in mera positività: ciò facendo, costituisce automaticamente un mondo negativo. Si noti come l'ambiguità del pensiero mitico estrinsechi con grande penetrazione, in questo processo cosmogonico, la dinamica di un processo psichico.

Il negativo espunto dal *Pléroma* è infatti una realtà (siamo sempre nel campo delle realtà spirituali, cioè di meri modelli, non ancora nel mondo della materia) e questa realtà si moltiplica a dismisura, generando da sé altre entità. Il processo creativo che ne segue, è quanto di più complicato e variabile si possa immaginare a seconda dei diversi testi, ove i personaggi assumono nomi diversi, e personaggi con lo stesso nome, valenze diverse. Né tale processo è sempre esplicitato: sovente è necessario dedurlo da rapide allusioni del personaggio recitante (generalmente il Salvatore, cioè Cristo) allusioni che possono tuttavia essere comprese facendo riferimento ad altri testi. Infatti, nonostante la fantasmagorica mutevolezza dei racconti, è evidente che stiamo assistendo a tutte variazioni fantastiche a partire dal medesimo tema mitico.

questo tema può essere così delineato. Il mondo del *Pléroma* ritiene di dover riportare l'ordine nel chaos che si è generato oltre la propria sfera. Perché mai esso, unico mondo perfetto e reale, senta tale esigenza, non ci viene detto, ma possiamo intuirlo. Come abbiamo già sottolineato, questo chaos ha tratto origine da qualcosa che, nel *Pléroma*, si è rivelato imperfetto: esso quindi, in qualche modo, "sottrae" qualcosa a tale perfezione. Come tale, esso non sembra del tutto accettabile al *Pléroma*: oltretutto, esso ha in sé delle possibilità creative, che

vengono esemplificate dal soffio di *Pístis-Sophía*, entrato in *Jaldabaoth*.

Il chaos nel quale regnano le ormai proliferate potenze malvagie, dette comunemente Arconti,²⁵ ha contorni fluttuanti: può essere un modello archetipo del nostro mondo che deve poi venire materializzato ad opera di un Demiurgo, un Arconte al servizio di *Lógos* come nel *Trattato tripartito*; ma può essere anche un generico e indifferenziato mondo materiale (gli elementi “acqua” e “terra” vengono citati senza che ne sia chiarita l’origine) o un altrettanto vago mondo inferiore, non meglio motivato. Su questa materia primordiale agisce *Jaldabaoth* in *Origine del Mondo*, creando i cieli e la terra, non senza peraltro il ripetuto intervento ordinatore di *Pístis-Sophía*; la quale, come il *Lógos* del *Trattato tripartito*, ha l’obbligo di occuparsi di una vicenda della quale ha la responsabilità. Nel *vangelo degli Egiziani*, la potenza creatrice si chiama *Saklas*; *Saklas*, *Samael*, *Jaldabaoth*, sono nomi alternativi nei testi per designare una figura di ignorante e di arrogante, che, estranea alla luce del *Pléroma*, si ritiene l’Essere Supremo, in qualità di Creatore di questo mondo materiale.

È evidente in questi personaggi la figura del Dio ebraico, di Jahwè, il Dio odioso agli Gnostici come Creatore di questo mondo e autore della Legge che lo governa. Un contrasto che, in *origine del Mondo*, viene mitigato facendo di *Sabaoth*, figlio di *Jaldabaoth*, ribelle al padre e illuminato da *Sophía*, il vero equivalente di Jahwè. Egli è una figura ambigua, originariamente malvagia ma capace di pentimento (vedi anche *Natura degli Arconti*)

Si innesta a questo punto il mito antropogonico, che è poi il punto d’arrivo della speculazione gnostica, dal quale prende significato il cammino gnostico verso la salvezza

²⁵ Dal greco *árchon*, termine che indica un detentore di potere di natura ed estensione diversa con i tempi. È significativo che, ad una funzione malvagia, corrisponda, negli Gnostici, un nome che contraddistingue un detentore di potere legale nella società.

All'origine della creazione dell'uomo vi è un prototipo divino; sia che esso si riveli in una figura splendente, emanata dal *Pléroma* - l'Adamo di luce o *Adamas* - sia che esso si riveli nell'immagine di *Sophía* riflessa sulle acque. Questo prototipo è assai alto in gerarchia, molto vicino, cioè, al Padre; nel *Vangelo degli Egiziani*, dopo il Padre-Madre-Figlio, seguono alcune emanazioni (tra le quali il Grande Cristo, che è un modello celeste) e quindi l'Adamo di Luce, che si fonde con la Grande Parola; egli è all'origine della creazione, è venuto a rimediare alla manchevolezza. Egli è la Luce del Padre (*Sophía di Gesù Cristo*).

La figura dell'uomo è infatti centrale se si pensa che esso rappresenta il vertice della creazione, opera complessa il cui lontano fine è rimediare all'errore iniziale del mondo pleromatico, attraverso una redenzione che è redenzione dalla caducità per quanto di positivo è tenuto prigioniero in questo mondo.

La creazione dell'uomo terreno avviene a seguito della visione, da parte delle potenze inferiori, degli Arconti cioè, di questo modello divino; o dell'immagine stessa del divino allorché la creazione parte dalla visione di *Sophía* riflessa nelle acque, ovvero dall'immagine riflessa della Immortalità (*Natura degli Arconti*). Questa creazione è una imitazione infelice, ma viene aiutata dall'alto con stratagemmi vari, che non sarebbero comprensibili senza ricordare il ruolo dell'uomo quale luogo nel quale avviene la redenzione. Su questo punto occorre assolutamente abbandonare ogni pretesa concettuale, ed entrare nel dramma che il mito gnostico intende esprimere. L'uomo è la figura esplicitamente venuta a sconfiggere il dominio degli Arconti (*Secondo discorso del grande Seth; Origine del Mondo*) e quindi costoro, nell'iniziare il processo di creazione, sono artefici inconsci del piano strategico del Padre.

L'intervento di quest'ultimo, comunque esso si espliciti, fa tuttavia sì che altra sostanza divina (*pnéuma*) resti inglobata nel mondo della materia.

L'uomo è la figura chiave in un piano di salvezza cosmica che prevede il ritorno le *Pléroma* di tutto lo *pnéuma*, le cui pe-

reginazioni sono giustificate come purificazione dell'errore iniziale, di quanto cioè di non perfetto si rivelò insito nello stesso *Pléroma*. Salvando l'uomo, questo salva dunque se stesso.²⁶

La creazione dell'uomo è una vicenda assai complessa, oggetto di ripetuti tentativi, perché ad opera degli Arconti viene alla luce un essere imperfetto, a volte neppure in grado di sollevarsi (*Origine del Mondo; natura degli Arconti*). Gli arconti creano l'uomo secondo l'*immagine* divina da essi intravista, e a loro *somiglianza*²⁷ (*Apocrifo di Giovanni; Natura degli Arconti; Origine del Mondo*). essi però provano invidia per l'essere nel quale il soffio di *Jaldabaoth* ha profuso involontariamente lo *pnéuma* che gli proviene da *Sophía*, facendo di lui un "corpo psichico" cui il Padre invia subito una scintilla divina, per evitare che l'uomo, nato dal soffio, resti prigioniero della materialità degli Arconti.²⁸ Essi fanno quindi per lui un corpo materia-

²⁶ È questo il nucleo mitico del tema del Salvatore salvato.

²⁷ *Gen.*, 1, 26 "Facciamo l'uomo a nostra immagine e nostra somiglianza". Il versetto diviene giustificativo di un'esigenza tutta interiore, come vedremo, al pensiero gnostico.

²⁸ Per comprendere espressioni quali "corpo psichico" e "uomo psichico", sulle quali torneremo; e per valutare gli attributi diversi degli "ilici", degli "psichici" e dei "pneumatici", è necessario introdurre il lettore ad alcuni concetti comuni nella cultura neoplatonica del tempo, che si trovano anche in Autori non Gnostici come Origene, e che vengono usati per interpretare alcuni passi enigmatici delle Scritture. Esistono tre elementi: Spirito (*pnéuma*) anima (*psyché*) e corpo (*soma*). L'anima è tuttavia composta di due parti: una parte "superiore", rivolta cioè verso il mondo dello Spirito, è definibile come "mente" (*noûs*). Questa è resa anche come "cuore" (*kardía*) nel linguaggio biblico. La parte "inferiore" dell'anima, che si lascia coinvolgere nel mondo materiale, corrisponde alle due parti "inferiori" dell'anima secondo Platone (*Timeo*) cioè *thymós* ed *epithymía*, relative rispettivamente a moti cardiaci (coraggio, volontà, decisione) e viscerali (brama, appetito alimentare e sessuale). Questo già ci chiarisce il ruolo intermedio dell'uomo psichico nel pensiero gnostico: se l'uomo pneumatico è destinato alla salvezza e quello ilico alla distruzione -giusta la mancanza di realtà attribuita al mondo materiale- l'uomo psichico sceglie il proprio destino grazie alla propria decisione di guardare verso l'alto o verso il basso. Questa duplicità è prefigurata in *Sophía*, che può prendere il nome di *Enthýmesis* allorché è preda del desiderio. *Sophía* ripete, al limite del mondo pleromatico, il dramma dell'anima. Venendo ora all'espressione "corpo psichico", dobbiamo introdurre un'altra concezione che è usuale nel mondo antico, e che torna negli Gnostici come anche in altri esegeti della prima cristianità; tornerà anche, come

le, nel quale egli resterà imprigionato, divenendo mortale (*Apocrifo di Giovanni*).²⁹

Nella *Natura degli Arconti* il processo è diverso: l'uomo, creato materiale, diviene psichico per il soffio del Demiurgo, e

vedremo, nell'eresia catara. Tutto ciò che esiste e che è definibile come individualità di qualunque genere, quindi anche un'entità spirituale, non può esistere se non tramite una forma o figura attraverso la quale è conosciuto. Questa "forma" o "figura" è quindi, in un certo senso, un "corpo", sia pure di natura speciale, assai "sottile". Tale forma è posseduta, ad esempio, anche dagli Angeli, perché l'unica entità sicuramente immateriale resta, anche per i Cristiani, la Trinità. Passando dalla materia ad essenze sempre più pure, è perciò pensabile un "corpo psichico" come anche un "corpo spirituale". L'antropogonia gnostica si fa ancora più complessa (e in questo abbiamo sorvolato, per semplicità) se si tiene conto che il mondo ilico, derivato dall'errore del *Pléroma*, è, come soltanto accennato nel testo, un prototipo immateriale (potremmo dire: "l'Idea") del nostro mondo materiale, il quale prende corpo a partire da quello soltanto allorché inizia l'opera del Demiurgo. A questa "sostanza ilica" si affianca una "sostanza psichica" che è frutto del pentimento dell'Eone periferico (di norma: *Sophía*). La materia.....materiale (ci si scusi il bisticcio) racchiuderà quindi tanto l'uomo psichico e pneumatico, quanto l'uomo ilico; ciò spiega la presenza di tre discendenze di tre tipi di uomo. la speculazione non è tanto gratuita come potrebbe sembrare, perché si tratta (per tutti, non soltanto per gli Gnostici) di venire a capo di due problemi posti dalle Scritture. Il primo viene dal *Genesi*, che, dopo il peccato di Adamo e la rampogna divina, recita (3, 21): "E l'eterno Iddio fece ad Adamo e a sua moglie due tuniche di pelle, e li vestì". Queste "tuniche di pelle" furono interpretate come i corpi materiali, sia perché, nel frequente disprezzo greco-ellenistico per la materia (il corpo come tomba, tema che risale ad Empedocle e a Pitagora) la materialità non può che essere il frutto della colpa; sia perché il *Genesi* dà due versioni della creazione dell'uomo: dapprima quella dell'uomo fatto a "immagine e somiglianza" (1, 26); poi quella dell'uomo plasmato dal fango (2, 7). Questa doppia creazione resta a lungo un problema da spiegare, e gli Gnostici la spiegano a loro modo. Il secondo problema lo pone Paolo in *1 Cor.*, 15, 44, che nel testo greco dice dell'uomo: "è seminato in corpo psichico, risorgerà in corpo spirituale". Ci scusiamo per la lunga digressione, indispensabile per comprendere il tema introdotto, ed altri, che introdurremo a proposito del Catarismo. Per approfondimenti rinviamo all'*Introduzione* di F. Sagnard a: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1946; ad *Arché e Têlos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano, Vita e Pensiero, 1981; a P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle*, in *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del Colloquio Internazionale di Milano, 20-23 Aprile 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Ate-neo, 1985.

²⁹ È, per l'appunto, il tema delle "tuniche di pelle".

successivamente riceve lo *pnéuma*. In *Origine del Mondo*, ciò avviene viceversa per l'intervento della divina *Zoé* (Vita) il femminile che risveglia la coscienza dell'uomo, grande intuizione psicologica degli Gnostici. Meno espliciti, ma convergenti, gli altri testi. La seconda creazione, quella spirituale, avviene dopo il giorno di riposo (il settimo, perché l'uomo biblico è creato nel sesto giorno) e perciò l'ottavo giorno viene onorato dagli Gnostici come giorno di resurrezione.³⁰

Alla creazione di Adamo segue quella di Eva ed un complesso di allegorie, sia sui temi del Paradiso terrestre (a volte in chiave ribaltata rispetto al messaggio veterotestamentario); sia sul tema dei rapporti tra gli Arconti e la donna, che ha antecedenti nell'Apocalittica ebraica.³¹ Gli arconti instillano infine nell'uomo il desiderio di riprodurre il corpo materiale attraverso l'unione sessuale. Tutto ciò, come le reiterate "creazioni" di Adamo, serve agli Gnostici per giustificare la divisione della presente umanità in tre categorie.

Gli "pneumatici" possiedono il seme divino e torneranno nel *Pléroma*; gli "ilici" sono destinati a tornare, col mondo e con gli Arconti, nel Nulla della manchevolezza d'onde viene la materia; gli "psichici" decideranno la propria sorte a seconda di come sapranno comprendere la verità nascosta, orientandosi verso la luce. È interessante notare che i testi gnostici ricordano come lo "spirito di opposizione" (al bene) connaturato con la materialità dell'uomo, tragga forza dal cibo materiale (*Pístis Sophía*). Il cibo, quale fonte prima dell'impulso passionale che

³⁰ Il numero otto torna nel frequente uso dell'Ogdoade (gruppo di otto entità) quale struttura base del *Pléroma*; ma esso è importante da sempre per tutto l'esoterismo cristiano, quale simbolo di resurrezione; d'onde i battisteri ottagonali e la struttura ottagonale del tempio che chiude il cammino iniziatico di morte/resurrezione nel giardino di Bomarzo.

³¹ Il tema del commercio degli Angeli ribelli con le donne, adombrato in *Gen.*, 6, 4, è oggetto di speculazione nei cosiddetti "Apocrifi" dell'Antico testamento, testi nei quali si dibatte il problema dell'origine del Male, problema che travaglia la speculazione ebraica in epoca ellenistica. Questa letteratura, una letteratura apocalittica, era diffusissima. Vedi al riguardo P. Sacchi, *Apocrifi, etc.*, cit. pp. 193-195 e 442-444.

spinge a confondersi col mondo dei sensi, è un tema che resterà alla base della pratica monastica.³²

Questa divisione degli uomini in ilici, psichici e pneumatici, ancorché fragile nel suo termine mediano sotto il profilo concettuale, ha un significato preciso nella scuola valentiniana (vedi oltre) ove essa è presente. Siamo evidentemente dinnanzi a un tentativo di compromesso tra il rigido predestinazionismo che governerebbe il tema della salvezza nel pensiero gnostico, e il libero arbitrio con il quale l'uomo può scegliere la via del Bene, che fa parte dell'ortodossia cristiana. Poiché l'oscillazione tra i due poli rappresenta una alternativa irrisolta a partire dal pensiero classico, nell'ambito del quale il predestinazionismo dà pretesto a tendenze antinomiche,³³ è evidente che tale tentativo assume il suo significato in riferimento ad una convivenza non ancora totalmente interrotta, tra gli orientamenti gnostici e gli orientamenti che risulteranno "ortodossi" nell'ambito della cristianità.

1.3.3 *Il cammino della salvezza*

L'uomo, o almeno quegli uomini che racchiudono in sé una scintilla dello *pnéuma*, vive dunque un'esperienza di estraneità a questo mondo, ove egli è dimentico della propria divina condizione originaria. È necessario un intervento dall'alto affinché

³² Vedi: Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, Intr. par. A. Guillaumont et C. Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, 2 voll; vol. 1°, p. 63, sgg.; vol. 2°, p. 506 sgg.

³³ Antinomiche (dal greco: contrarie alla legge sociale) sono definite quelle correnti di pensiero che tendono a svalutare il significato delle leggi morali e civili. Evidentemente, se l'uomo è destinato sin dall'inizio alla salvezza o alla condanna, è del tutto superfluo che egli si attenga alla dottrina di salvezza della Chiesa, basata sui dieci Comandamenti.

egli possa *destarsi* dal *sonno* in cui è caduto.³⁴ Questo intervento si verifica con la venuta di Cristo, del Cristo degli Gnostici, naturalmente, che è una realtà radicalmente diversa da quella proclamata da Paolo e dai Vangeli canonici.

È evidente infatti, che la radicale svalutazione della materia operata dagli Gnostici, non consente ad essi di accettare il messaggio che viene da un Dio fattosi materialmente uomo e crocefisso. Anche per loro la Croce è scandalo e follia. E poi, se gli uomini pneumatici hanno già diritto ad un posto nel *Pléroma* (la cosa non è altrettanto sicura per gli psichici, che potrebbero tutt'al più salire ai suoi bordi) e gli uomini illici sono comunque destinati a scomparire, è altrettanto evidente che la salvezza viene da altra via.

Il Cristo degli Gnostici, dunque, riprendendo in parte una figura di Rivelatore già presente nei testi ermetici (non cristiani) e presente ancora nei rari testi gnostici non cristiani, è un'entità spirituale discesa dall'alto. Egli rappresenta il frutto della volontà di riscatto degli Eoni, e viene in terra a combattere questa decisiva partita. Egli viene per risvegliare negli Eletti, i soli che ne hanno la capacità, una conoscenza dimenticata che indicherà loro la via per ricondurre nel *Pléroma* quanto di divino è rimasto imprigionato quaggiù. Questa conoscenza, che è conoscenza della propria divina realtà interiore, è una conoscenza esoterica (greco: *esoterós*, interiore) destinata soltanto a coloro che possiedono la scintilla, ed è una scoperta che si ammanta di fitti veli simbolici. Essa si compendia a volte in complicate elucubrazioni basate sulla mistica delle lettere,³⁵ e in formule magi-

³⁴ È questa la tipica terminologia degli Gnostici, i quali considerano uno stato di sonno la condizione di ignoranza dalla quale occorre essere risvegliati tramite la rivelazione della conoscenza: rivelazione che, peraltro, potrà essere recepita soltanto da coloro che a ciò sono predestinati, onde il carattere allusivo delle dottrine gnostiche, riservate agli iniziati. Essi considerano se stessi come l'insieme di "coloro che sono desti" (*Sophía di Gesù Cristo*).

³⁵ Su questa mistica delle lettere greche, che dilagherà poi nella speculazione cabalistica sulle lettere ebraiche, e che ha, verosimilmente, origine pitagorica, vedi lo studio di A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, "Bibliothèque Archéologique et Historique", XLI, Paris, Geuthner, 1946. Tra i testi gnostici nei quali si fa uso di tale mistica, segnaliamo il *Vangelo degli Egiziani* e i *Libri di Jeu*.

che che, proseguendo un'antica tradizione orfica, hanno lo scopo di far superare all'anima lo sbarramento operato dagli Arconti in corrispondenza delle sfere celesti. Ricordiamo, al riguardo, la *Prima Apocalisse di Giacomo*, il *vangelo di Maria*, e la *Pístis Sophía*.

Il Cristo gnostico ha dunque due caratteristiche precipue. In primo luogo, come figura umana, egli è una mera apparenza, e altrettanto apparente è la sua crocifissione, la quale può riguardare, la massimo, l'uomo Gesù, nel quale il Cristo entra, sotto forma di colomba, al momento del battesimo sul Giordano, restandone ben diviso, ed utilizzandone il corpo. Questa teoria è detta Docetismo (greco: *dokéo*, mi sembra) ed è comune a moltissime eresie di tutti i tempi, createsi attorno all'incomprensibilità del Dio-uomo. Essa avrà molte accezioni, a volte ingenuamente poetiche. In secondo luogo, Cristo è essenzialmente un rivelatore di saggezza.

Questa seconda caratteristica impronta di sé tutti i Vangeli gnostici, nei quali egli fornisce rivelazioni ad alcuni discepoli prediletti, ovvero fornisce loro massime di saggezza esoterica, che debbono condurli alla scoperta di verità interiori, psichiche, che sfuggono ai non predestinati. Un esempio particolarmente importante in questo senso, è il cosiddetto *Vangelo copto di Tommaso*, scritto attorno alla metà del II secolo e ritrovato a Nag Hammadi. Il punto focale della sapienza gnostica sulla via della salvezza, è centrato sulla ricostituzione dell'androgenia iniziale, un tema scabroso per il simbolismo sessuale con il quale esso viene presentato. Non si deve dimenticare, al riguardo, che il linguaggio gnostico (come, poi, quello dei cabalisti) esprime i propri contenuti come si conviene al pensiero mitico, cioè in termini "concreti", non concettuali. Certamente, un tale pensiero si presta ad essere frainteso e tradotto in atti materiali da parte dei non iniziati; tuttavia è assai dubbio, come vedremo poi, che esso conducesse abitualmente a pratiche libertine, come fu sovente insinuato da parte degli eresiologi. Al contrario, per quel che ne sappiamo e possiamo capire, gli Gnostici furono in gran prevalenza orientati verso l'ascetismo, anche rigido, perché la riproduzione alla cui origine è l'atto

sessuale, poteva soltanto prolungare il regno fantasmatico della materia, al quale lo Gnostico si sentiva estraneo. Ciò non toglie, come alcuni Autori insistono a sostenere,, che le pratiche orgiastiche fossero presenti in alcuni casi.³⁶

Un testo rilevante, riguardo a questo simbolismo della riunificazione del maschile e del femminile, è il cosiddetto *Vangelo di Filippo*, probabilmente di origine siriana. la logica del testo è quella dell'insegnamento di verità simboliche: "luce e buio, vita e morte, destra e sinistra, sono fratelli. Essi sono inseparabili". E ancora: "i nomi dati alle cose del mondo ingannano". La conoscenza razionale divide il conoscente dall'oggetto della conoscenza "ma tu vedesti qualcosa in quel posto e divenisti quelle cose. Vedesti lo Spirito, e divenisti lo Spirito. Vedesti Cristo, e divenisti Cristo. Vedesti il Padre, e divenisti il Padre".³⁷

È quindi nell'ottica di tale simbolismo che vanno interpretati i successivi riferimenti alla riunificazione dei sessi, intesa come tensione verso l'originaria androginia: "Quando Eva era ancora in Adamo, la morte non esisteva"; "Se la donna non fosse stata separata dall'uomo, non morirebbe insieme all'uomo. La sua separazione divenne l'inizio della morte".³⁸ Cristo è venuto a rimediare a questa scissione, e a riunire i due.

Nel *Vangelo di Filippo* si assiste, come sovente nei testi gnostici (*Origine del Mondo; Pistis Sophia*) ad una esaltazione del femminile, che ha un ruolo determinante nel cammino verso la salvezza. Una delle figura più amate dagli Gnostici, Maria Maddalena, compare qui come necessaria compagna spirituale di Cristo,³⁹ assunto logico in un pensiero che pensa l'unità. In

³⁶ Vedi il recente saggio di S. Gero, *With Walter Bauer on the Tigris. Encratite Orthodoxy and Libertine Eresy in Syro-Mesopotamian Christianity*, ed. by C.W. Hedrick and R. Hodgson Jr., Peabody, Hendrikson Publ., 1986.

³⁷ Robinson, *cit.*, p. 132 e p. 137 (traduzione dello scrivente)

³⁸ *ivi*, p. 142

³⁹ *ivi*, p. 138. Questa compagna spirituale, era del resto frequente nei primi tempi della Chiesa: c'erano le vergini che accompagnavano i sant'uomini, come Tecla con Paolo. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York, Columbia Un. Press, 1988, ha messo in luce il ruolo delle nubili e delle vedove nella primitiva propagazione

questa visione, tutta la bellissima simbologia della camera nuziale che investe il *Vangelo di Filippo*, non può avere alcun riferimento libertino; del resto, di essa è detto che non è per gli animali, ma per gli uomini liberi e per le vergini.⁴⁰

Il vero punto è quello della conoscenza di se stesso, ecco che cosa simboleggia la camera nuziale: “Nessuno potrà vedere la sposa e lo sposo se non diventa uno”; “se qualcuno diviene figlio della camera nuziale, riceverà la luce”.⁴¹

Ecco dunque l’insegnamento che Cristo porta agli Eletti: un insegnamento a trovare la via di se stessi, insegnamento che è abituale nei Vangeli gnostici (vedi, ad esempio, il *Vangeli di verità*). Quanto questo insegnamento trovi origine in una tradizione non estranea alla stessa ortodossia, lo vedremo in seguito parlando dei rapporti tra i Vangeli gnostici e quelli canonici. Qui concludiamo sul tema della salvezza accennando ad un altro dei Vangeli gnostici, già citato: il *Vangelo copto di Tommaso*.⁴²

La figura del Cristo che ne emerge è strettamente funzionale alla via di salvezza: se la salvezza è conoscenza, Cristo viene a portare questa conoscenza; e se la conoscenza è una conoscen-

del Cristianesimo. Maria Maddalena ha un ruolo preminente anche nella *Pístis Sophia*.

⁴⁰ Robinson, *cit.*, p. 141. Sul simbolismo sessuale degli Gnostici, vedi anche J.P. Mahé, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes gnostiques et hérmetiques*, in *Les textes de Nag Hammadi*, Colloque du Centre d’histoire des religions, ed. par J. Ménard, Leiden, E.J. Brill, 1975

⁴¹ Robinson, *cit.*, p. 149 e p. 151

⁴² Innumerevoli sono gli studi su questo importante testo, alcuni dei quali saranno citati nel corso del presente lavoro. Qui facciamo riferimento alla versione italiana che compare in edizione critica in H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 323-578; fermo restando che le considerazioni critiche del Puech circa la dipendenza del testo dai Canonici, non rappresentano una conclusione generale degli studiosi. Alcuni di essi, tra i più autorevoli, ritengono al contrario che il *Vangelo copto di Tommaso* si ricollegli in modo diretto ad antiche tradizioni, maturate contemporaneamente a quelle divenute canoniche, e documentano tale possibilità in modo non facilmente refutabile. Dell’argomento tratteremo oltre, ma riteniamo utile anticipare l’esigenza di evitare un antico pregiudizio, rimasto a lungo nascosto tra le pieghe delle opinioni: quello di considerare lo Gnosticismo soltanto come deformazione secondaria di una “ortodossia” primitiva.

za interiore, l'insegnamento non può che essere esoterico.⁴³ Inoltre, se la conoscenza è salvezza e la salvezza altro non è che il ritorno allo stato originario, la conoscenza verte su questo stato originario. Quanto al recupero di quest'ultimo, esso non può che consistere nel recupero di una situazione di unità e immobilità, l'una presupposto dell'altra: androginia e *anápausis*. L'esistenza mondana, con le sue dure vicissitudini figlie di un destino avverso, apparentemente nelle mani di potenze malvagie, altro non è che decadimento da una situazione iniziale, la cui evidenza si radica in un pensiero introvertito sul desiderio.

Citiamo, ad esemplificazione, alcuni detti o *lógia* che costituiscono il *Vangelo di Tommaso*. Il *lógion* 8 parla del Regno dei Cieli in termini analoghi a quelli di *Mt.*, 13, 47-48, escludendo tuttavia la conclusione apocalittica. Ciò significa che il Regno dei Cieli diviene tutt'altra cosa rispetto all'Aldilà del Cristianesimo ortodosso. Il Regno dei Cieli annunciato da Cristo diviene un regno tutto interiore: invece di attendere il giorno del Giudizio, colui che ha ricevuto la rivelazione interiore troverà in sé il Regno di Dio,⁴⁴ il "pesce grande e buono" (che

⁴³ G. Quispel, *The Gospel of Thomas revisited*, in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec, 22-25 Août 1978, ed. by B. Barc, Québec, Les Presses de l'Université Laval – Louvain, Peeters, 1981, ritiene al contrario che il *Vangelo di Tommaso* non sia esoterico, in quanto destinato a una comunità che intendeva il messaggio (p. 238) come rivelazione di una verità divina; e che il testo non sia gnostico. Noi usiamo il termine "esoterico" in senso strettamente etimologico, quindi non nel senso di "inaccessibile", evidentemente usato dal Quispel; il che non toglie che il testo inizi con: "Questo sono le parole segrete che Gesù ha detto". Per quanto riguarda lo "Gnosticismo", anticipiamo che sotto tale parola in via di logoramento, si è andata delineando una realtà sempre più complessa e sempre più distante dalla visione iniziale. Noi tentiamo di farvi convergere nel modo più ragionevole un fenomeno dai contorni sempre più sfumati e fluttuanti, senza perdere di vista le differenze, e tuttavia sottolineando le convergenze in una comune *facies*. Tra gli studi più importanti sul *Vangelo di Tommaso*, ricordiamo l'edizione critica di J. Ménard, *L'évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975; e M. Lelyveld, *Les lógia de la vie dans l'évangile de Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, ivi, 1987. Ricordiamo inoltre gli studi di Köster e Robinson, sui quali ci soffermeremo oltre.

⁴⁴ Vedi G. Quispel, *cit.* La trattazione di questo *lógion* torna nel medesimo Autore (che si muove nell'influenza della visione junghiana del Sé) nei saggi rela-

Quispel interpreta come il “Sé”) che il pescatore trattiene dopo aver gettato i pesci piccoli. Il Regno è venuto, dice Cristo, anche se l’uomo non lo conosce (*lógion* 51). Non sono infatti gli Angeli a scegliere i “pesci” come in *Mt.*, 13, 49 (cioè a scegliere i buoni dai cattivi nel giorno del Giudizio); ma il pescatore stesso “gettò tutti i pesci piccoli in mare, scelse il più grande senza fatica”.⁴⁵ Scelse cioè la propria realtà interiore, spirituale.

Il Puech (*cit.*, p. 421) nel commentare questo passo che ribalta il senso di quello canonico, sottolinea una percezione dello Gnostico sulla quale torneremo in seguito: il nostro vero Io (il “Sé”) è un’immagine preesistente alla manifestazione mondana dello Gnostico, alla sua persona, che potremmo intendere nel senso latino di “maschera”. Rispetto a quella, questa non è che “un riflesso appannato, una pallida copia”.⁴⁶

Del resto, il *lógion* 84, nel riprendere il tema dell’uomo secondo l’immagine e secondo la somiglianza, afferma: “Quando vedete la vostra somiglianza vi rallegrate. Ma quando vedrete le vostre immagini fatte prima di voi, che non muoiono né si manifestano, quanto grande (sarà) ciò che supporterete!”⁴⁷ La conquista del Sé equivale all’unificazione degli opposti (*lógion* 22) cioè a fare “di due, uno” (*lógion* 106) operazione che viene definita con i termini sessuali già noti: “quando farete, il maschio con la femmina, una sola cosa”; allora lo Gnostico potrà “entrare nella camera nuziale”.⁴⁸

Questa conoscenza rende nudi dinnanzi al mondo materiale (*lógion* 21); per avere la rivelazione occorre spogliarsi senza vergogna e calpestare i propri vestiti (*lógion* 37) cioè il velo della materialità (vedi la nota 28 a proposito delle “tuniche di

tivi ai rapporti tra il *Vangelo di Tommaso* e il *Diatessaron* di Taziano. Vedi anche, di Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

⁴⁵ Puech, *cit.*, p. 330.

⁴⁶ Sulla dialettica di questa *persona*, o maschera, con l’Io interiore, divino, nel mito gnostico; e sul ruolo della materia come “specchio” che sembra “possedere tutto” e “non contiene nulla”, vedi il saggio di G. Filoramo, *dal mito gnostico al mito manicheo. Metamorfosi di modelli culturali*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. II, Roma, Jouvence, 1985.

⁴⁷ Puech, *cit.*, p. 340.

⁴⁸ *Ivi*, *lógion* 22, p. 232; e 75, p. 339

pelle”). Torna qui la valenza gnostica della nudità come rivelazione della propria interiore natura divina, presente anche nell’interpretazione del *Genesi* operata dall’*Apocrifo di Giovanni*. Là, Adamo ed Eva, mangiando il frutto dell’albero del Bene e del Male contro le prescrizioni del Demiurgo-Jahwè, si scoprono “nudi”, nel senso che riconoscono la propria reale identità spirituale sotto il corpo di materia. Non dissimile il senso ultimo della stessa scena nella *Natura degli Arconti*.

“Dov’è l’inizio, là sarà la fine”, recita il *lógion* 18.⁴⁹ Questa eguaglianza di inizio e fine è un tratto tipicamente mitologico, relativo ad un tempo circolare, che giunge agli Gnostici dalla cultura ellenistica, ma che ha radici ben più antiche e universali.⁵⁰ La rivelazione di un Dio ineffabile (*Deus absconditus*, o *Ágnostos theós* - tale è l’Essere Supremo degli Gnostici - trascendente e incomprensibile anche per gli Eoni del *Pléroma*) è la chiave della salvezza. Dice Tommaso a Gesù: “Maestro, la mia bocca non accetterà assolutamente di dire a chi assomigli”; e Gesù gli risponde: “Io non sono il tuo maestro, perché tu hai bevuto, ti sei inebriato alla fonte gorgogliante che io ho misurato”.⁵¹ Con il che siamo tornati ad un altro grande tema dello Gnosticismo, i cui riflessi si troveranno per secoli in altre eresie: quello del rapporto diretto uomo-divinità, che discende dalla presenza della scintilla divina negli Eletti, e che comporta il ridimensionamento della discesa di Cristo al compito del “risveglio”. Una volta operato tale risveglio, la figura di Cristo diviene totalmente inconsistente, perché l’Eletto può stabilire il proprio contatto diretto con il divino. vale la pena di notare che questa rivelazione, destinata ad avvenire una volta per tutte,

⁴⁹ *ivi*, p. 331.

⁵⁰ Vedi *Arché e Télos*, cit., per quanto riguarda il tema nella contemporanea speculazione di Origene; ma vedi anche, per la centralità del tema mitico della “nostalgia del Paradiso”, M. Eliade, *Trattato, etc.*, cit., pp. 394 sgg.; vedi inoltre, dello stesso, *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, pp. 372-373, ove viene sottolineato il “mito totale” che collega la creazione del mondo alla salvezza nello Gnosticismo. La “nostalgia delle origini”, nel senso di M. Eliade, è stata trattata da J. Ménard, *Symboles et Gnose*, “Revue des sciences Religieuses”, vol. 49, 1975, in relazione allo Gnosticismo.

⁵¹ Puech, *cit.*, p. 330, *lógion* 13.

mostra un atteggiamento ingenuamente razionalistico, uno “spessore” minimo nei confronti del problema esistenziale. Ciò lascia intuire sullo Gnosticismo, cose delle quali tratteremo più avanti.

Chiudiamo questo paragrafo ricordando che la scoperta del *Vangelo di Tommaso*, ha consentito di confermare nell’ambito dello Gnosticismo l’*Inno della Perla* (inserito in un testo manicheo del III secolo, gli *Atti di Tommaso*) che descrive con immagini poetiche tra le più belle, l’esperienza dello Gnostico nel mondo.⁵²

1.3.4. *La testimonianza dei Padri*

I testi gnostici, sui quali ci siamo basati per tracciare i lineamenti esposti, non rappresentano l’unica fonte di notizie a nostra disposizione. Al contrario, una gran quantità d’informazione ci viene dagli scritti dei grandi eresiologi; anche se questa informazione, oltre ad essere di seconda mano, è contenuta in libri polemici che tendono a ridicolizzare le posizioni degli Gnostici. Tanto per la sua abbondanza, quanto per i numerosi nomi di sette e di eresiarchi, tale documentazione è della massima importanza, specialmente ora che può essere criticamente raffrontata ai testi. A nostro avviso, l’aspetto più delicato da tener presente nella lettura di questi documenti, risiede nelle strutture di pensiero nell’ambito delle quali gli eresiologi comprendono, e quindi espongono, le dottrine degli Gnostici.

Abbiamo visto che il pensiero gnostico è un pensiero mitico, che si esprime in termini simbolici per i quali non ha

⁵² Vedi Puech, *cit.* Per una trattazione completa del tema, è tuttavia opportuno fare riferimento al testo critico di P.H. Poirier, *L’Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain la neuve, 1981, che mette in luce le diverse opinioni sull’argomento.

valore il principio logico di non contraddizione. Il pensiero degli eresiologi, viceversa, muovendosi nell'ambito dei concetti, tende a rileggere nell'ambito della logica razionalista tali miti. Il risultato, è che il pensiero gnostico ci può essere trasmesso in due modi alternativi, giusta la dicotomia del Razionalismo. Esso può essere visto attraverso le contraddizioni che rivela a prima lettura, esaltandone la "incomprensibilità" e ponendone in ridicolo la "illogicità". È questo il quadro caro agli eresiologi, specialmente ai più biliosi tra loro, perché lo scopo loro non è tanto quello di comprendere, quanto quello di sradicare l'eresia. La comprensione è finalizzata allo sradicamento: atteggiamento ideologico nell'ambito di una lotta senza quartiere. Tuttavia, l'aspetto più delicato della documentazione da loro tramandataci, si riscontra quando prevale l'atteggiamento più speculativo: quello cioè di venire a capo delle fantasie gnostiche tentando di comprenderle, e quindi di esprimerle "obbiettivamente" seguendo un filo logico-razionale.

Il pensiero degli Gnostici viene ad assumere in tal caso un colorito filosofico-teologico che ne smussa le impennate mitologiche, le sole che, con il loro ambivalente o contraddittorio contenuto, aprano la prospettiva sul problema esistenziale dal quale muovono gli Gnostici.

Come nota infatti il Filoramo,⁵³ "non abbiamo qui a che fare semplicemente con la ripresa di antichi mitologemi, ormai però privi di vita, quali quelli dell'*Ánthropos* divino. La specificità di questo tipo di mitologia sta appunto nel fatto di averli riempiti di un nuovo contenuto, più spirituale e ricco di riflessione. Ritroviamo infatti nei nostri testi - e la critica di Plotino contro la mitologia va vista anche tenendo presente la sua polemica contro gli Gnostici mitologi - alcune caratteristiche tipiche dei modi di produzione mitologici: la base concreta, vitale, legata a bisogni e contraddizioni sperimentate, oltre che pensate."

⁵³ G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1980, p. 84

Ora, nel momento in cui le affermazioni *ideologiche* degli Gnostici vengono trasformate in *idee* da confutare, la confutazione fa slittare il contrasto dal piano esistenziale (quello che cercheremo di portare in luce più avanti, mettendo in evidenza le opposte esigenze rappresentate dagli Gnostici e dal volto duro dell'ortodossia) al piano meramente concettuale, obliterando il retroterra ideologico di tale concettualità. Operazione, questa, ben comprensibile nella lotta "politica" condotta dagli eresiologi; quanto a noi però, che veniamo dopo i tre grandi "maestri del sospetto",⁵⁴ sarebbe davvero ingenuo cadere nei fumi di una "storia delle idee", come troppo spesso è accaduto a valenti storici delle religioni. Il nostro obiettivo non è tanto discutere ciò che dicono gli Gnostici (come fanno gli eresiologi) quanto capire *perché* essi dicono ciò che dicono. Per conseguenza, è bene che ambivalenze e contraddizioni restino tali, senza far loro critiche distruttive ma anche senza riplasmarle in una bella tesi da discutere. Altrimenti si rischia di scambiare gli Gnostici per raffinatissimi teologi (il che è in parte vero, fermo restando il povero spessore culturale che essi rivelano nei confronti dei problemi posti all'uomo dall'esistenza socializzata) ignorando la potente denuncia che ci viene da loro trasmessa.

Le testimonianze degli eresiologi sono importanti perché ci forniscono ragguagli sui nomi delle sette e degli eresiarchi, nell'ambito di una raccolta dottrinale meglio valutabile oggi alla luce della conoscenza dei testi. Esse inoltre ci forniscono notizie sui costumi degli Gnostici, da valutare con spirito critico.⁵⁵ Gli eresiologi si occuparono, naturalmente di tutte le

⁵⁴ Cioè Marx, Nietzsche e Freud.

⁵⁵ Gli Autori e i testi fondamentali per la conoscenza del fenomeno, sono: Ireneo (circa 140-200, Vescovo di Lione dal 178), *Adversus Hæreses*, Ippolito (morto martire nel 235), *Philosophumena* o *Refutatio omnium hæresium*; Clemente di Alessandria (ateniese, nato prima del 150, morto prima del 215) che fornisce notizie sul valentiniano Theodoto, raccolte negli *Excerpta ex Theodoto*, e altre importanti notizie nei suoi *Stromata* (Miscellanea); Tertulliano (da Cartagine, circa 160-245), con vari testi, ma soprattutto con *Adversus Marcionem* e con *De præscriptione hæreticorum*; Origene (di Alessandria, 185-254), principalmente per il suo *Commentarium in Johannem*, che fornisce notizie sul valentiniano Eracleone; Epifanio (310-403, Vescovo di

forme di eresie, anche di quelle che non rientravano nello “Gnosticismo”, un fenomeno da loro genericamente ma chiaramente individuato⁵⁶ e che costituisce l’oggetto precipuo della polemica di Ireneo.

Secondo la loro testimonianza l’origine dell’eresia gnostica risale alla seconda metà dl I secolo, a quel Simon Mago citato anche negli *Atti degli Apostoli*. Egli si sarebbe presentato come incarnazione del Padre, il cui pensiero (*Énnoia*), rimasto prigioniero del mondo ad opera degli Angeli malvagi e ribelli, era incarnato in Elena, una prostituta da lui raccolta in un bordello di Tiro. Dopo essere disceso attraverso le sfere celesti sotto false sembianze per non essere riconosciuto dagli Angeli, Simone venne a por fine al regno della Legge, sostituito dalla propria Grazia; onde, secondo Ireneo ed Ippolito, i suoi discepoli potevano dedicarsi a ogni libertinaggio. C’è riluttanza, oggi, a riconoscere con sicurezza tratti già chiaramente gnostici in una tematica come quella del Simone di Ireneo, che ignora il tema del Demiurgo e della conoscenza del Sé; tuttavia, le notizie di Ippolito (*Ref.*, VI, 7, sgg.) sulla Grande Rivelazione (*Apóphasis Megále*) di Simone, lasciano trasparire l’evoluzione di questo pensiero in termini più “gnostici”, in epoca da ritenersi tuttavia più tarda rispetto a Simone stesso; e con accenti singolari per uno Gnostico, in quanto più ottimi-stici e meno elitisti (la salvezza è aperta a tutti).

Salamina) con il suo *Panarion* (Armadietto dei medicinali), nel quale si conserva la *Lettera a Flora* del valentiniano Tolomeo, e si fa l’elenco di sessanta eresie. Sugli Gnostici esiste anche una testimonianza di Plotino (203-270) in *Enneadi*, II, 9.

⁵⁶ Dice Ireneo di Valentino (*Adv. Hær.*, I, 11) che egli trasferì nella propria scuola “antiche dottrine da quella che viene detta eresia gnostica”. Ancora, dando una struttura evolutiva all’eresia, dice (*ivi*, I, 29): “Sopra coloro già definiti Simoniani, sorse la gran folla degli Gnostici; e vennero alla luce come funghi dalla terra.. Gnostici in generale sono, per Ireneo, quegli eretici che egli considera precursori di Valentino.

È comunque interessante sottolineare che i grandi sistemi gnostici, come anche i nomi dei grandi eresiarchi, appartengono tutti all'epoca degli Antonini, e precisamente all'epoca che va dal 2°-3° decennio, sino al 7° decennio del II secolo.⁵⁷ Ciò può far sorgere due riflessioni di diverso ordine, ma non necessariamente escludentisi. La prima si è, che tale sorgere improvviso di un fenomeno esplosivo, che poi andrà declinando, deve pur avere stretti legami con una ben precisa situazione storico-sociale, più che non con misteriosi antecedenti posti altrove. La seconda, che tale improvvisa evidenza del fenomeno può essere legata al sorgere di un'esigenza nella costituenda ortodossia; quella cioè di portare alla luce, per meglio combatterle ed eliminarle, tendenze non nuove, ma *in quel momento* avvertite come pericolose. Si radicalizza cioè, giungendo allo scontro frontale, una dicotomia sino allora verosimilmente sofferta, ma non ancora recisa alla base.

Secondo le genealogie tramandateci, a Simone succedette Menandro, e, a questo, Saturnino e Basilide. Su Basilide ab-

⁵⁷ A questo periodo appartengono anche l'eresia di Marcione, che ha fatto molto discutere in quanto non esattamente inseribile nel fenomeno dello Gnosticismo, e che tratteremo a parte; e l'opera di Taziano, fondamentale per il suo influsso sulla cristianità siriana. Taziano non fu precisamente uno Gnostico, ma ha in comune con lo Gnosticismo il disprezzo radicale per questo mondo terreno. Ciò si compendia in un atteggiamento di ossessiva astinenza (greco: *enkráteia*, d'onde Enkratismo e Enkratiti) nel quale Ireneo, a nostro avviso con una logica molto precisa, vede il tratto eretico che gli consente di includere Taziano nella temperie gnostica (come, per altro verso, vi include Marcione). Su Taziano torneremo perciò, come su Marcione, nel trattare della continuità dello Gnosticismo oltre il IV secolo, continuità che passa attraverso il loro più duraturo influsso. Con l'occasione sottolineiamo come, nell'ottica della nostra ricerca, il parere degli eresiologi sia più direttamente interessante di alcune recenti —peraltro importanti e utili— dispute accademiche. Per la nostra ricerca, si tratta infatti di cogliere il senso di una lotta, quella tra "ortodossia" e "Gnosticismo", nell'ambito del contesto storico del tempo: è importante, dunque, il parere dei "vincitori", che furono anche coloro che scatenarono una lotta contro avversari, la cui omogeneizzazione in un gruppo unitario - nel contesto dello scopo prefissato - nessuno meglio di loro poteva individuare. Questi Gnostici degli eresiologi non sono un "tipo ideale", ma un gruppo accomunato per motivi ben concreti: la loro definizione è tutta operativa.

biamo notizie del tutto diverse da Ireneo e da Ippolito (*Adv. Hær.*, I, 24, 3-7; *Ref.*, VII, 20-27). Seguiamo, per ora, lo schema di Ireneo.

Con Saturnino e Basilide, operanti all'incirca nel 3° decennio del secolo, i tratti dello Gnosticismo sono già evidenti. Abbiamo, nel loro insegnamento, la figura di un Dio inconoscibile, contrapposto a un cattivo Demiurgo identificato con il Dio della Bibbia. La discesa di Cristo, che si cela agli Arconti, viene dunque a rivelare questa situazione, segnando la sconfitta e la distruzione del Dio ebraico. Nell'antropogonia compare il tema della creazione a "immagine" e a "somialtanza", con l'Adamo degli Arconti incapace di camminare, sinché non interviene il soffio divino. Cristo viene crocifisso soltanto in apparenza, perché egli è incorporeo (Docetismo). L'insegnamento di Cristo è segreto: soltanto chi lo comprende si salva. Il matrimonio e la procreazione sono opera di Satana, ma, secondo le insinuazioni di Ireneo, la temperanza dei seguaci di Saturnino è un inganno, essendo essi, di fatto dei libertini.

Radicalmente diversa la testimonianza su Basilide da parte di Ippolito, il quale introduce l'argomento collegando l'eresia al pensiero aristotelico. È infatti nell'impostazione del pensiero di Ippolito, far risalire il fatto stesso dell'eresia al pensiero greco, in particolare a quello di Platone e poi di Aristotele: intuizione, questa, ben motivata, e, del resto, comune nel pensiero degli eresiologi, perché coglie le distorsioni derivanti dal permanere di una cultura alla quale il messaggio di Cristo è estraneo. Secondo la complessa dottrina basilidiana trasmessa da Ippolito (dalla quale non si comprende tuttavia la necessità interiore del sistema) questo mondo ha in sé il germe della propria irredimibilità. La visione di Basilide è dunque tragica,⁵⁸ e tuttavia temperata con un certo ottimismo. Dopo la Grande Rivelazione che riporterà gli Eletti nel regno del Padre, questi invierà al mondo il grande oblio, sicché quanto di irredimibile vi è in esso e nelle sue creature sarà in eterno

⁵⁸ Vedi U. Bianchi, *Basilide o del tragico*, in *Orfeo, Prometeo, Adamo*, Roma, ateneo, 1976.

quaggiù senza sofferenza, ignorando l'esistenza di un mondo superiore.

Le due notizie tramandateci su Basilide sono inconciliabili, a meno di non vedere in quella di Ippolito una - peraltro non documentabile - evoluzione interna del sistema verso il III secolo.⁵⁹

Di notevole interesse le notizie fornite da Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 25) e da Ippolito (*Ref.*, VII, 32) su Carpocrate, vissuto ai tempi di Adriano; e quelle fornite da Clemente (*Stromata*, III) sul figlio di lui, Epifane, nato nell'isola di Cefalonia e morto a 17 anni. I carpocraziani (questo il nome della setta) rappresentano uno dei vertici dell'abominio per gli eresiologi. Essi predicano un totale rifiuto del mondo e delle sue leggi morali. Secondo la loro dottrina, Gesù era un uomo comune ma superiore a tutti, perché la sua anima aveva conservato il ricordo di ciò che aveva visto nel mondo del Padre (prima, cioè, del dramma cosmogonico e antropogonico). Perciò il Padre gli mandò una forza che gli consentì di risalire indenne le sfere ritornando a Lui. La forza dell'animo di Gesù si rivelò in ciò che egli, nonostante fosse stato educato alla Legge giudaica, nutrì per essa il più grande disprezzo.

Da questa dottrina derivano, in via diretta o per analogia, importanti conseguenze. Innanzitutto diciamo che in essa si possono individuare gli estremi di quell'atteggiamento detto "Adozionismo", presente successivamente in molte eresie. Secondo la teoria adozionista infatti, Gesù non era che un uomo migliore degli altri, così perfetto da essere adottato da Dio. Tale soluzione è vicariante al Docetismo allorché si avverta l'inconciliabilità tra natura umana e divina, e divenga quindi inaccettabile la figura del Dio-uomo. Una sua immediata conseguenza logica è tuttavia la possibilità, per ogni uomo, di divenire eguale a Gesù; possibilità che i Carpocraziani non si lasciano sfuggire, tanto che Ireneo riferisce: "sono giunti a tal punto di superbia che alcuni si dicono quantomeno simili a Gesù, altri persino superiori, e in qualcosa anche più forti". Analoghe infatti sono le vicissitudini delle loro anime, onde, se

⁵⁹ G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit., p. 249 sg., riassume l'argomento

qualcuno “disprezzasse più di lui (*scil.*: di Gesù) le cose di questo mondo, potrebbe essere migliore di lui.⁶⁰

I Carpocraziani però vanno oltre, interpretando il passaggio dell’anima attraverso le sfere come allegoria dell’anima che torna al Padre dopo avere conosciuto tutti i legami della materialità: onde essi, per evitare i rischi della trasmigrazione in altro corpo⁶¹ si sforzano di sperimentare di tutto nel più sfrenato libertinaggio. La loro dottrina discende segretamente da Gesù e insegna loro la relatività del Bene e del Male, fondati sull’inconsistenza delle opinioni umane.

I Carpocraziani mettono dunque in atto un radicale antinomismo; ed ecco, puntuale, il preoccupato commento di Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 25, 3): “anche essi sono stati inviati da Satana come i Gentili (oppure: presso i Gentili, la dizione latina è controversa) a diffamare il nome divino della Chiesa, affinché gli uomini, udendo in vario modo parlare di loro e credendo che tutti noi siamo simili a loro, distolgano le orecchie dalla predicazione della verità; o, vedendo il loro comportamento, diffamino tutti noi, che non abbiamo nulla a che vedere con loro. né in materia di dottrina, né di costumi, né di quotidiana frequentazione”.

Parole straordinariamente chiare, che mettono a fuoco il nucleo pratico della controversia dottrinale: avere qualcosa in comune con dei gruppi rivelatisi eversivi è fortemente pericoloso, specialmente in un regime come quello romano, da sempre e per sempre occhiuto in materia di morale ufficiale. È giunto il momento, sembra dire Ireneo, di prendere le distanze, se non vogliamo pregiudicare la nostra causa.

D'altronde, le nequizie dei Carpocraziani non terminano qui: ne è testimone Clemente di Alessandria il quale ci riferisce le teorie di Epifane, figlio di Carpocrate, morto in giovane età ed educato alla filosofia platonica. Secondo Epifane la natura prescrive la comunione dei beni e delle donne, che le leggi si

⁶⁰ *Adv. Hær.*, I, 25, 2 (trad. dello scrivente).

⁶¹ La struttura dell'antropogonia e della salvezza gnostiche (caduta e risalita della scintilla) comportano in modo conseguente la metempsicosi, cioè la teoria della trasmigrazione delle anime in corpi successivi.

sforzano di vietare: ce n'è di che indurre Clemente a descrivere la "agape" dei Carpocraziani come un'orgia, peraltro con le stesse procedure che si ripetono stranamente eguali attraverso i secoli nelle accuse da sempre rivolte alle più inquietanti sette religiose.⁶² Non sappiamo se tale accusa sia vera: di certo, poiché i carpocraziani erano in fama di comunismo integrale, si comprende sempre meglio la posizione di Ireneo.

Altra setta orgiastica sembra essere stata quella dei Nicolaiti (*Adv. Hær.*, I, 26, 3) che, come i Carpocraziani, nel loro disprezzo per le norme, non esitavano a cibarsi, contro ogni prescrizione cristiana, della carne offerta in sacrificio agli Dei: un punto sul quale i Cristiani erano molto sensibili.

Ireneo menziona anche gli Ebioniti, nei quali tuttavia è da riconoscere uno dei tanti gruppi che oggi denominiamo Giudeo-cristiani, e che distinguiamo dagli Gnostici: per Ireneo, il tratto emergente era la comune osservazione, comprensibile in ambito giudaico, che Gesù fosse null'altro che un uomo di grande rettitudine (*Adv. Hær.*, I, 26, 2).

Questa convinzione era anche dello gnostico Cerinto (*Adv. Hær.*, I, 26, 1) per il quale, conformemente a una ricorrente teoria gnostica già da noi esposta, il Cristo proveniente dall'alto entrò in Gesù sotto forma di colomba, all'atto del battesimo sul Giordano. Il tema, che è legato alla concezione dei due battesimi, quello con l'acqua e quello con il fuoco, ha precisi riferimenti nel Vangelo (*Mt.*, 3, 11) ed è destinato a percorrere un lungo cammino nelle eresie medievali.⁶³

⁶² Di un banchetto sfrenato, seguito dallo spegnimento delle luci che scatena l'orgia, si parla già come accusa che i Cristiani rigettano sui pagani (Giustino, *I^a Apologia*) i quali usavano infamare i Cristiani sull'argomento; se ne parla nel Medioevo a proposito degli Adepti del Libero Spirito; se ne seguiva a parlare nel XVIII secolo a proposito dei Franckisti, e, nel complesso, se ne è sempre parlato in tutti i tempi contro tutti i "diversi". Difficile distinguere l'uso di luoghi comuni dalla effettiva esistenza di riti antinomici tramandati nei secoli (cosa poco verosimile) o spontaneamente insorti in modo miracolosamente eguale (anche questo poco verosimile).

⁶³ Lo ritroveremo nelle eresie del mondo bizantino. J. Ménard, *Symboles et gnose*, cit., sottolinea che, nel simbolismo gnostico, l'acqua è simbolo di stato embrionale, uterino, e di indifferenziazione, e fa riferimento ad ascendenti i-

Ireneo, che non cessa di sottolineare l'uso frequente della magia e dell'idolatria nelle sette, onde metterne in luce i rapporti con la religiosità pagana,⁶⁴ osserva negli Gnostici un altro fatto caratteristico (*Adv. Hær.*, I, 28, 1-2) sul quale tornerà con grande ampiezza Clemente nel terzo Libro dei suoi *Stromata*: gli Gnostici sono, alternativamente, enkratiti o libertini. Clemente, contro l'enkratismo gnostico, terrà a sottolineare la diversa natura della continenza cristiana, che non nasce dal disprezzo del mondo, opera divina e positiva. È evidente che gli opposti atteggiamenti degli Gnostici, entrambi motivati dal rifiuto del mondo, possono apparire inquietanti alla morale sociale, basata sul compromesso e fondata, come ogni norma di convivenza, su una valutazione complessivamente positiva del mondo. A questa morale, la nascente ortodossia cristiana del II secolo deve dare un fondamento ideologico nella propria dottrina.

Ireneo, senza confronto il più importante tra gli eresiologi, ha rivolto la propria opera a trovare un ordine logico, una or-

ranici. Peraltro, l'acqua ha tale valenza simbolica ovunque (se ne potrebbero addurre esempi mesopotamici, ebraici, greci, celtici o germanici). Il fuoco è viceversa simbolo di dominio spirituale sul mondo. G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in *Gnosticisme et monde héliénistique*, Actes du Colloque de Louvain la neuve, éd. par J. Ries, Y. Jannsens, J.M. Sevrin, Louvain la Neuve, 1982, mette in evidenza il carattere luminoso delle acque di vita, dalle quali scaturisce Barbelo, il cui nome deriva forse dall'aramaico Bulbâlâ, Chaos. La duplicità dell'acqua come vita/morte è presente ovunque, per esempio nel XVI Inno dei testi di Qumrân (per restare in una speculazione non lontana) e si coniuga con la duplicità della Grande Dea, che, dal mito mesopotamico e mediterraneo pre-greco, riemerge nel medioevo celtico. Occorre non dimenticare che gli Gnostici hanno fatto grande uso di un antico patrimonio mitico, per esprimere realtà non razionalizzabili.

⁶⁴ R. Norris, *The Transcendence and Freedom of God*, in *Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition*, In Honorem Robert M. Grant, ed. by W.R. Schoedel and R.L. Wilken, Paris, Beauchesne, 1979, ricorda che Ireneo accusa gli Gnostici di elevare le leggi immobili della natura al posto della volontà del Dio biblico. Con ciò, Ireneo coglie ancora una volta la difficoltà di comprendere il Cristo nell'ottica della cultura classica. Notiamo, per inciso, che nell'Orfismo, come poi nello Gnosticismo, è precisamente la condizione "naturale" dell'uomo che viene avvertita come "ingiusta": manca il concetto di un peccato originale dell'uomo, dovuto alla sua libera scelta.

ganicità dell'eresia gnostica, che gli consentisse di dare un contorno meno sfuggente ad un fenomeno che egli vede come un'Idra dalle molte teste (*Adv. Hær.*, I, 30, 15) e che deve perciò essere ben compreso e circoscritto per poter essere adeguatamente combattuto.

Particolarmente preoccupato egli appare nei confronti delle sette valentiniane (vedi oltre) le quali rappresentarono indubbiamente un grande pericolo per la Chiesa, sia per la statura di Valentino come teologo, sia per il tentativo dei Valentiniani di trovare vie di compromesso, e di insinuarsi all'interno della Chiesa stessa. È perciò comprensibile che la struttura delle sette che egli ci fornisce, sia adeguata a ritrovarvi gli antecedenti del pensiero valentiniano. A conclusione del suo primo Libro, egli dice infatti (*Adv. Hær.*, I, 31, 3): "Da tali padri e madri e antenati (discendono) i seguaci di Valentino, come li rivelano le loro stesse opinioni e dottrine".

Come antecedenti immediati egli pone altre due sette: i cosiddetti Barbelognostici, un gruppo del quale ci ha fornito evidenza il ritrovamento a Nag Hammadi dell'*Apocrifo di Giovanni*, e gli Ofiti, cioè coloro che ritengono il serpente (greco: *óphis*) portatore di saggezza.⁶⁵ Di questi ultimi dà notizia anche Ippolito (*Ref.*, V, 6-12) sotto il nome di Naasseni (ebraico: *Naas*, serpente) attribuendo tuttavia loro l'uso di un dilagante sincretismo religioso del quale non abbiamo nessun riscontro.

Dice l'*Apocrifo di Giovanni* che l'Essere Supremo, volgendo lo sguardo in se stesso, originò l'immagine del proprio spirito invisibile, Barbelo, perfetta tra gli Eoni, Madre del tutto. È questa la Barbelo della quale parla Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 29) come si può constatare con numerosi riscontri. Il processo creativo menzionato da Ireneo ricalca nella sostanza quelli già descritti, e passa attraverso emanazioni successive, *syzygie* (greco: *syzygia*, coppia) di Eoni; la generazione di un primo uomo divino, congiunto con la Gnosi che gli consente di conoscere il Padre; e così via sino al noto

⁶⁵ Il termine "Ofiti" è posteriore, e non usato da Ireneo nel testo.

dramma di *Sophía*, qui detta Prunico (greco: *proúnikos*, lascivo).

Alla setta degli Ofiti, Ireneo dedica lunghe pagine (*Adv. Hær.*, I, 30). I punti che caratterizzano la dottrina, nell'ambito di uno schema mitico già descritto, sono i seguenti. Dal pensiero del Padre, procede dapprima il Figlio e poi lo Spirito Santo, detto anche "Prima femmina" e "Madre dei Viventi" (in ebraico, *Ruah*, Spirito, è femminile) che sovrasta gli elementi: acqua, tenebre, abisso e chaos (*Gen.*, 1, 2: "e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque"). Il Padre e il Figlio (che sembrano essere la stessa cosa) si uniscono con essa, che non può contenerne la potenza luminosa. Per conseguenza, mentre una parte di questa potenza genera il Cristo, l'altra deborda "sulla sinistra" e dà origine a *Sophía*-Prunico, androgina. Di lì l'origine di *Jaldabaoth*, la creazione dell'uomo che riceve il soffio dal Demiurgo,⁶⁶ e l'interpretazione del *Genesi* nella quale il serpente, nato dall'intelletto contorto di *Jaldabaoth*, gioca il ruolo positivo di incitare alla disobbedienza, generando la conoscenza grazie alla trasgressione. Cacciato dal cielo anch'egli, il serpente diviene nemico del genere umano sotto due forme: quella di Samaele (Satana) e quella di Michele, l'Arcangelo protettore del popolo d'Israele. L'uomo assume il corpo materiale in terra e viene soggiogato dal serpente. Il Demiurgo (una figura, qui, non del tutto negativa) dopo il Diluvio, si crea degli alleati nel popolo ebraico, al quale promette la terra. *Sophía*, però, che nei suoi tormenti aveva chiesto aiuto alla Madre dei Viventi e attendeva la discesa del Cristo, genera il Battista e Gesù, nel quale ultimo ella discende insieme al Cristo. Cristo, dopo la crocefissione, resuscita Gesù in un corpo psichico e spirituale, e quindi insegna i misteri rivelati agli Eletti; Gesù va poi alla destra di *Jaldabaoth* per ricevere le anime sante.

⁶⁶ Qui, verosimilmente, il testo latino fraintende i noti concetti di "immagine" e "sommiglianza": vedi il commento di A. Rousseau e L. Doutreleau al testo di Ireneo, *cit.*, vol. I, tomo I, p. 306.

Nella testimonianza lasciata da Ippolito sui Naasseni “che chiamano se stessi Gnostici” (*Ref.*, V, 12) si legge, tra le pirotecnie di uno sfrenato sincretismo, la nota vicenda dell’Adamo che, generato dagli Arconti, non riesce a stare diritto. Essa si conclude con un inno, ove, in belle immagini, i vagabondaggi di *Sophía* sembrano quelli dell’anima umana.

Siamo ora giunti al momento di tornare all’*incipit* del testo di Ireneo, per affrontare con lui il grande nemico prospettato alla metà del II secolo: Valentino e la sua scuola, che conobbero una lunga fortuna prima di cedere le armi.

Per verità, la parte determinante del corpo dottrinario lasciato da Ireneo, detto “Grande Notizia” (*Adv. Hær.*, I, 1 – I, 8) riguarda Tolomeo (almeno, questa è la comune opinione) un discepolo di Valentino che, con Eracleone, rappresenta la scuola valentiniana d’occidente, contrapposta a quella orientale di Teodoro sul problema del corpo di Cristo: pneumatico per gli orientali, psichico per gli occidentali.⁶⁷ Su Tolomeo torneremo oltre, parlando della sua *Lettera a Flora*. Ireneo segnala a parte, per sommi capi, le originali tesi di Valentino (*Adv. Hær.*, I, 11, 1) sottolineando l’aggancio con gli Ofiti nel mito di un Eone Madre (in questo caso, *Sophía*, caduta fuori dal *Pléroma*) che genera contemporaneamente: il Cristo, pneumatico, che ritorna nel *Pléroma*; il Demiurgo, psichico, e un “Arconte di sinistra”. Da Valentino discendono i Valentiniani, dei quali Ireneo mette in luce le infinite distinzioni dottrinali, da contrapporre all’unicità della dottrina della Chiesa.

Di Valentino sappiamo che fu d’origine egiziana e fu attivo a Roma - ove nutrì la speranza di essere eletto Vescovo, nel 154, in luogo di Aniceto - tra il 140 e il 160 circa. Tertulliano ha qualche stima delle sue doti intellettuali; da Clemente apprendiamo che egli predicava la centralità dell’uomo pneumatico nel dramma della Redenzione. La sua Scuo-

⁶⁷ Sulla scuola valentiniana vedi anche F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Paris, Vrin, 1947; e, sul suo ramo orientale, vedi anche l’Introduzione dello stesso a *Les eztraits de Théodote*, cit.

la, trasformatasi in Chiesa, sopravvisse sicuramente sino al V secolo (ne fa menzione un editto di Teodosio II nel 428); tracce sembrano trovarsi ancora molto più tardi, al passaggio tra il VII e l'VIII secolo.⁶⁸

Diamo qui le grandi linee della gnosi valentiniana nel suo complesso, senza entrare nell'ambito delle sue variazioni: vi ritroveremo i grandi temi esposti nell'analisi dei testi a nostra conoscenza.

In primo luogo vi troviamo l'emissione, nel *Pléroma*, a partire dal Padre inattingibile, di *syzygie*, nelle quali l'elemento femminile tende ad esprimere una qualità inerente all'elemento maschile, in una logica che sovente ha in vista l'esegesi testamentaria.. Così, la Vita è legata al *Lógos* secondo il tema di *Gv.*, 1, 4: “in lui (*scil.*: il *Lógos*) era la vita”. Si noti, che il *Vangelo di Giovanni* fu sempre particolarmente importante per gli Gnostici, che si esercitarono nell'esegesi del suo contenuto sapienziale. Al di sotto delle prime otto Potenze (ogdoade) gli Eoni sono 22; essi sono dunque in tutto trenta, e il trentesimo è *Sophía*, che commette il noto peccato di desiderio. Questo si condensa fuori del *Pléroma* come *Enthýmesis* – che i Valentiniani dicono anche, con parola ebraica, *Achamot* – e si contrappone alla “Saggezza “di lassù”, che resta nel *Pléroma*. Quest'ultimo è consolidato da *Hóros*, il limite, detto anche *Staurós*, croce, perché esso consolida il *Pléroma*.⁶⁹

⁶⁸ Vedi K. Koshorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis*, in *Gnosis and Gnosticism*, cit. Vi sono buoni motivi per ritenere che i Valentiniani, contrariamente a quel che si pensa per la maggior parte degli Gnostici, praticassero dei sacramenti, probabilmente il Battesimo e l'Eucarestia: vedi *L'exposé Valentinien. Les fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie*, Texte établi et présenté par J. E. Ménard, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes, 14, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985. Il più importante studio complessivo sulla gnosi valentiniana è quello in 5 voll. di A. Orbe, *Estudios valentinianos*, Roma, Pontificia Un. Gregoriana, 1955-1966.

⁶⁹ I Valentiniani giocano qui sul doppio significato di *staurós*, che significa “crocce” ma anche “palizzata”. La loro speculazione ha sovente un simbolismo occulto, o dei riferimenti esegetici, che le conferiscono un aspetto certamente

Il Cristo superiore viene emesso in coppia con lo Spirito Santo (femminile) per riportare l'equilibrio; egli ha pietà della informe *Enthýmesis* e le dà forma (secondo la sostanza, ma non secondo la Gnosi". Quest'ultima le verrà poi data dal Salvatore, detto anche "Gesù superiore", che è frutto collettivo degli Eoni. Avuta la conoscenza, *Enthýmesis* si converte dando origine all'elemento psichico che si affianca a quello ilico, derivato dalle passioni, e che deve intendersi, lo ricordiamo, come una materialità "incorporea", cioè come un mero principio. dall'elemento psichico nasce il Demiurgo, che opera la creazione a partire dalla materia. L'elemento pneumatico presente nel mondo, nasce dalla rinnovata gioia di *Enthýmesis*; esso andrà a formare i Valentiniani, ma il Demiurgo non lo sa. Egli si limita infatti a dividere le creature psichiche (di destra) da quelle iliche (di sinistra) rendendo corporee queste sostanze. Egli agisce nell'ignoranza e si crede Dio: si adombra qui, come sempre, la figura di Jahwè.

Il Demiurgo crea l'uomo ilico e quello psichico a "immagine" puramente esteriore dell'Uomo, e a "somialtanza" del Demiurgo; inoltre, a propria insaputa e con i semi pneumatici di *Enthýmesis*, crea l'uomo pneumatico. Le tre sostanze sono avvolte nelle "tuniche di pelle" della materialità. Gesù, il Salvatore, scende allora per recuperare i semi pneumatici prendendo un abito pneumatico (scuola orientale di Teodoro) o psichico (scuola occidentale di Tolomeo ed Eracleone);⁷⁰ il Demiurgo collabora facendo per lui un corpo visibile e passibile, a partire dall'elemento psichico. La salvezza viene dalla rivelazione di Gesù agli Eletti; del destino delle tre

intellettualistico, cui si contrappone la bellezza improvvisa di certe immagini mitiche.

⁷⁰ In questa convergenza è verosimilmente da vedere il tentativo dei Valentiniani occidentali di trovare un punto d'incontro con l'ortodossia, evitando di inasprire l'atteggiamento antimondano dello Gnosticismo. L'elemento psichico infatti, con la sua origine nel pentimento e con la sua posizione intermedia, aperta alla decisione responsabile tra Spirito e materia, è quanto di più vicino gli Gnostici riescano ad elaborare rispetto alla condizione umana fatta propria dall'ortodossia.

sostanze si è già detto, né diremo di temi già sin troppo ripetuti, come quello della discesa della colomba.

Notiamo infine come, dall'Antico Testamento, vengano i tre figli di Adamo ed Eva, che simboleggiano i tre generi umani: Caino, ilico; Abele, psichico; Seth, pneumatico.

Questa vicenda dei tre figli, che ha la propria origine in *Gen.*, 4, 25-26, ci dà modo di introdurre nel nostro sommario la misteriosa setta dei "Sethiani", che molti studiosi hanno voluto identificare, accanto a quella dei Valentiniani, come l'altro grande ramo dello Gnosticismo del II secolo.⁷¹

In effetti, notizie provenienti da vari eresiologi (Epifanio, *Panarion*, XXXIX; Ippolito, *Ref.*, V, 19-22; ps.Tertulliano, *Adversus omnes haereses*, II, 7-9) lasciano chiaramente intendere che esistono degli Gnostici adoratori di Seth, dal quale essi affermano di discendere. A ciò si aggiunga che Ippolito, dopo aver fornito notizie sulla struttura del pensiero sethiano, rinvia, per maggiori dettagli, a un libro dal titolo *Parafrasi di Seth*. Ora, tra i testi di Nag Hammadi, è stata rinvenuta una *Parafrasi di Sem*, il cui contenuto ha sorprendenti analogie con le informazioni tramandate da Ippolito, salvo essere di impronta non cristiana, perché il Rivelatore-Salvatore si chiama *Derdekeas*. Ciò che più conta, è però che molti testi di Nag Hammadi fanno riferimento a Seth in termini che confermano la notizia lasciata da Epifanio circa la loro dottrina. Diamo qui alcuni cenni.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, Seth è generato da un Adamo cosciente della propria natura divina, assieme ad Eva-Zoè, cioè ad una compagna pneumatica. Seth riproduce l'archetipo Seth del *Pléroma*, figlio dell'uomo di luce *Adamas*, e collocato nel secondo Eone. Analoga è la generazione di Seth, assieme a Norea, nella *Natura degli Arconti*. Nel *Vangelo degli Egiziani* si ha egualmente una doppia figura di Seth: nel *Pléro-*

⁷¹ Al punto che la Conferenza di Yale del 1978 fu divisa in due Sezioni, e gli Atti furono pubblicati in due volumi separati, l'uno dedicato alla gnosi valentiniana, e l'altro a quella sethiana. Seth è il capostipite della discendenza che porta a Noè (*Gen.*, 5) una sezione del *Genesi* che appartiene al codice detto "Sacerdotale", che non fa menzione di Caino e di Abele, entrati nel *Genesi* dal codice detto "Jahwista".

ma come generato da Adamo-Luce, e poi in terra, come capostipite degli Gnostici, circa i quali vi è un passo che forse potrebbe alludere alla loro persecuzione da parte della Chiesa. Seth è qui colui che interviene direttamente come “Gesù”, portando la rivelazione.

Il riferimento alla persecuzione da parte della Chiesa è viceversa esplicito nel *Secondo discorso del grande Seth*, un testo presente a Nag Hammadi in sequenza con la *Parafrasi di Sem*, e nel quale, chi parla, è Cristo in prima persona.

In *Tre stele di Seth*, Seth ha lasciato la propria sapienza ai posteri su tre stele, ritrovate da Dositeo. Si noti che Dositeo si chiamava, secondo Ireneo, il successore di Simone. Le tre stele contengono tre preghiere: ad *Adamas*, l'uomo di luce; alla vergine-maschio Barbelo; e all'Essere Supremo. È evidente che la salvezza dell'uomo, come risveglio, è affidata al ritrovamento di queste tre stele in cima ad un alto monte, ove sono sopravvissute al Diluvio. Seth vi appare come il padre dei “vivi” che “non vacillano”.

Di impronta sethiana è anche il trattato *Allogenes* (greco: straniero). Ci è noto infatti da Epifanio che i Sethiani possedevano libri con tale titolo, e che nel mito sethiano, come in quello della setta degli Arcontici (*Pan. XL*) Seth viene salvato nell'alto per non essere ucciso, e diviene “lo straniero”, *Allogenes*. Questo trattato, che rivela la potenza di Barbelo, è citato da Porfirio (assieme al testo detto *Zostriano*, egualmente ritrovato a Nag Hammadi) come i testi di quegli “Gnostici” contro i quali si scaglia Plotino (*Vita di Plotino*, 16). Esso, come il giudaizzante *Tre stele di Seth*, mostra una chiara influenza neoplatonica, qui immersa in un clima gnostico; ed è, come la *Parafrasi di Sem*, un testo non cristiano. Esso ha inoltre in comune, con *Tre stele di Seth*, la leggenda delle tre tavolette lasciate a futura rivelazione, leggenda che Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, I, 68-71) attesta come di ambiente giudaico.

Altro testo “sethiano” è l'*Apocalisse di Adamo*, dipendente dall'apocalittica giudaica, non cristiano, che ha in comune

con tutto lo Gnosticismo un violento rifiuto del Dio della creazione.

Nei testi cosiddetti “sethiani” si può tracciare dunque un’evoluzione, che sembra portare da un ambiente non cristiano ad uno sempre più cristianizzato, e, contemporaneamente, da un rigido predestinazionismo (gli Eletti sono i figli di Seth, di contro stanno tutti gli altri, che non si salveranno) ad una maggiore apertura verso l’elemento intermedio, quello psichico. Compare progressivamente la figura di Cristo, dapprima legata a Seth (*Vangelo degli Egiziani*, dove Seth entra in Gesù); poi come divino Autogenito e Rivelatore (*Apocrifo di Giovanni*) ove però è il Padre-Madre che scende nel mondo e che rivela il mistero della razza che non vacilla: un tratto, questo, verosimilmente ancora giudaizzante.

Nell’*Apocrifo di Giovanni* tuttavia, come in *Tre stele di Seth*, ci si incontra anche con Barbelo in un ruolo rilevante: ciò che mostra, ammesso che ve ne sia bisogno, come diverse tradizioni vadano intricandosi al momento di costituire un testo gnostico. Per concludere, dobbiamo precisare che l’attuale orientamento degli studi, converge verso una risposta negativa, o, quantomeno, assai scettica per mancanza di probanti indizi, circa l’esistenza di una specifica setta di “Sethiani”.⁷²

Torniamo ora ai discendenti di Valentino, circa i quali abbiamo già accennato ai due diversi rami nei quali si divise la scuola, e alle numerose varianti che i dottori gnostici introducevano nel sistema, con scandalo del monolitico Ireneo. Tra di essi, per Ireneo, un ruolo centrale è giocato da un certo Marco, detto Marco il Mago.

Di Marco, Ireneo fa una lunga presentazione, retoricamente studiata per demolirne la figura umana: imbroglione e lascivo, come tutti i suoi seguaci che si autodefiniscono “Perfetti”, egli si interessa esclusivamente di donne ricche, che induce ai propri desideri non senza spillarne tutto il denaro possibile. In cambio, egli offre l’iniziazione al dono della profe-

⁷² Vedi R. Van den Broek, *The present State of Gnostic Studies*, “*Vigiliæ Christianæ*”, 37, 1983

zia e l'ingresso nel mondo di una sapienza segreta. I suoi discepoli, dice Ireneo, sono giunti sino al Rodano, sempre perseguendo le loro male arti. Segue la lunghissima esposizione della dottrina di Marco (l'argomento marcosiano occupa ben un terzo di tutto il primo volume di Ireneo, quello contenente le dottrine degli eretici) dalla quale apprendiamo cose interessanti.

In primo luogo, possiamo conoscere in dettaglio la tecnica esegetica di Marco, attraverso la quale egli è in grado di rivelare i segreti contenuti nella sua dottrina. La sua tecnica si basa sui valori numerici e sui contenuti esoterici delle lettere dell'alfabeto greco; in particolare, sulle equivalenze aritmetiche che egli riesce a creare tra le parole facendo scaturire da esse significazioni imprevedibili. Questo esoterismo, che cerca un tessuto di significati nascosti, risale ad una tradizione greco-ellenistica che è stata studiata, anche con esplicito riferimento a Marco, dal Dupont-Sommer (*cit.*) e che è destinata a percorrere una lunghissima strada: sotto il nome di *Ghematria* (cioè: geometria) formerà per secoli il cuore della speculazione cabalistica, basata sulla mistica dell'alfabeto ebraico. Parole ebraiche pronunciano anche i Marcosiani, a quanto riferisce Ireneo, nella loro liturgia.

Quanto ai sacramenti, apprendiamo che questi Gnostici hanno una sorta di loro Battesimo, un matrimonio "pneumatico" che si celebra in una "camera nuziale" (vedi il *Vangelo di Filippo*), un rito che, forse, richiama la Comunione, con una coppa che viene condivisa; infine un viatico per i morti somministrato con acqua e olio, nel corso del quale si pronunciano le formule necessarie per superare lo sbarramento degli Arcanti.

Altre cose interessanti apprendiamo da Ireneo: ad esempio, che i Marcosiani facevano uso di testi sacri extra-canonici ("scritture apocrife", dice Ireneo) e che essi sostenevano l'impossibilità di conoscere il vero Dio prima della Rivelazione, un tratto, questo, chiaramente antiggiudaico, come è usuale nello Gnosticismo.

Di interesse ancora maggiore per comprendere le mille sfumature del pensiero gnostico - un pensiero fortemente individualista, aperto alla critica, più che alla gerarchia - è la conoscenza di Tolomeo, a quel che sappiamo il più grande dei Valentiniani. Abbiamo già visto che al suo pensiero si deve verosimilmente attribuire il sistema valentiniano riportato da Ireneo nella "Grande Notizia". Di lui però vogliamo occuparci relativamente ad una sua lettera a una Dama sconosciuta, a una certa Flora, tramandataci integralmente da Epifanio (*Pan.*, XXXIII).⁷³

Flora è, a quel che sembra, una cristiana "ortodossa" di elevata cultura, che ha forti dubbi durante la polemica che divampa a Roma alla metà del II secolo. È il momento decisivo nella lotta della Chiesa romana per l'affermazione di una dottrina unica ortodossa, contro la pluralità di opinioni tollerata dalle altre Chiese, e, soprattutto, contro quello Gnosticismo avvertito come critica corrosiva, capace di minare il nucleo stesso della tradizione cristiana. È il momento in cui si espande lo scisma di Marcione (vedi oltre) che mostra - se ve ne fosse bisogno - il vero perno nella lotta per l'affermazione del Cristianesimo entro la cultura ellenistico-romana. Esso è costituito dall'accettazione, ovvero dal rifiuto, della Legge veterotestamentaria, accolta in pieno dalla Chiesa come proprio indispensabile antecedente, senza il quale lo stesso significato della Rivelazione di Cristo perde ogni storicità.

Al contrario, gli Gnostici ritengono - non senza riferimento alle Scritture stesse - che la Rivelazione di Cristo sia venuta a soppiantare quella Legge. Sulle radici contingenti (sociali) e remote (tradizione culturale) di tale scontro ideologico, ci tratteremo nei capitoli che verranno. Qui ci limitiamo a segnalare come gli Gnostici, Tolomeo in particolare, non abbiano difficoltà a rilevare la rozzezza della giustizia del Dio giudaico, particolarmente evidente alla luce del pensiero greco che era alla base della cultura occidentale.

⁷³ Sulla lettera di Tolomeo a Flora, vedi Ptolémée, *Lettre à Flora*, Analyse, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index grec par G. Quispel, Paris, Cerf, 1966, al quale ci riferiamo per la nostra esposizione.

Così Tolomeo, lungi dall'usare il frasario esoterico degli Gnostici, svolge una critica ragionata e persuasiva adeguata ad un rapporto colloquiale con l'interlocutrice. Ci è noto, del resto, che questo metodo di approccio era usuale tra i Valentiniani; come attesta Tertulliano (*Adversus Valentinianos*) essi riservavano la rivelazione del proprio sistema di Eoni, soltanto a coloro che avevano già conquistato alla propria causa. Notiamo qui, per inciso, che tali sistemi non erano tanto bizzarri, come pretendevano gli eresiologi pronti sempre ad un umorismo non tutto di buona lega:⁷⁴ essi avevano infatti una funzione ben precisa nel fornire una spiegazione della Rivelazione, accettata nel suo messaggio liberatorio, in grado di de-storicizzare la figura di Cristo.

Tolomeo si inserisce nella polemica sottolineando che le imperfezioni della Legge veterotestamentaria - ad esempio le norme relative al divorzio - imperfezioni denunciate del resto da Cristo stesso, mostrano che il Dio veterotestamentario è necessariamente un essere imperfetto; che egli lo è, quantomeno, rispetto al modello di perfezione cui deve rispondere l'Essere Supremo. Egli, tuttavia, non può essere malvagio (e con ciò, Tolomeo fa propria la posizione di Marcione): egli è soltanto un Dio inferiore. Con ciò, Tolomeo dà una versione gnostica del concetto (necessariamente implicito nella stessa ortodossia cristiana) di una evoluzione storica della Rivelazione, culminante con la venuta di Cristo.

Tolomeo fa però qualcosa di più. Da un lato, egli non manca di rilevare che, al di là delle limitazioni originarie, la Legge è stata incorporata nell'Antico Testamento attraverso l'interpretazione di esso data dagli uomini (da quelli illici, come ovvio per un polemista gnostico). Dall'altro, appoggiandosi su un'esegesi autorizzata dallo stesso messaggio di Cristo, egli

⁷⁴ Un campione in tal senso è Ireneo, imitato a distanza da Ippolito, mentre in Epifanio e in Tertulliano prevale il tono aspro. Sono comunque tutte sfumature della stessa voluta chiusura; così, ad esempio, volutamente grossolana è la satira di *Adv. Hær.*, I, 4, 4 contro questa bellissima immagine mitica degli Gnostici: "dalle sue lacrime (*scil.*: di *Achamot*) nacque tutta la sostanza umida, dal riso quella luminosa, dalla tristezza e dalla paura gli elementi corporei del mondo". (*Adv. Hær.*, I, 4, 2).

sottolinea che i precetti debbono essere interpretati ad un livello più alto, spirituale, attraverso la comprensione del loro significato simbolico. In ciò egli non fa che perseguire lo stesso dettato di Cristo, allorché questi si scaglia contro il legalismo farisaico che fraintende lo spirito dei precetti per anatomizzarne la lettera.

Non intendiamo qui ripercorrere le vie attraverso le quali Tolomeo usa questi strumenti per insinuare il proprio sistema gnostico; rimandiamo, per ciò, al commento del Quispel. Ciò che ci interessa sottolineare, e su questo torneremo, è quanto di dirimente si annida nelle sue tesi.

Quando Tolomeo nota che la Legge a noi giunta, è legata al modo in cui il messaggio divino è stato trasmesso da Mosè, e all'interpretazione che di tale trasmissione hanno dato gli uomini, egli non fa che contrapporre la propria lettura a quella altrui, con pari dignità. Quando poi intende riferirsi a significati simbolici, egli apre alla propria interpretazione un grado di libertà adeguato a veicolare sempre nuovi contenuti nello spirito di un costante profetismo, cioè di una costante rifondazione del messaggio. Questa operazione è comune agli Gnostici, ma ciò che conta nel caso di Tolomeo, si è che, nella *Lettera a Flora*, noi la vediamo esplicitamente posta in atto nell'ambito di un ragionamento critico, ciò che consente di apprezzare in modo diretto la spregiudicata verifica alla quale gli Gnostici sottopongono il messaggio testamentario, ponendolo al vaglio di un crivello che resta quello ereditato dal Razionalismo greco.

Un crivello scontato, in quanto occorre ricordare che la diffusione del messaggio di Cristo non significò assolutamente, per gran parte della cristianità dei primi due secoli, l'accettazione dell'Antico Testamento, in molte comunità infatti, l'adorazione si rivolgeva al Dio-Gesù, e la nuova fede si innestava sulla precedente cultura, senza l'intermediario della Legge mosaica. Del resto, la predicazione di Paolo ai Gentili non è, come l'Apostolo afferma in molte sue lettere, la predicazione di un nuovo Patto che abolisce il vecchio? non è la salvezza basata sulla fede in Cristo, laddove la Legge si rive-

lò impotente a tale salvezza? non testimonia la 2 *Corinzi* il contrasto tra la letteralità delle leggi scritte sulle tavole, e la testimonianza dello Spirito, che il fedele rende con la propria carne? Dunque, il problema dell'Antico Testamento sembra per molti tacitamente superato all'inizio dell'espansione cristiana: esso diviene viceversa centrale non appena inizia la lotta della Chiesa romana per l'affermazione dell'ortodossia. In questa lotta emerge una figura singolare, quella di Marcione.⁷⁵

Controversa è la posizione di Marcione per quanto riguarda il suo appartenere o meno all'area gnostica. Il grande lavoro dello Harnack⁷⁶ aveva fatto di lui un "teologo biblico" conseguente, che aveva sviluppato la linea paolina. Il pensiero originario di Marcione, che, come vedremo, subirà una radicale evoluzione in senso gnostico presso i suoi successori del IV-V secolo, le cui dottrine ci sono note attraverso Epifanio ed Eznk di Kolb,⁷⁷ è, per lo Harnack, molto lontano dai connotati gnostici.

Per Marcione, il Creatore, con la sua Legge, è un Dio giusto ma violento, non buono; c'è un Dio più alto, sconosciuto, svelato da Cristo. L'uomo è creatura del Dio giusto, ed è per pura compassione che il Dio buono decide di salvare chiunque recepisca il messaggio di Cristo. L'Antico Testamento ignora questa realtà, perciò il messaggio di Cristo non è venuto a compierlo, ma a superarlo. Egli non assunse un corpo di carne, e la Resurrezione riguarda soltanto le anime, non la carne.

Marcione sviluppò in un testo detto *Antitesi* le contraddizioni tra il Vangelo e l'Antico Testamento; purtroppo esso è andato perduto, e questo rende difficile la conoscenza di un

⁷⁵ Vedi J. Knox, *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942 (Reprint, 1980).

⁷⁶ A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig, Hinrichs, 1924.

⁷⁷ Eznik de Kolb, *De Deo*, Traduction française, notes et tables par L. Marès S.J. et C. Mercier, in Graffin, *Patrologia Orientalis*, tomo XXXVIII, fasc. 4, Paris, Firmin Didot, 1959.

pensiero del quale sappiamo soltanto ciò che i suoi avversari, Tertulliano soprattutto, ci hanno voluto tramandare.⁷⁸

Come ha notato E. Mühlenberg,⁷⁹ Marcione confronta la coscienza cristiana con l'esigenza di una appropriata teoria della Creazione, perché il Creatore del mondo gli sembra non un Dio buono, ma un ambizioso. La critica alla quale è sottoposta la Legge da parte di Marcione, richiama quella dei Sofisti; una tradizione di pensiero, questa relativa alla violenza insita in ogni legge, che nel mondo ellenistico era stata proseguita dai Cinici e dagli Scettici. Un abisso dalla logica militaresca di Tertulliano, per il quale è ovvio che Dio sia severo con chi gli si oppone, e rigoroso nel realizzare il proprio volere: perché quello è il Bene.

Secondo il Mühlenberg, oggetto della critica di Marcione è la *emulatio*, il desiderio di autoaffermazione; atteggiamento che, come osserva P. Brown,⁸⁰ caratterizza la società competitiva degli Antonini. Marcione dunque, percependo il male di questo mondo, cerca la liberazione ad opera di un Dio di sola bontà e generosità, lontano dalla passionalità tutta mondana che fa di Jahwè un giudice.

La distanza posta, a partire dallo Harnack, tra Marcione e lo Gnosticismo, è stata contestata da diversi studiosi. Secondo il Bianchi,⁸¹ vi sono elementi chiaramente gnostici nella sua dottrina. La contrapposizione tra Dio buono e Dio giusto infatti, ricalca indubbiamente la divisione del regno spirituale da quello della materia, oggetto di disprezzo. La sal-

⁷⁸ Tertulliano, *Adversus Marcionem*. J.R. Harris, *Marcion's Book of Contradictions* "John Rylands Library Bulletin", 6/3, 1921, ritiene che l'osservazione del male nel mondo avesse convinto Marcione di una qualche imperfezione originaria della materia, della quale il Dio giusto non si preoccupò.

⁷⁹ E. Mühlenberg, *Marcion's Jealous God*, in *Disciplina nostra*, Essays in Honour of Robert F. Evans, ed. by D. Winslow, Cambridge (Mass.), The Philadelphia Patristic Foundation, 1979

⁸⁰ P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1978, pp. 28-53

⁸¹ U. Bianchi, *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?*, in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

vezza riguarda così soltanto le anime; quanto a Cristo, egli non ha corpo, perché la materia è impura. Siamo dunque in presenza del noto anticosmismo gnostico; perciò, conclude il Bianchi, il pensiero di Marcione si nutre dell'*humus* gnostico.

Osserva tuttavia il Filoramo,⁸² che in Marcione manca il fondamentale concetto di Gnosi come incontro con il Sé, e i relativi schemi mitici. Anche il rifiuto del matrimonio e della procreazione, ha in Marcione radici proprie, perché nasce dal desiderio di non cooperare con il Dio giusto.

In tale obbiettiva difficoltà di classificazione, resta da tenere presente che il sistema andò incontro ad una evoluzione gnostica, sulla quale dovremo tornare. Marcione fondò una Chiesa che conobbe grande successo iniziale, ed ebbe lunga vita: sappiamo con sicurezza che essa esisteva ancora nel IV e nel V secolo. Egli fu colui che portò all'estremo il messaggio paolino, e non è inverosimile che la Chiesa, come ipotizza lo Knox (*cit.*) abbia introdotto nel Canone le lettere di Paolo per togliere argomenti di polemica a Marcione.

Resta inoltre da ricordare quanto già osservato: non senza una precisa logica, in vista di focalizzare il nemico, Ireneo include Marcione tra gli Gnostici. L'ortodossia avverte infatti che esiste un'area culturale per la quale il messaggio di Cristo giunge alterato rispetto ai connotati originari. Almeno, rispetto a quelli che l'ortodossia ha fatto propri.

⁸² L'attesa della fine, *cit.*, p. 256

1. 4 Le origini dello Gnosticismo

1. 4. 1 *Alla ricerca delle origini*

La ricerca delle "origini" dello Gnosticismo ha intrigato per anni le menti degli studiosi: non si dimentichi che precisamente alle origini dello Gnosticismo fu intitolato il *Colloquio di Messina*.

Le ragioni di tanto interesse sono evidenti se si considera la peculiarità del fenomeno, che compare alla ribalta verso la metà del II secolo già tutto strutturato nei propri lineamenti, e ben diffuso nell'ambito del mondo romano, per poi declinare nei secoli successivi. Il grande lavoro di ricerca ha dato cospicui frutti, e, come è giusto accada in ogni vera ricerca,, il risultato non fu quello di rispondere alla domanda iniziale, ma quello di mostrare i limiti del mondo in cui essa fu inizialmente intesa. Oggi, quindi, la domanda resta, come è giusto che resti, perché il risultato di un'autentica ricerca non è la risposta alla domanda, ma la sua riformulazione in termini più soddisfacenti all'approfondimento di un problema.

Se si ricorda la domanda originale posta a Messina, un primo punto da sottolineare è che l'antica ipotesi di un proto-Gnosticismo è da lungo tempo venuta a decadere. Essa infatti, già culturalmente poco stimolante nel momento in cui veniva posta, è stata rapidamente superata dai concreti risultati dell'indagine storica. Basata, forse, su quel tanto di misterioso che circondava da sempre il fenomeno della Gnosi, e sulla violenza con la quale il Razionalismo ottocentesco addebitava ad un fantastico "Oriente" tutto ciò che avvertiva come pericolosamente altro da sé; l'ipotesi di un proto-Gnosticismo rimandava ad un'origine iranica del fenomeno, vero "contagio" estraneo al corpo di un non meno fantastico "Occidente". È stato perciò sufficiente dividere il generico e inafferrabile fenomeno della Gnosi dal puntuale fenomeno storico dello Gnosticismo, per avviare una ricerca che ha rapidamente messo in soffitta l'ipo-

tesi di un proto-Gnosticismo. La ricerca si è quindi orientata in direzione del pre-Gnosticismo ipotizzato a Messina, cioè dei temi presenti già nel I secolo, la cui evoluzione avrebbe portato poi allo Gnosticismo. Partendo dalle evidenze degli stessi testi, la ricerca si è articolata in tre diverse ipotesi, secondo le quali l'origine dello Gnosticismo dovrebbe situarsi, alternativamente, nella speculazione giudaica non ortodossa, testimoniata direttamente dai cosiddetti "Apocrifi" e dai ritrovati testi della comunità di Qumrân,⁸³ e indirettamente dalla polemica rabbinica; ovvero nell'ambito del Cristianesimo stesso e del suo spettro di interpretazioni e potenzialità prima dell'affermazione dell'ortodossia; ovvero, infine, nell'ambito del pensiero greco ellenistico, come modello culturale in grado di inglobare in modo eterodosso il messaggio di Cristo.

Ciascuna di queste strade ha una propria giustificazione nelle dottrine degli Gnostici. Esse fanno un largo uso di personaggi, temi e parole, appartenenti alla tradizione ebraica, nell'interpretazione del messaggio di Cristo entro le strutture di un pensiero che è quello classico. Diciamo subito, che la ricerca spinta su questi tre filoni, oltre a condurre ai risultati dei quali parleremo tra poco, ha provocato un certo logorio della stessa definizione di "Gnosticismo", peraltro feconda di risultati, così come formulata inizialmente a Messina. Si è potuto notare infatti, che lo Gnosticismo così definito non è che il nucleo centrale, messo in luce dagli eresiologi nel corso di una lotta dottrinale, di un fenomeno dai margini molto sfumati, che si connette con altre emergenze dell'epoca in modi tali da rendere non agevole il tracciare una linea di spartizione. Sembra quindi determinarsi un circolo apparentemente - ma soltanto apparentemente - vizioso: lo Gnosticismo assume un volto più preciso che traccia grossolanamente i margini del fenomeno, soltanto perché l'emergente Chiesa romana disegnò, nel variegato mondo religioso, l'*identikit* di un pericoloso nemico da isolare e combattere.

⁸³ Vedi: *Manoscritti di Qumrân*, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1981

Esponiamo ora succintamente i risultati della ricerca sulle origini,⁸⁴ iniziando dai tentativi di rintracciarvi un'origine giudaica.

Il motivo che spinge a vedere nella speculazione giudaica l'origine dello Gnosticismo, risiede nella similitudine che i miti cosmogonici e antropogonici dei sistemi gnostici rivelano usualmente con le speculazioni della precedente mistica ebraica. In particolare, la figura di *Sophía* ha i propri antecedenti nella speculazione ebraica di ambiente alessandrino su *Hochmah*, la saggezza divina. Egualmente giudaica è la speculazione sulla figura dell'*Ánthropos*, l'Adamo primordiale, che costituisce l'archetipo divino dell'uomo; quanto all'immagine gnostica di un Adamo creato dagli Arconti, che non può camminare senza il soffio divino, anch'essa deriva dall'esoterismo giudaico. È stata quindi giustamente sottolineata da più parti l'importanza dell'ambiente giudaico alessandrino, quale fonte della mitologia gnostica. Alessandria rappresenta, del resto, il grande crogiolo ove la speculazione ebraica viene a contatto con il pensiero ellenistico, nella cui orbita sviluppa un pensiero originale. Certe sottili elucubrazioni mitologiche presenti nei testi gnostici, sembrerebbero essere formulate nell'ambito di quell'ambiente, il solo che avrebbe potuto adeguatamente comprenderle secondo l'opinione di alcuni.⁸⁵ Occorre peraltro ricordare che *Natura degli Arconti* (ove appare il motivo di Adamo incapace di reggersi) è un testo gnostico cristiano. Nell'ambito di queste teorie, lo Gnosticismo si svilupperebbe infine dal Giudaismo, non come degradazione di questo, ma come radicalizzazione di una nuova mentalità: il parallelo che viene avanzato è quello del contemporaneo sviluppo del Cristianesimo a partire dall'originaria comunità giudeo-cristiana, cioè da quei primi circoli che accettarono il messaggio di Cristo come sbocco naturale di un Ebraismo del quale continuavano a sentirsi partecipi. In altre parole: come dal Giudeo-cristianesimo si svilupperebbe il Cri-

⁸⁴ Per un esauriente compendio della ormai vastissima letteratura, vedi J. Ries, *Les études gnostiques*, cit., e Van den Broek, cit.

⁸⁵ R. Van den Broek, cit., p. 59.

stianesimo, così dall'eterodossia ebraica si svilupperebbe quella cristiana come Gnosticismo.

Le ricerche in tal senso sono tuttavia da esaminarsi con particolare cautela, per la babele che nasce sul doppio significato dell'aggettivo "gnostico", riferibile tanto a Gnosi quanto a Gnosticismo. Una confusione che è particolarmente forte nello Scholem, il quale fa un uso tutto personale del termine "Gnosticismo". Ora, se una gnosi ebraica esiste, uno Gnosticismo ebraico - con il suo diteismo e il suo disprezzo per Jahwè e la sua Legge - è difficilmente pensabile. D'altro canto, lo Gnosticismo trova i propri adepti in un ambito più generale rispetto al mondo giudaico, dove pure ci è nota indirettamente l'esistenza di eretici che ipotizzavano il diteismo.

Il problema dell'origine ebraica dello Gnosticismo, è stato indagato anche a partire dall'acquisizione dei testi di Qumrân, ove è attestato un rigido predestinazionismo in coincidenza con la concezione di due spiriti avversari, Dio e Belial, in lotta tra loro. È noto altresì un accento preciso sulla segretezza della conoscenza.

Si sono anche prese in esame le sette giudaiche battiste nei loro rapporti con lo sviluppo del Mandeismo (una religione che ha lontana ascendenza nella gnosi giudaica, e che è tuttora presente in Irak). Si è fatto riferimento alle figure dei più antichi maestri "gnostici" di Ireneo (Simone, Menandro, Saturnino) ricordando che essi erano Samaritani (gli "eretici" samaritani avevano miti in comune con gli Ebrei). Si è anche ipotizzato, da parte del Quispel, che Basilide e Valentino, entrambi alessandrini, avessero cristianizzato e divulgato la gnosi ebraica alessandrina.

Tutti questi tentativi hanno dei fondamenti validi, e certamente muovono la propria indagine nell'ambito di una temperie che, comune ai tempi, aveva non pochi addentellati con l'eterodossia giudaica, e sicuri precedenti mitologici nei suoi "Apocri-fi" (*Ezra, Baruch, I Enoch, Testamento dei XII Patriarchi*). Tuttavia essi non danno ragione di alcune caratteristiche essenziali dello Gnosticismo, quale il radicale anticosmismo che vede nel mondo l'opera di un Demiurgo malvagio, i cui caratteri

sono apertamente quelli di Jahwè. Nessuna eresia ebraica può giungere a tanto, perché essa non rientrerebbe più nell'Ebraismo, neppure a titolo eretico. Né è sufficiente il ricorso ai tremendi scacchi del 70 (distruzione del Tempio) e del 135 (schiacciamento delle rivolta di Bar Kokhba) per giustificare, come fa il Grant⁸⁶ una simile rivoluzione nell'atteggiamento verso Jahwè.

D'altro canto, le speranze apocalittiche frustrate in tali occasioni, speranze che tanto caratterizzarono il pensiero ebraico del tempo esilico ed oltre, non sono sufficienti di per sé a caratterizzare la temperie gnostica. L'apocalittica è senz'altro un filone che intreccia la propria strada con le eresie "gnostiche" più e più volte nella storia (su questo torneremo) perché con esse ha dei tratti comuni;⁸⁷ e tuttavia essa non ha come presupposto necessario, né può generare, le complicate cosmogonie gnostiche e il loro accentuato dualismo.

Un altro filone di ricercarsi presupposti giudaici dello Gnosticismo, è quello che muove in direzione dell'ambiente giudaico-

⁸⁶ Vedi R. Grant, *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1976

⁸⁷ L'apocalittica ha in comune con lo Gnosticismo un accentuato rifiuto del mondo storico, visto come irrimediabilmente corrotto, e l'attesa di una sua fine seguita dal ristabilimento di un'aurea situazione iniziale, destinata a durare. Con lo Gnosticismo dunque, essa ha in comune, oltre al disprezzo del mondo storico, la "nostalgia delle origini". Questo tema ebraico della distruzione del mondo storico, coincide quindi con la concezione greca di un ritorno nel nulla del mondo materiale, presente nello Gnosticismo. Qui tuttavia finiscono le convergenze, perché l'apocalittica può maturare soltanto nella tradizione di un Dio personale che amministra la propria giustizia nell'ambito di una propria creazione assertivamente positiva. Dal mondo ebraico, l'apocalittica entrò subito a far parte del Cristianesimo, onde l'attesa iniziale dei Cristiani si incentrò su una imminente seconda venuta di Cristo per il Giudizio finale. Questa seconda venuta manteneva la primitiva contraddizione interna del tema apocalittico, evento storico che viene a por fine alla storia: una contraddizione che il Razionalismo greco non potrebbe accettare. Nello Gnosticismo infatti assistiamo a una destoricizzazione degli eventi divini, che fungono da evento mitologico in grado di fondare - nella propria assoluta realtà pertinente la sfera dell'essere - la fantasmagorica apparenza del divenire storico. "Gnosi" è la conoscenza di questa realtà segreta che sottostà all'ingannevole apparenza del mondo. Ecco perché lo Gnosticismo è alla base di una interpretazione *psicologica* dell'uomo, quale quella di Jung, che deborda in interpretazione psicologica della storia.

co-cristiano. L'enucleazione del fenomeno detto Giudeo-cristianesimo è un dato acquisito della ricerca: un po' più controversa è l'attribuzione dei singoli testi all'area giudeo-cristiana, ovvero a quella gnostica. Ci riferiamo in particolare al *Vangelo di Tommaso*, che alcuni studiosi, ad esempio il Quispel, vorrebbero attribuire all'area giudeo-cristiana.

Una posizione estrema in questo campo fu rappresentata dal Daniélou,⁸⁸ il quale finì col vedere nello Gnosticismo null'altro che uno sviluppo del Giudeo-cristianesimo stesso, sviluppo puramente "marginale ed eterodosso", grazie all'intervento di due elementi estranei al Cristianesimo: l'identificazione della gnosi con la salvezza e l'opposizione tra Jahwè e Cristo (*Aspects du Judéo-christianisme*, cit., p. 146). Di questi elementi fondamentali, il Daniélou si sbarazza rapidamente come fossero incidenti di percorso, per tornare ad insistere sulla derivazione dello Gnosticismo dalla gnosi giudeo-cristiana.

In effetti, ciò che conosciamo sicuramente sul Giudeo-cristianesimo, non consente confusioni con lo Gnosticismo. Ci riferiamo con ciò specificamente all'esempio delle *Omellerie pseudo-clementine*, e alla loro visione squisitamente ebraica del problema del Male, che si ricollega alla imperscrutabilità divina e al ruolo di Satana come già delineati dal *Giobbe*. Nella XX Omelia viene sviluppata l'immagine di Cristo e Satana come le due "mani veloci" attraverso le quali Dio opera nel mondo per i propri fini; onde lo stesso Satana, rispondendo all'economia del piano divino, sarà alla fine riassorbito nel generale piano di salvezza.⁸⁹ In questo mito si nota una cul-

⁸⁸ Vedi J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974; id., *Judéo-christianisme et gnose*, in *Aspects du judéo-christianisme*, Colloque de Strasbourg, 24-25 Avril 1964, Paris, P.U.F., 1965

⁸⁹ Le *Pseudo-clementine* vedono la luce nell'ambito di una polemica anti-paolina, come ha messo in luce A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le "roman pseudo-clémentin", et l'origine des "Kérygme de Pierre"*, in "Revue biblique", vol. 64, 1957. Per il loro testo, vedi B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, vol. I, *Homilien*, Berlin, Akademie, 1953; vedi anche vol. II, *Rekognitionen*, ivi, 1965, ove il tema della XX Omelia torna in *Rec.*, III, 61, 1-3. Qui Cristo e Anticristo si presentano legati insieme come decima *syzygie*. Sulla teoria del Male nelle *Pseudo-clementine*, vedi H.J. Schoeps, *Der Ursprung der Bösen und das Problem der Theodizee im Pseudoklementinischen Roman*, in *Judéo-*

tura radicalmente diversa da quella gnostica.. In primo luogo vi è un rigido monoteismo; la Creazione, poi, non è un fatto negativo. Quanto alla presenza del Male nel mondo, ciò risponde ad un imprescindibile piano, del quale l'uomo non può giudicare, causa l'abisso che lo separa da Dio. Infine, Satana riveste l'antico ruolo di agente divino, quasi di Pubblico Ministero che mette sotto accusa l'uomo per conto di Dio; egli non rappresenta quindi una potenza intrinsecamente malvagia.⁹⁰

Si deve dunque distinguere tra i miti e le speculazioni giudaiche, che nel grande interscambio culturale del mondo ellenistico entrano a far parte della cultura religiosa della società ellenistico-romana, miti dai quali attingono a piene mani gli Gnostici nella loro esigenza di reinterpretare il *Genesis*; e la cultura dello Gnosticismo, nel cui ambito questi miti vengono rielaborati in vista della destoricizzazione della Rivelazione: cultura radicalmente diversa e con esiti del tutto diversi. Conclude perciò il Van den Broek (*cit.*, p. 61) che lo spirito dello Gnosticismo non può essere spiegato a partire dal Giudaismo.

Noi riteniamo valida tale conclusione, a patto però di non dimenticare che l'attesa apocalittica caratterizzerà sempre una parte del Cristianesimo sin dagli esordi, e che tale attesa è una precisa eredità del Giudaismo nelle sue frange eterodosse. Il suo ruolo non può essere ignorato, e pertanto non può ignorarsi la componente giudaica in tutte le tendenze antimondane insite nel Cristianesimo. Esse, rifiutate dall'ortodossia, troveranno espressione nell'eresia; anche in quella anti-giudaica, come lo Gnosticismo.

Le teorie che vedono l'origine dello Gnosticismo nel Cristianesimo, hanno la loro ragion d'essere nell'immediata evidenza

christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou, Paris, Recherches des Sciences Religieuses, 1972.

⁹⁰ Si noti che tale struttura fa sì che il Dio ebraico, ancorché imperscrutabile, non sia ambiguo come quello greco; onde, quell'enigma che, per i Greci, grava dall'alto sull'uomo come Fato, diviene interiore all'uomo nel sospetto sollevato da Satana contro la natura delle sue azioni. Così, mentre il tragico esistenziale greco è un sempre-eguale che condanna la storia, la figura di Satana è precisamente ciò che costringe l'uomo ad avviare la storia.

di gran parte dei testi gnostici, la cui speculazione vede la figura di Gesù Cristo al centro del tema della salvezza. Senza porre ora il problema di comprendere quanto gli Gnostici debbano considerarsi interni o esterni alla comunità cristiana, non c'è dubbio che il loro pensiero perderebbe il proprio punto focale senza la figura del Salvatore divino, che nei testi è usualmente Cristo. Queste ricerche hanno un lontano ascendente nella ormai storica tesi dello Harnack, il quale vide nello Gnosticismo una ellenizzazione del Cristianesimo; ed hanno dalla loro l'autorità degli eresiologi, i quali considerarono sempre gli Gnostici come eretici, cioè come pericolosi Cristiani "deviazionisti".

Evidentemente, poiché i legami tra Cristianesimo e Gnosticismo sono fuori discussione, il nodo qualificante della ricerca sta nel definire la natura di essi. In altre parole, o si assume la tesi estrema, che discuteremo per ultima, in base alla quale lo Gnosticismo è una evoluzione interna al Cristianesimo; oppure si tratterà di andar oltre l'ovvia constatazione di un contemporaneo sviluppo, per stabilire se lo Gnosticismo si sviluppa nel mondo ellenistico come interpretazione ellenistica del Cristianesimo, ovvero nel Cristianesimo, come suo possibile sviluppo entro gli schemi del pensiero ellenistico. Evidentemente, la differenza tra le due possibilità non è qualitativa, ma quantitativa. Essa diventa tuttavia significativa allorché si giunga a postulare, da un lato, un uso meramente strumentale del Cristianesimo nell'ambito di un pensiero diverso; dall'altro, un tentativo di comprendere il messaggio di Cristo senza abbandonare gli schemi della cultura ellenistica. La definizione "origine cristiana" assume, in tal caso, valenze assai diverse.

Secondo il Nock,⁹¹ lo Gnosticismo rappresenta una risposta a una precisa situazione storica, e alla religiosità che in essa si sviluppò, , risposta data da uomini "che in molti casi non possono essersi ritenuti in alcun modo deviazionisti" (*Essays, etc.*, cit., p. 954. Anche se i precedenti dello Gnosticismo sono

⁹¹ A.D. Nock, *Essays on Religion in the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 2 voll.

nel pensiero greco ed ebraico, il vero catalizzatore fu l'evento "Gesù": "prescindendo dal movimento cristiano, ci fu un modo di pensare gnostico, ma nessun sistema gnostico di pensiero col suo 'posto al sole'; una facoltà mitopoietica, ma non uno specifico mito gnostico"; "così.....fu l'emergenza di Gesù e della credenza che egli fosse un essere soprannaturale apparso in terra, a far precipitare elementi prima sospesi in soluzione" (*ivi*, p. 958).

Anche lo Wilson,⁹² un Autore i cui studi sono principalmente rivolti a mostrare l'importanza dell'elemento giudaico nello Gnosticismo - peraltro nei termini di conclusioni assai equilibrate⁹³ - deve rilevare che la contemporaneità di Gnosticismo e Cristianesimo può essere ricondotta a una medesima situazione storica, nell'ambito della quale essi forniscono risposte diverse, ancorché intimamente correlate, ai problemi del tempo.

Il Puech (*Sulle tracce della Gnosi*, cit.) mette viceversa in luce un uso strumentale del Cristianesimo da parte dello Gnosticismo. Questo adatterebbe il Cristianesimo ai propri schemi mentali, legati alla cultura del mondo ellenistico, estranea al Cristianesimo stesso.

Il risultato è la destoricizzazione del Cristianesimo, che, in tale prospettiva atemporale, viene invaso dall'immobile eternità del mito. Evidentemente, in tale prospettiva, l'origine cristiana dello Gnosticismo si riduce alla formazione di un substrato organico (una grande religione di salvezza adatta alle aspettative del travagliato mondo ellenistico) fatto su misura per essere parassitato.

Il Bianchi assume sull'argomento posizioni più sfumate,⁹⁴ che si possono riassumere come segue. Al momento non si può stabilire con sicurezza l'esistenza di uno Gnosticismo non legato al Cristianesimo; il concetto di Salvatore/Rivelatore

⁹² R. McI Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1968.

⁹³ Vedi R. McI Wilson, *Jewish Christianity and Gnosis*, in *Judéo-Christianisme, etc.*, cit.

⁹⁴ Vedi U. Bianchi, *Le Gnosticisme et le Christianisme primitif*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, cit.

è ebraico e cristiano, e soltanto a partire da esso può elaborarsi una teologia gnostica, basata peraltro sulla misteriosofia greca. Lo Gnosticismo è un Cristianesimo da filosofi, marginale,⁹⁵ che rovescia il senso ultimo della dottrina ebraica e di quella della Chiesa. Il vero problema è comprendere come mai, nel giro di un secolo, il Figlio di Dio morto sulla croce ha dato origine a fantasiose cosmogonie e storie di ipostasi che nulla hanno a che vedere con la cristologia di Giovanni e di Paolo.

Un'opinione decisamente diversa è quella dello Orbe,⁹⁶ opinione che vede lo Gnosticismo svilupparsi come risposta al problema cristologico. Secondo lo Orbe (*Cristología Gnostica*, cit., pp. 626-627) gli Gnostici hanno una prodigiosa sensibilità per i temi teologici fondamentali. Essi "non venivano dal campo pagano né dalla sola filosofia, né erano allucinati....da una problematica ebraica pre-cristiana....L'analisi dei testi impone un'altra visuale, molto più fondata nella riflessione sui Vangeli e San Paolo che su Platone, il Portico, o le religioni mistiche".

La tesi dello Orbe, ancorché fondata su un'analisi assai vasta e accurata della documentazione valentiniana, appare alquanto estremista quando è posta in questi termini. Egli tuttavia non ha torto nel notare che questi Gnostici recepivano l'irreversibilità del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento (*ivi*, p. 625) e che essi sentivano le limitazioni dell'Ebraismo, la cui Legge rispondeva ad una visione ristretta del mondo; prolungare quel regime svalutava, per essi, l'opera di Gesù, che non poteva intendersi partendo dal solo Antico Testamento (*ivi*, p. 630). I limiti dello Gnosticismo, emergono tuttavia, secondo lo Orbe, dal fatto che il tentativo di tradurre il messaggio cristiano nelle strutture del pensiero greco, portò all'esaltazione del solo uomo interiore e dell'elemento divino,

⁹⁵ Tertulliano, come gli altri eresiologi ma in modo sintetico ed incisivo, aveva sottolineato l'origine dell'eresia gnostica nella filosofia greca; cfr. *De praescriptione haereticorum*, VII.

⁹⁶ A. Orbe, *Cristología gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II e III*, Madrid, La Editorial Católica, 1976, 2 voll.

finendo con lo svalutare così la Creazione e la stessa mediazione di Cristo, Dio-uomo. La tesi dello Orbe conduce quindi ad uno Gnosticismo inteso come sviluppo del Cristianesimo entro schemi di pensiero ellenistici, una tesi che ha la sua parte di verità se si considera che molti Valentiniani, al tempo di Ireneo, , non soltanto facevano parte della Grande Chiesa, ma alcuni vi ricoprivano cariche di rilievo e si sentivano sicuramente Cristiani (Van den Broek, *cit.*, p. 70).

Trattiamo da ultimo la più radicale delle tesi, quella della Pétrement, secondo la quale lo Gnosticismo nasce per l'evoluzione interna di possibilità latenti nello stesso Cristianesimo.⁹⁷ Una tesi, questa, che si differenzia da quella degli altri studiosi citati, in termini decisamente qualitativi.

La Pétrement parte dalla constatazione che non esistono prove di uno Gnosticismo pre-cristiano. A differenza di coloro che parlano di fraintendimento o di strumentalizzazione del Cristianesimo, e a differenza dello stesso Orbe, che fa pur sempre riferimento al pensiero neo-platonico, la Pétrement invoca lo sviluppo di tendenze implicite nel Cristianesimo, quali l'ingiustizia nel mondo, l'antigiudaismo di Giovanni e Paolo, l'anticosmismo implicito nell'idea stessa di un "Salvatore". Tale ipotesi è confortata, secondo la Pétrement, dal fatto che i sistemi gnostici evolvono tra il II secolo (Ireneo) e il IV secolo (Epifanio) verso una maggiore complicazione sincretistica. Questa evoluzione che, sia detto per inciso, non è dimostrabile dai testi e non è comunemente accettata dagli studiosi, proverebbe il progressivo distacco da un primitivo nucleo cristiano. Del resto, gli stessi Padri sentirono lo Gnosticismo come un'eresia che toccava problemi posti soltanto dal Cristianesimo, non certo dall'ellenismo o dal Giudaismo, concernenti i rapporti tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Questi problemi, che nascono dalle teologie di Giovanni e di Paolo, sono fondamentali per il Cristianesimo. Lo Gnosticismo cristiano precede dunque quello non cristiano, che da esso deri-

⁹⁷ S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.

va. Gli Gnostici sono esegeti, e non filosofi; i loro miti trovano origine nelle Scritture.

La Pétrement ammette il carattere ipotetico delle proprie argomentazioni, il cui limite non è tuttavia questo, poiché tutte le tesi si basano necessariamente su qualche ipotesi. La critica che le si può rivolgere è una critica di metodo, concernente la prospettiva assunta, che è tutta interna ai testi. Posto infatti che lo Gnosticismo si sviluppi nel modo ipotizzato dalla Pétrement, ciò che ella non spiega, né può spiegare senza intaccare il metodo stesso, è perché mai certe tendenze, ipotizzate come implicite nel Cristianesimo, si sviluppino precisamente nella direzione costituita dalle dottrine gnostiche. Non viene cioè spiegato, esattamente ciò che è importante spiegare, a meno di non considerare il Cristianesimo un terreno fertile, già predisposto nel senso dello sviluppo gnostico. Affermare tuttavia che il Cristianesimo porti necessariamente al dualismo, all'anticosmismo, ad una dottrina della salvezza basata soltanto sulla conoscenza, e che rifiuta le opere, è un autentico non senso. La Pétrement non afferma questo, né ci sembra necessario entrare nei dettagli per dimostrare che di non senso si tratterebbe. Dunque, lo Gnosticismo non resta spiegato, sintantoché ci si muove su questo piano, che è quello improponibile della "storia delle idee": ma c'è di più. Affermare uno sviluppo eretico come derivato da un nucleo di idee contenute nell'iniziale messaggio, significa retrodatare l'ortodossia a quel momento iniziale, sottraendone la legittimazione allo storico suo formarsi come consenso attorno ad una interpretazione. Significa inoltre, nel caso specifico, ignorare i legami tra il messaggio di Cristo e la eterodossia ebraica.⁹⁸

Una maggiore considerazione della storicità degli eventi, lascia piuttosto ritenere che le presunte potenzialità gnostiche presenti nel Cristianesimo delle origini, non siano che il frutto tardivo del progressivo razionalizzarsi e strutturarsi della dottrina nell'ambito del mondo ellenistico-romano. Seguire la tesi della Pétrement, significa inoltre ritenere che un fenome-

⁹⁸ Sull'argomento vedi P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, cit.

no come l'anticosmismo, possa originare nel limbo delle speculazioni dotte, senza riferimento all'esperienza sociale.

Siamo così giunti ad esaminare il terzo filone di ricerca, quello che tende a ricondurre l'origine dello Gnosticismo nell'ambito degli sviluppi della cultura greca ellenistica, a contatto con la Rivelazione cristiana. Si noti che questa via di ricerca, rappresentata principalmente dal Bianchi,⁹⁹ implica l'essenzialità del Cristianesimo nello sviluppo dello Gnosticismo - impensabile senza la figura del Salvatore Gesù - ma vede lo Gnosticismo come una drastica ristrutturazione del Cristianesimo nell'ambito delle dottrine filosofiche e religiose proprie dell'Ellenismo: la tradizione platonica e la misteriosofia orfica.

I due argomenti meritano una trattazione separata. L'evoluzione della tradizione platonica, e il suo persistere alla base della concezione greca della caduta dell'anima, e del dualismo specificamente greco tra mondo materiale e mondo soprasensibile, è stata oggetto di una grande ricerca del Festugière.¹⁰⁰ Egli, che ha fatto riferimento soprattutto all'Ermetismo, più che non allo Gnosticismo, e che quindi tende a dare maggior rilievo all'elemento pagano del primo; non vede nella gnosi alcun elemento cristiano, ma soltanto una riflessione sul problema del male nell'ambito della filosofia ellenistica. Naturalmente ciò non è sostenibile se non limitatamente al *Corpus hermeticum*,¹⁰¹ ove peraltro sono presenti cospicui influssi giudaici; ma

⁹⁹ Vedi U. Bianchi, *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in *The New Testament and Gnosis*, Essays in Honour of R. McL Wilson, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1983.

¹⁰⁰ Vedi A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, 5 voll. Ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella 2ª ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983; e, dello stesso, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

¹⁰¹ *Corpus Hermeticum*, Textes établis par A.D. Nock et A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 tomi. Il Corpo Ermetico è una raccolta di testi formati nei primi tre secoli dell'Era Volgare. In essi viene affrontato il problema della salvezza in termini analoghi a quelli dello Gnosticismo (nel caso del 1° Trattato, il *Poimandres*, le analogie sono assai strette) con la fondamentale differenza che in essi manca ogni riferimento cristiano. Vi è, in luogo del

ciò che interessa è che il Festugière ha condotto a tal fine una metodica ricerca da Platone ai neo-platonici, che mette in evidenza la struttura inequivocabilmente greca del pensiero gnostico.

Egli infatti mette in luce come in tutto il pensiero greco, a partire da Platone, la materia rappresenti l'inintelligibilità, l'elemento caotico nel quale l'anima, elemento divino, si trova racchiusa. Lo scopo dell'uomo giusto è tornare alla propria origine, evitando di lasciarsi attrarre dal mondo della materia, nel qual caso la sua anima dovrebbe trasmigrare in un altro corpo. La sua discesa è dunque una sorta di prova, alla quale essa viene sottoposta col venire inviata ad imporre l'ordine della forma nel chaos della materia. È evidente la natura puramente normativa di tale ottimismo, che si ritrova nel concetto stoico di un ruolo che ciascuno di noi è chiamato a recitare in questo mondo.

Infatti, se la materia è un male, la caduta dell'anima, non potendo attribuirsi alla malvagità di Dio (assolutamente buono per definizione) deve essere attribuita o a una scelta dell'anima (errata e gravida di conseguenze negative) che propende verso la materia;¹⁰² o ad altra sua colpa commessa in cielo (tema della "colpa antecedente", sottolineato dal Bianchi, e che, nello Gnosticismo, è l'errore di *Lógos* e di *Sophía*). Platone trattò il tema nel *Fedro*, senza peraltro districarsi dall'ambiguità tra colpa e necessità, insita nella costituzione stessa dell'anima.

In effetti, è difficile parlare di colpa quando tale inclinazione sembra appartenere alla natura dell'anima, così come Dio l'ha creata.

Salvatore, un Maestro, un Rivelatore dalla figura evanescente, il quale appare in modo stereotipo al discepolo per iniziarlo ad una conoscenza segreta. Un'altra differenza con lo Gnosticismo è costituita dalla valutazione del mondo materiale. Infatti, pur nell'ambito di un mito che si articola nella caduta dell'anima dal mondo divino in questo mondo materiale, e nell'aspirazione dell'anima a tornare alle proprie origini, la valutazione del mondo materiale non è sempre negativa; a volte lo è, altre volte non lo è; il più sovente è ambigua.

¹⁰² L'amore dell'uomo archetipo e divino per la propria immagine riflessa nella materia, è tema che si ritrova anche nel *Poimandres*.

Il Festugièr si ferma a questo punto, all'Ermetismo cioè, e, pur accennando allo Gnosticismo, non elabora affatto il carattere rivoluzionario della soluzione gnostica su questo punto. Carattere rivoluzionario, perché si oppone all'ottimismo normativo che vede la necessità come inserita nella finalità di un ordine superiore, divino, e quindi necessariamente buono. Gli Gnostici infatti, risolvono il problema partendo dalla loro realtà esistenziale: se il mondo è un male, e l'Essere Supremo è buono, *non è indispensabile ipotizzare una colpa dell'uomo*. Al contrario, l'uomo è divino e consustanziale a Dio,¹⁰³ dunque la colpa è altrove, magari in una periferia del divino sufficientemente distanziata dall'Essere Supremo. Anche se gli Gnostici non sanno trarre l'ultima conclusione implicita in questo capovolgimento, cioè che l'Essere Supremo si costituisce in Sommo Bene a spese dell'uomo, è evidente l'aspetto rivoluzionario di una soluzione che trasforma la necessità in *ingiustizia*.

La posizione gnostica è avvertita dal Festugièr in un'ottica assai datata, che vede nel Razionalismo classico una scienza rivolta alla "conoscenza pura", contro la quale si leva lo Gnostico che è interessato soltanto a se stesso. Egli scrive attorno alla metà del secolo, e ancora non era pensabile (per i più) contrapporre le lacerazioni del vissuto ad una assegnazione di ruoli voluta da un ordine "razionale". Egli, così, non pone

¹⁰³ Il tema della consustanzialità tra l'uomo e Dio compare anche nell'Ermetismo; ad esempio nel *Poimandres*, a proposito della risalita dell'anima che abbandona il corpo, si legge (*ivi*, 26): "Questo è il fine felice di coloro che possiedono la conoscenza: divenire Dio". Il Nock, introducendo l'opera, ha tenuto ad inquadrarla nell'ambito di un "pensiero filosofico popolare": e non a torto. In effetti, da Platone a Plotino ed oltre (come anche nel pensiero cristiano) l'anima non è della stessa natura di Dio, l'uomo, cioè, non può uscire dai propri limiti e "indiarsi". Per conseguenza, nel neoplatonismo, da Plotino a Scoto Eriugena e alla speculazione ismailita, l'anima può innalzarsi, al più, sino a contemplare la "immagine" del divino, una particolare "teofania". Non così nello Gnosticismo, come in altre eresie "gnosticizzanti" che si svilupperanno sul neo-platonismo nel Medioevo, il cui carattere potenzialmente eversivo risiede precisamente in questa accezione ingenua, o "popolare", che pretende di innalzare l'individuo al livello dell'Assoluto.

neppure il problema di una base sociale della posizione gnostica.

La percezione della sofferenza esistenziale come "ingiusta", entra nello Gnosticismo anche per altra via, quella già accennata dalla misteriosofia orfica. L'Orfismo ha costituito una religiosità della salvezza basata sulla conoscenza della reale origine dell'uomo.¹⁰⁴ Nel mito orfico, Dioniso fanciullo, mentre era intento a guardarsi nello specchio, fu sbranato dai Titani, che ne cucinarono le carni e iniziarono a mangiarle. Zeus, adirato, fulminò i Titani, e con la cenere grassa dei loro corpi forgiò gli uomini: così, l'uomo ha natura titanica (d'onde l'inclinazione al Male) ma contiene in sé anche una particella divina. Questa coesistenza forzata di due nature, si esprime nella tensione di un ritorno alle origini, presente nelle lamine orfiche. Queste lamine, che accompagnavano il defunto, recano incise formule necessarie ad indirizzare l'anima sul giusto cammino, risvegliando in lei il ricordo della propria origine. Ella infatti deve evitare, nell'Ade, una fonte che la porterebbe all'oblio; al contrario, ella berrà dall'acqua della Memoria, ai cui custodi dirà: "sono figlia della Terra e del Cielo stellato", con ciò evocando la propria origine divina da Urano e Gea. L'uomo orfico, esperisce dunque il mondo come un luogo nel quale egli deve pagare per la colpa dei Titani; esperienza drammatica di una scissione interiore per la coesistenza di due nature, tanto più drammatica in quanto totalizzante, perché non specificamente rapportata ad un dualismo anima/corpo. Esperienza straziante perché la situazione esistenziale, riferendosi ad una colpa commessa in altro luogo e in altro tempo, viene percepita come impropria, se non persino come ingiusta.

Occorre infine ricordare un altro tratto dell'Orfismo che ritroviamo nello Gnosticismo, cioè una grande costruzione di miti. Numerose sono infatti le varianti delle teogonie orfiche. L'Orfismo è, a sua volta, una variante del culto di Dioniso, la cui caratteristica distintiva, rispetto agli altri culti dio-

¹⁰⁴ Vedi U. Bianchi, *L'Orphisme a existé*, in *Mélanges, etc. offerts à Henry Charles Puech*, cit.

nisiaci, è di mettere in luce la figura del Dio perseguitato e sofferente, in luogo di quello trionfante. La visione della vita, in esso, è pessimistica: è assente il vitalismo degli altri culti. Certamente, tale duplicità è connaturata al mito di Dioniso: ancora una volta però, dobbiamo riflettere sulle ragioni della scelta "pessimistica". Non siamo dinnanzi all'antico-smismo gnostico, tuttavia siamo pur sempre in una posizione di ritiro dal mondo, sottolineata dall'astensione dalla carne nell'alimentazione degli Orfici. La vita dunque, nella sua concreta storicità, deve essere apparsa loro come un negativo: è questo negativo, soprattutto, ciò che gli Gnostici prendono dall'Orfismo, enfatizzandolo.

Al termine di questa panoramica sulla ricerca delle origini, ci sembra dunque giunto il momento di portare la nostra indagine altrove. Capire lo Gnosticismo, significa infatti andare oltre l'accertamento dei prestiti mitologici, degli influssi culturali, o dei potenziali sviluppi di un pensiero. Lo Gnosticismo non è un'astratta categoria di pensiero da rinvenire qua e là nella geografia. Lo Gnosticismo è un fenomeno storico puntuale, che appare in coincidenza con una lotta, quella scatenata dalla Chiesa di Roma per l'ortodossia; fenomeno che successivamente si rattrappisce, salvo costituire un referente per fenomeni posteriori. Esso, al momento in cui appare, è tuttavia un fatto assolutamente nuovo, che apre un capitolo, a nostro avviso, non ancora chiuso: per conseguenza deve trovare le proprie origini in puntuali situazioni storiche e sociali relative a quel II secolo nel quale vide la luce. Tenteremo perciò di delineare queste situazioni ed il loro prender corpo nella nascente ortodossia, con la speranza di comprendere qualcosa di più vitale circa l'origine dello Gnosticismo. Se riusciremo in questo intento, potremo forse utilizzare le componenti del modello per intendere lo storico riproporsi di manifestazioni ad esso paragonabili, che non si possono sbrigativamente attribuire al misterioso persistere, entro segreti canali settari, dello Gnosticismo sconfitto: ipotesi che fu peraltro avanzata.

Perciò, prima di tentar di interpretare il fenomeno dello Gnosticismo, ci sembra indispensabile qualche rapida riflessione sui rapporti tra Cristianesimo e società romana nei primi secoli; e sulla dialettica di ortodossia ed eresia nell'ambito di tali rapporti.

1. 4. 2 *Il Cristianesimo e la società romana*

Santo Mazzarino scriveva che, dopo le missioni di Paolo, la storia dell'Impero Romano corre lungo due linee parallele, quella della cultura ellenistico-romana e quella della religione giudaico-cristiana. Egli afferma: "Nel I secolo le due parallele si distinguono spesso, ma spesso s'incontrano. Dal II secolo in poi, le due parallele si confondono: la storia romana è allora la storia d'una cultura che s'avvia a diventare cristiana nella sostanza (III secolo) e infine nella forma costituzionale (IV secolo e sgg.)".¹⁰⁵ In effetti, i rapporti tra il Cristianesimo e Roma, forse con lo stesso circolo imperiale, furono assai precoci.

Anche considerando un falso, forse di età domiziana, la notizia riportata da Tertulliano di un tentativo di Tiberio del 35, bocciato da un senatoconsulto, per legalizzare il Cristiane-

¹⁰⁵ S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, Bari, Laterza, U.L., 1973, 3 voll. La citazione è da p. 168. Per l'esposizione che segue, oltre al Mazzarino, *cit.*, ci siamo basati su: M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli, 1965; id., *The Christians and the Roman Empire*, London & Sidney, Croom Helm, 1983; e inoltre su: P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, *cit.*, R. Mc Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966; G. Clemente, *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino*, in *Mondo classico e Cristianesimo*, Roma, Ist. della Enc. Italiana, 1982; M. White, *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, in "The Second Century", vol. 5, n° 2, 1985/1986; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den Ersten Drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1924, 2 voll.

simo,¹⁰⁶ un segno iniziale di questi rapporti viene dall'atteggiamento di Paolo a Damasco nel 34. Un atteggiamento questo, assai importante per comprendere i successivi sviluppi dei rapporti, che si riveleranno sempre fondati su una realistica considerazione del potere imperiale da parte della Chiesa, ciò che fonda la nascente peculiarità del Cristianesimo romano.

A Damasco, Paolo, a rischio della propria vita, difende la politica imperiale contro la feroce opposizione del popolo giudaico. Il contrasto non è nuovo, tanto è vero che lo si può far risalire, come nota il Mazzarino, (*cit.*, p. 888; ma vedi anche P. Sacchi, *Storia del popolo giudaico*, *cit.*, p. 89, sgg.) alle fazioni che dividevano il mondo giudaico sin dai tempi dell'ellenismo. Questo contrasto tra lealtà al potere ed eversione millenarista, passerà in eredità al Cristianesimo.

Interessa tuttavia notare che Paolo, l'uomo determinante per l'espansione del Cristianesimo nell'Impero, grazie alla sua ferma risoluzione di equiparare Giudei e Gentili nella nuova fede; uomo determinante altresì per l'impronta del Cristianesimo romano; sceglie una linea di rigoroso realismo sociale. Sarà lui, infatti, a ribadire in seguito, nella lettera ai Romani, che ogni autorità proviene da Dio; ed a considerare lo Stato ordinato come il solo luogo ove sia possibile operare il bene (*Rom.*, 13, 1-7).

Con queste premesse, non è sorprendente che quel pochissimo a noi noto circa la comunità romana alla metà del secolo (Pietro doveva esser giunto a Roma nel 42-43; la lettera di Paolo ai Romani è forse del 54 e precede di due anni la venuta dell'Apostolo) lasci intendere una precoce diffusione del Cristianesimo all'interno delle grandi famiglie e nello stesso

¹⁰⁶ Per la discussione vedi S. Mazzarino, *cit.*, pp. 252-256. Sul piano puramente "logico" la cosa in sé non è inverosimile, considerando l'antigiudaismo di Tiberio, fondato sulla non assimilabilità dell'elemento giudaico all'Impero e, viceversa, l'atteggiamento di grande considerazione verso lo Stato Romano già messo in atto da Paolo sin dal 34. Tuttavia, è evidente dai documenti, che ancora sino alla metà del secolo la distinzione tra Giudei e Cristiani non è percepita a Roma, ove la stessa comunità giudaica era rimasta relativamente aperta alla nuova "*haíresis*" (greco: scelta).

ambiente imperiale. La penetrazione nella nobiltà senatoria è comunque un dato certo nella seconda metà del I secolo.

Un singolare falso relativo a questi anni, è la immaginosa corrispondenza epistolare tra Seneca e Paolo,¹⁰⁷ fondata peraltro su un'antica tradizione, con solidi agganci negli eventi. Paolo, probabilmente, non fu ignoto a Seneca, perché precisamente il fratello del filosofo, Novato Gallione Proconsole di Acaia, aveva favorito Paolo in una controversia con i Giudei nel 51, a Corinto. Quanto alle idee di entrambi, non c'è dubbio che esse registrassero una buona convergenza, perché lo stoicismo del filosofo non era lontano dalla ordinata fede di Paolo: in seguito, quando inizieranno le persecuzioni, i Cristiani saranno facilmente assimilati con gli Stoici (anche se a volte saranno confusi con i Cinici, a testimonianza delle due anime che il Cristianesimo ereditò dal Giudaismo), da Paolo, cioè, e dall'Apocalittica). Del resto, Paolo, giunto a Roma per rispondere all'accusa formulata contro di lui dai Giudei, cioè di aver sollevato sedizioni, ebbe concessa una benevola libertà di predicazione da parte del Prefetto del Pretorio, Burro, amico di Seneca, nei due anni trascorsi in attesa del giudizio. Burro, o, forse, Nerone stesso, presiedette poi il tribunale che assolse Paolo.

La svolta nei rapporti con il potere imperiale avvenne nel 62; e questa svolta è la chiave per comprendere la coerenza ideologica mantenuta dalla Chiesa nelle successive lotte, al termine delle quali essa conquisterà dall'interno la società romana.¹⁰⁸ L'adeguata valutazione di questa ideologia aiuta a comprendere sia il significato delle lotte contro lo Gnosticismo, sia il riproporsi, nel Medioevo, delle eresie di impronta gnostica.

Il 62 segna la data nella quale Nerone volge bruscamente le spalle alla classe senatoria, mettendo fuori scena Burro (forse ucciso) e Seneca (suicida nel 66) ed iniziando una politica "popolare". Sin da quest'epoca si può infatti notare all'interno

¹⁰⁷ Per la trattazione dell'argomento, vedi M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 461-464.

¹⁰⁸ M. White, *cit.*, p. 126.

del mondo romano, una polarizzazione della lotta sociale, eredità della Repubblica, cui aveva dato una temporanea composizione il Principato augusteo. Si delinea così, per ripetere le parole del Mazzarino, da un lato "l'incomposto emergere di forze spirituali rivoluzionarie ancora immature"; dall'altro, un "tradizionalismo intransigente assai saldo".¹⁰⁹ A questo scontro sociale, si intreccia lo scontro ideologico-culturale e religioso, tra l'ellenismo che ha permeato la grande unità imperiale creata da Roma sulle spoglie dei vecchi regni mediterranei, e il messaggio cristiano che sembra inconciliabile con il Razionalismo greco.

Come avremo modo di notare, lo scontro sociale e lo scontro ideologico non sono tuttavia interpretabili entro rigidi schemi, perché la realtà storica rivela, come sempre, un quadro assai fluido, nel quale le due linee di divisione si intersecano all'interno degli schieramenti, lungo un arco di travaglio il cui ideale punto di conclusione è nella definitiva cristianizzazione dell'Impero nel corso del V secolo. Né è questo il solo fronte lungo il quale i due schieramenti si rivelano fluidi.

Così, ad esempio, l'attesa di una nuova era che rigeneri un mondo esausto dalle guerre civili - attesa che caratterizzò il mondo romano verso l'inizio dell'Era Volgare e che diede significato epocale al Principato di Augusto, per poi venire regolarmente frustrata dai regni degli imperatori Giulio-Claudi¹¹⁰ - si intreccia con le religioni di salvezza dilaganti negli stremati regni ellenistici, e con il messaggio salvifico che il Cristianesimo eredita dall'apocalittica giudaica.¹¹¹

¹⁰⁹ S. Mazzarino, *cit.*, p. 290.

¹¹⁰ Rileva il Mazzarino, che la tradizione che ci presenta un Tiberio ipocrita, un Caligola pazzo, un Claudio imbecille, un Nerone istrione, è da collegarsi all'enormità dei problemi sociali nuovi che irrompono all'interno della compagine imperiale nell'epoca di Paolo, tali da portare al fallimento molte scelte politiche. La figura intellettuale di Paolo, la cui linea uscirà vincente dopo tre secoli, ne emerge ingigantita.

¹¹¹ Per la situazione del Giudaismo ai tempi di Cristo, rinviamo al testo del Sacchi più volte citato. Per quanto riguarda l'evoluzione finale dei regni ellenistici e le ragioni del dilagare in essi dei culti misterici di salvezza, vedi E. Will-C, Mossé- P. Goukowsky, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, P.U.F., 1972/1975, 2 voll, al vol. II, pp. 495-565 e 608-645. La loro evoluzione vede la

Eguale, come rileva il Mc Mullen (*cit.*, pp. 93-94), l'opposizione ideologica dell'antica classe aristocratica (senatoria ed equestre) repressa più volte da Claudio, Nerone e Domiziano, passa in eredità, nel II e III secolo, alle comunità cristiane interclassiste, e comunque scende anche a livelli decisamente più bassi della scala sociale. A questo riguardo è significativo rilevare, per quanto riguarda il I secolo, che la persecuzione contro l'aristocrazia stoicizzante procede parallelamente a quella anticristiana con Nerone e Domiziano; e con quella genericamente antiggiudaica¹¹² sotto Claudio: anche se ciò non implica affatto una convergenza di interessi fra tradizionalisti e Cristiani.

crisi radicale di una piccola borghesia di funzionari, travolta dalla concentrazione delle ricchezze, e l'impoverimento dei ceti medi di origine greca, che tendono a mescolarsi con il proletariato mediorientale. Questa crisi si riverbera nella denatalità, e nel carattere eversivo assunto progressivamente dai culti orfici e dal dionisismo in generale. In questo stesso ambiente matura lo sviluppo dell'Ermetismo (vedi sopra) che porta alle sue conseguenze una speculazione ormai centrata sui problemi della salvezza individuale. Al tempo stesso, il Cinismo configura una critica radicale della società. Vedi anche i voll. 7, 8, e 9, di *Storia e civiltà dei Greci*, diretta da R. Bianchi Bandinelli, Milano, Bompiani, 1977. Per quanto riguarda il peso di questi regni ellenistici entro l'Impero Romano, vedi Mazzarino, *cit.*, p. 909, che, citando dal Domarchi ("Diogenes", 1954, n° 8) rileva come l'Impero abbia "assuré la survie d'un moribond".

¹¹² È dubbio che la decisione di Claudio del 49 riguardasse specificamente i Cristiani; il famoso riferimento di Svetonio ai Giudei, che tumultuavano "impulsore Chresto", non ha motivo di essere interpretato nel senso di una origine cristiana del tumulto (cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 64-65). Al momento infatti, la separazione tra Giudei e Cristiani in Roma non era ancora avvenuta. Quanto alla coscienza ancora personalmente giudaica di Paolo (ciò nonostante strenuo difensore dell'indifferenza al formalismo giudaico che deve caratterizzare la nuova religione) la si può rilevare dalla figura apocalittica di "nemico" (*antikéimenos*) che egli attribuisce a Caligola nella 2 *Tess.* (per tale identificazione, cfr. Mazzarino, *cit.*, p. 189 sgg.). Caligola fu nemico del Giudaismo in nome di un assolutismo imperiale a base popolare, così come lo fu, più tardi, Nerone del Cristianesimo, sempre per motivi demagogici (è tuttavia probabile che le sole vittime fossero i Cristiani di più bassa estrazione sociale). Quanto a Domiziano, comunque si possano interpretare le sue decisioni, egli perseguì tanto i Cristiani, quanto gli ambienti tradizionalisti, mentre fu un difensore dei piccoli proprietari italiani.

Ciò che tentiamo di mettere in luce è che, nonostante l'interclassismo del nascente Cristianesimo, e nonostante l'Apocalittica ad esso lasciata in eredità dal Giudaismo, che rendeva il Cristianesimo una religione destinata a fare maggior presa sui ceti umili, nel Cristianesimo è tuttavia presente, sin dall'inizio, una scelta sociale che trova larga convergenza con gli schemi razionali della tradizione romana, impregnata di Stoicismo. Queste convergenze riguardano la visione del mondo come riflesso di un ordine positivo, onde l'esigenza di un partecipato ordine sociale quale luogo indispensabile per lo sviluppo delle virtù.

Il Cristianesimo mostra in modo inequivocabile e definitivo sin dagli esordi, la propria capacità di penetrare, in modo limitato ma non per questo meno significativo, il vecchio *establishment*. Era verosimilmente cristiano, infatti, il Console Flavio Clemente, vittima della persecuzione di Domiziano, che, pure, ne aveva destinato i figli alla successione imperiale; cristiana era la moglie di lui, Flavia Domitilla. Un liberto di Flavio era poi forse quel Clemente che, alla fine del secolo, invia ai Corinzi una lettera nella quale, condannando gli atteggiamenti scismatici, ricorda l'origine divine della gerarchia e l'obbligo della subordinazione nell'ambito di essa.¹¹³

Il buon rapporto tra il potere romano e il Cristianesimo, che caratterizza il I secolo, subisce una profonda incrinatura con le persecuzioni di Nerone e Domiziano, alle quali può collegarsi, come documento l'*Apocalisse* di Giovanni, scritta per l'appunto in quei tempi. Dopo le persecuzioni di Domiziano, i Cristiani non appaiono più tra i detentori di magistrature, anche se il Cristianesimo resta presente nelle famiglie nelle quali si era introdotto nel I secolo. Ciò potrebbe dipendere da una volontaria, prudente astensione dall'esercizio di un potere che andava mutando rapidamente il proprio volto.

La rivolta neroniana del 62, fu accompagnata da una riforma monetaria destinata a caratterizzare la politica imperiale sino alla fine del II secolo. Essa intese salvaguardare la pic-

¹¹³ Vedi *I Padri Apostolici*, Intr., Trad., e Note del Sac. G. Basso, Torino, S.E.I., vol. I, 1940.

cola borghesia che traeva vantaggio, insieme all'erario, da una riforma monetaria nella quale la moneta d'argento fu artificialmente apprezzata nei confronti di quella aurea. Questa riforma rappresentò il primo passo di una politica che, nell'intento di salvaguardare l'Impero minacciato dalle tensioni interne, promosse la rivoluzione sociale ai fini della conservazione dello Stato. Essa avviò quindi una fase nella quale la mobilità sociale venne gestita entro nuove forme di potere statale, sotto un mantello soltanto apparentemente conservatore.

Apparente è infatti il conservatorismo culturale del II secolo, perché esso non si rivolge affatto alla conservazione del precedente ideale di governo romano, legato ad un'aristocrazia che è ormai tenuta a freno, e che si è già logorata nel corso del I secolo.

Ciò che vede in realtà il II secolo, è il *revival* di un ellenismo di Stato, con il quale l'Impero vuole cementare quella piccola borghesia, che fu la classe risultata vincente nelle convulsioni del I secolo. Un ellenismo che, del Razionalismo classico, entrato piuttosto a far parte della cultura dell'aristocrazia romana nei secoli precedenti, è soltanto una discendenza, filtrata dalla vecchia crisi dei regni ellenistici.¹¹⁴

¹¹⁴ In realtà, occorre fare molta attenzione nel riportare le concrete emergenze storiche ai contenitori concettuali, nei quali, per forza di cose, si è costretti a catalogarle. Nulla come l'evoluzione del pensiero classico, mostra come il Razionalismo, ingenuamente sviluppato fuori dalle motivazioni originali che ne giustificano l'ideologicità, evolva in mero irrazionalismo. Ciò è quanto accade nel corso della storia ellenistica; e avranno buon gioco i Cristiani, a lungo accusati di irrazionalismo nel corso del II secolo, nel ribaltare l'accusa su quel pensiero ellenistico che evolve in magia e teosofia. La difficoltà di penetrazione iniziale del Cristianesimo nell'aristocrazia romana, nutrita di Razionalismo classico, fu così dovuta non soltanto ad una incompatibilità tra le due culture - Paolo e i primi aristocratici cristiani, mostrano il contrario - quanto al lungo lavoro di coesistenza che fu necessario per tradurre il messaggio cristiano nei termini comprensibili entro gli schemi del Razionalismo. Lo stesso Paolo, del resto, se da un lato consente alla razionalità normativa dello Stato (come mette in luce il Mazzarino) dall'altro, precisamente perché non perde di vista la matura "pratica" di questa normatività, sviluppa in termini inequivocabilmente antiintellettualistici la figura del Cristo crocefisso, come scandalo e follia che rende stolta la sapienza del mondo: ciò che, in un'ottica intellettualistica ellenizzante, può essere frainteso come irra-

L'epoca dei Flavi, sino alle persecuzioni di Domiziano, aveva visto coesistere tanto il successo della piccola borghesia, dei soldati, quanto della emergente borghesia d'affari dei liberti, con una politica di tolleranza verso Giudei e Cristiani (nonostante la crisi culminata con la presa di Gerusalemme nel 71). Anche i piccoli proprietari italiani, pur avendo sofferto la rapacità di Vespasiano, avevano tirato un sospiro di sollievo con Domiziano. Il grande fermento e le tensioni dell'età neroniana, epoca di nuovi ricchi rampanti, di resistenze aristocratiche e dell'irruzione cristiana, andavano evolvendo verso una nuova società di borghesi e di soldati, ove lo Stato interviene economicamente per allevare i figli della piccola borghesia e del proletariato italiano in via di decadenza.¹¹⁵ Esso deve però mettere in atto una politica militarmente aggressiva all'esterno, per potenziare le riserve auree necessarie al proseguimento della politica sociale. Si delinea così uno Stato nuovo, più interventista e accentratore, ove la politica bellica, se da un lato è concepita a sostegno dei ceti medio-bassi (in tal senso sarebbe anche da intendersi la forte attività edilizia di Traiano e Adriano) dall'altro grava tuttavia su questi con nuove tasse, necessarie per alimentare l'apparato bellico e burocratico. La sua classe dirigente, rinnovata e di prevalente estrazione provinciale,¹¹⁶ che afferma le proprie scelte alla realistica luce della perdita di peso dell'Italia nell'economia dello Stato, non può essere cementata sotto l'ideologia del vecchio Stato Romano: l'ellenismo sarà la sua bandiera ideologica.

zionalismo. La fase di traduzione del messaggio di Cristo in termini accettabili per il mondo classico, coincide con la lotta per l'ortodossia all'interno del Cristianesimo, nell'ambito della quale vengono ingabbiate le potenzialità rivoluzionarie del messaggio.

¹¹⁵ Principalmente per la crisi delle attività produttive italiane rispetto a quelle di altre regioni dell'Impero.

¹¹⁶ Nel II secolo scompaiono i tre quarti delle antiche famiglie patrizie (cfr. Clementi, *cit.*); al rinnovamento del Senato, cui ormai si accede dai municipi e dall'ordine equestre, si affianca, da Traiano in poi, l'ascesa al trono imperiale di uomini provenienti dalla provincia. Lo stesso Traiano promuoverà al Senato i provinciali (cfr. Mazzarino, *cit.*, p. 363).

Questa amministrazione sempre più centralizzata e burocratizzata, non può che entrare in urto con il non assimilabile particolarismo giudaico, dal quale sono ormai chiaramente distinti i Cristiani, in specie dopo il tragico fallimento dei moti ebraici del 70. Nonostante questo allontanarsi delle due religioni, agli occhi della nuova classe dirigente del II secolo anche il Cristianesimo è visto tuttavia come una *superstitio prava*, un'ostinata follia.

Nella lotta contro il Cristianesimo da parte degli intellettuali "di regime", la razionalità fu peraltro un mero pretesto, viste le tinte mistiche, teosofiche e magiche che assume la filosofia di questi rappresentanti dell'ellenismo. Il vero motivo dell'attacco sembra piuttosto risiedere nella percezione della forza corrosiva del Cristianesimo sull'antica società, già intuita, forse, da Claudio e Nerone, come nota il Mazzarino; esso è dunque un attacco conservatore. Su questo punto, è opportuno ribadire quanto già accennato: la società "borgheese", da Traiano agli Antonini, è una società conservatrice, che coinvolge nuovi quadri dirigenti affaristi e burocratici, di estrazione sempre più provinciale, nella conservazione di un organismo statale modellato per loro e cementato da un'ideologia ellenistica che ne decora la facciata. Un organismo al quale rimangono esterni nuclei della società reale, destinati a crescere nel tempo con il logorio dell'apparato. Così poco "classico" è il Razionalismo di questo apparato ellenizzante, che l'ironia di Luciano o il disprezzo di Marco Aurelio verso la capacità di martirio dei Cristiani, riecheggiano non certo l'etica della Grecia classica, quanto, piuttosto, un'etica di burocrati confuciani.

Il secolo degli Antonini, è infatti il secolo che vede la promozione sociale degli intellettuali greci, grazie all'intervento diretto dello Stato, che finanzia le Accademie e riserva onori ai retori; è un secolo di pubblici edifici eretti a fastosa imitazione della Grecia. È un secolo di grande produzione, ma di scarsa originalità, vissuto nell'imitazione di un ideale che non trova corrispondenza nella realtà. Soltanto in questi termini si può spiegare il tono imitativo e paludato dell'arte del secolo,

che ha tutti i crismi di un'arte di regime: regime illuminato quanto si voglia e certamente saldo, ma sempre più lontano, evidentemente, dalla società reale.

In questo II secolo si combatte dunque la grande battaglia attorno al Cristianesimo, ed un esempio di questa lotta è la crisi dello Gnosticismo. La nascente ortodossia vi appare impegnata su due fronti: contro la cultura ellenistica, per mostrare che la razionalità non è un patrimonio esclusivamente greco; contro il Giudaismo per sostenere che la fede nel vero Dio non può essere patrimonio di un solo popolo, caratterizzato da segni particolari di appartenenza (circoncisione, regole di purità, rispetto del Sabato, etc.).¹¹⁷

Questo duplice fronte, è tuttavia tale soltanto in quanto duplice necessaria articolazione di un processo unico: quello che spinge la Chiesa verso la propria legittimazione culturale nell'ambito delle strutture imperiali, un processo che porta ad approfittare dei periodi di tranquillità per aumentare la propria presenza anche nell'aristocrazia.

Gli eventi salienti del rapporto triangolare tra l'amministrazione ellenizzante, il Giudaismo e il Cristianesimo nel II secolo, possono essere così rapidamente riassunti.

Il rapporto fra Traiano e i Cristiani non è dei migliori, per la diffidenza ovvia di uno Stato accentrato verso una religione che appare molto simile a una eteria, cioè a una di quelle fazioni a base professionale e culturale semisommerse, comuni nella parte orientale, le cui azioni sfociano in tumulti sociali tra gruppi, o contro l'Amministrazione. Traiano è tuttavia assai moderato verso i Cristiani (celebre l'episodio della corrispondenza con Plinio il Giovane) che potranno essere processati soltanto su specifica denuncia o autodenuncia.¹¹⁸ Ciò nonostante, la persecuzione ha luogo a partire dalla fine del primo decennio. Subito dopo però, con il 115, inizia il ven-

¹¹⁷ M. Sordi, *The Christians, etc.*, cit.

¹¹⁸ Per la lettera di Plinio, che chiede istruzioni circa il comportamento da tenere con i Cristiani, dei quali rileva il tratto per nulla asociale, e per la risposta di Traiano, vedi Plinio Cecilio Secondo, *Opere*, a cura di F. Trisoglio, Torino, U.T.E.T., 1973, vol. II, pp. 1090-1100.

tennio delle grandi rivolte giudaiche, e l'Amministrazione ha modo di valutare quanto recisa sia ormai la differenza tra il Cristianesimo, religione universale, e il particolarismo etnico degli Ebrei.

Questo ventennio, e il periodo immediatamente successivo, sono cruciali per l'affermazione dell'ortodossia romana. La presa di distanza dal Giudaismo, oltre a rispondere a un'esigenza interna del Cristianesimo, è un'esigenza politica dovuta all'ondata di antisemitismo che percorse l'Impero nel corso dell'atroce lotta contro gli Ebrei.

Al quarto decennio si data la *Lettera di Barnaba*, nella quale viene sottolineato non soltanto il distacco dalle pratiche ebraiche - quelle, cioè, che sono alla base del separatismo etnico - ma vi pone in luce che esse non sono gradite a Dio. Anche se questo è un tema antico del Cristianesimo, tuttavia il tono della lettera marca inequivocabilmente una esplicita presa di distanza in tempi calamitosi, che sembrano preannunciare il momento del Giudizio.

All'incirca nello stesso momento (nel 144) avviene la fondazione della Chiesa Marcionita, sulla scorta dello stesso generale movimento antiggiudaico. Marcione, che estende l'antigiudaismo sino a negare la validità dell'Antico Testamento, è mosso da intensa pietà per la condizione umana, e, pur provenendo da una ricca famiglia di mercanti, è nemico di quello spirito d'intrapresa pur così peculiare del II secolo. Egli perciò applica all'interno della comunità quel "comunismo di carità" che può essere inteso come una variante di quel comunismo radicale predicato dai Carpocraziani. Il "comunismo di carità" regge da sempre anche la comunità cristiana, tuttavia ben più realisticamente orientata a giustificare il valore sociale dell'impresa. Poiché tale giustificazione poteva essere letta soltanto nell'Antico Testamento, l'ingenuo estremismo marcionita crea seri problemi alla Chiesa, e impone una precisa scelta di rotta.¹¹⁹

Analoghi problemi pone, nel decennio successivo, la Chiesa Valentiniana: anche Valentino, di ricca famiglia, esordi-

¹¹⁹ Mazzarino, *cit.*, p. 310 sgg.

sce, come Marcione, con un vistoso donativo alla comunità, e, configurando Jahwè come malvagio, prende distacco dalla sua Legge: in questo caso, col rischio di travolgere la dottrina verso l'antinomismo. Non si deve dimenticare infatti, che il ferreo attaccamento della Chiesa al Decalogo (ciò che fu persino argomento di ripicca iniziale con gli Ebrei) trova ragion d'essere nell'esigenza di fondare un comportamento sociale della comunità, possibilità che si perde nelle sette gnostiche precisamente a causa del loro rifiuto totale dell'eredità giudaica.

Ciò che nota il Mazzarino a proposito del problema dell'impresa, vale altrettanto, se non di più, per il problema della Legge: come l'impresa, socialmente orientata, è l'elemento indispensabile alla fondazione della carità; così il rispetto delle norme che fondano la convivenza sociale, costituisce l'unico tessuto nel quale operare virtuosamente. In questo, il Razionalismo degli ellenizzanti rivela tutti i propri limiti, e mostra il capovolgimento irrazionalistico della razionalità, col suo tentativo ingenuo di applicare sviluppi concettuali, tratti da un armamentario obsoleto, ad un fenomeno i cui contenuti gli sono estranei. Sfugge, agli ellenizzanti, quella scelta esistenziale che fa di una religione qualcosa di radicalmente diverso da una opinione filosofica.

Per essere sintetici, ci limitiamo a segnalare soltanto tre dei molti episodi che parlano chiaro sulle scelte della Chiesa Romana.

Alla metà del II secolo, il nuovo Vescovo di Roma assume il nome di "Pio", lo stesso attribuito all'Imperatore regnante Antonino Pio). Al 155 risale la sistemazione della tomba di Pietro, una chiara scelta ideologica per rivendicare il primato della Chiesa Romana, in un momento nel quale è indispensabile l'unità. Contemporaneamente, sotto Aniceto, il successore di Pio cui Valentino aveva conteso il posto, viene a Roma Egesippo, un Giudeo-cristiano cui molto si deve per la codificazione di una linea cristiana che mantenga precisi e indiscutibili rapporti con l'Antico Testamento.

Sono questi gli anni nei quali Giustino, con le sue due *Apologie* indirizzate ad Antonino Pio e al Senato, sottolinea la coincidenza tra gli ideali cristiani e quelli del pensiero greco classico, coincidenza che si realizza per l'appunto nei termini dell'etica e del comportamento sociale.¹²⁰ Sono, anche, anni di persecuzioni, promosse non tanto dall'Imperatore e non sempre dai suoi funzionari, quanto piuttosto da costoro subite sotto la pressione della piazza. Palesemente imbarazzante fu, nel 155, il martirio di Policarpo a Smirne, preteso in modo formalmente illegale dalla folla e approvato anche dagli Ebrei, che dai tempi della tragica rivolta di Bar Kochbah erano ormai definitivamente nemici dei Cristiani (e viceversa)

Questa pressione della piazza lascia riflettere, perché essa è un dato costante: tornerà nel 177, quando Marco Aurelio dovrà ordinare l'eccidio di Lione. L'odio anticristiano della folla mostra tuttavia in modo indubbio come la religione cristiana, ancorché destinata agli umili, non è una predicazione rivolta al sottoproletariato e alla piccolissima borghesia sempre più in crisi, capace soltanto di atteggiamenti eversivi.

La ricerca di una linea di equilibrio tra messaggio salvifico ed esigenza sociale esprimibile nei termini del Razionalismo classico, ha, in quegli stessi anni, un riflesso nello scisma montanista, cui finì per aderire, più tardi, lo stesso intransigente Tertulliano.¹²¹ Iniziatosi forse in connessione con

¹²⁰ Vedi Justin, *Apologies*, Texte grec, Traduction française, Intr. et Index par L. Pantigny, Paris, Picard et Fils, 1904. Sull'argomento della morale cristiana, vedi anche J. Whittaker, *Christianity and Morality in the Roman Empire*, "Vigiliæ Christianæ", 33, n° 3, 1979. Il Whittaker sottolinea che pagani e Cristiani attingevano ad una morale comune, che era patrimonio del mondo ellenistico. Il nucleo specifico del Cristianesimo non era dunque nella morale.

¹²¹ Per il problema del Montanismo, le sue origini radicate nel profetismo apocalittico presente nella stessa predicazione di Cristo, le sue implicazioni antisociali e di ostilità verso il potere imperiale, le sue connessioni con lo Gnosticismo, vedi J.G. Gager, *Kingdom and Community. The social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, pp. 73-74; R.M. Grant, *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971, pp. 158-170; F. Blanchetière,

il martirio di Policarpo attorno al 156-157, e giunto a maturazione piena quindici anni dopo, il movimento innestato dal frigio Montano intende recuperare la componente profetica e apocalittica del primo Cristianesimo; componente che andava rapidamente esaurendosi nel processo sospinto dalla Chiesa Romana. Esteso a Roma e al mondo celtico, il Montanismo ebbe un carattere apertamente ostile nei confronti dell'autorità, e mise a rischio il faticoso lavoro di penetrazione sociale in un'epoca ancora ben aperta alle persecuzioni. Queste non mancarono, e il Montanismo suscitò una energica reazione episcopale; esso tuttavia resta una importante testimonianza del Cristianesimo rurale dell'Oriente,¹²² un Cristianesimo che conserva i tratti primitivi, distaccandosi sempre più da quello urbano. Quest'ultimo procede infatti nella propria linea di convivenza con il mondo.

L'opposizione più forte alla cultura greca, viene tuttavia formulata precisamente in quegli anni da Taziano, con la sua *Oratio ad Græcos*, che sottolinea la non originalità di questa cultura. Di Taziano, che non riuscì ad affermarsi nel clima romano e che fece ritorno in Siria, avremo modo di parlare in seguito; qui vogliamo sottolineare come la grande fioritura degli eresiologi in questi anni e in questa temperie, illustri la risolutezza con la quale la Chiesa si mosse verso l'affermazione di un'ortodossia.

I risultati di questa politica si colgono appieno tra la fine del II secolo e l'inizio del III, allorché il quadro è radicalmente mutato. Significativa è la vicenda di Callisto, tramandataci dal suo grande avversario, l'eresiologo Ippolito. Callisto, schiavo cristiano del Liberto cristiano Carpoforo, è con-

Le Montanisme originel, in "Revue des Sciences religieuses", vol. 52, n° 2, 1978 e vol. 53, n° 1, 1979. Un documento di poco precedente la metà del secolo, che mostra i dubbi interni alla stessa Chiesa Romana, è *Il Pastore* di Hermas, scritto attorno al 140 in toni apocalittici e ancora Giudeo-cristiani (vedi Hermas, *Le Pasteur*. Intr., Texte critique, Trad. et Notes par R. Joly, Paris, Cerf, 1968, 2°). Hermas è il fratello del Vescovo di Roma, Pio.

¹²² Un antico e importante documento del Cristianesimo rurale orientale dei primi decenni, è la *Epistola di Giacomo*, ove si esprime a chiare lettere la lotta dei contadini contro lo sfruttamento dei ricchi proprietari.

dannato al lavoro forzato (a girare la mola) come responsabile del fallimento della banca da lui diretta: una banca che raccoglie i risparmi della comunità cristiana. Sono anni di grande inflazione (siamo ai tempi di Commodo) e l'infortunio si può comprendere. Tuttavia, Callisto deve aver prestato danaro ai Giudei, che non glie lo hanno reso: appena libero, crea perciò un parapiglia durante il Sabato, e viene condannato *ad metalla* in Sardegna. Poco dopo, l'amante di Commodo, Marcella, che è cristiana, fa liberare alcuni di questi condannati, nel cui elenco Callisto non figura ma nel quale egli riesce egualmente ad inserirsi. Callisto torna a Roma, e il Vescovo Zefirino, che evidentemente ne apprezza le capacità, lo preme al cimitero (che da lui prenderà il nome) dove egli ha modo di rivelare grandi doti di politico e di organizzatore, tanto da succedere, come Vescovo di Roma, a Zefirino. Assunto il potere, egli si mostra subito di larghissime vedute morali verso i problemi sentimentali e d'alcova delle grandi dame che in quel momento dominano la scena politica. Egli riesce così a conquistare al Cristianesimo larghi strati dell'aristocrazia, sino alla propria morte nel 222, l'anno che vede la fine del regno di Elagabalo e l'inizio di quello di Severo Alessandro. Il politico Callisto, si è così rivelato capace di una vittoria che mai avrebbe arreso al rigorista Ippolito.

L'epoca di Elagabalo, nella quale si mosse così bene Callisto, fu dominata dalle donne e dai Liberti. Anche quella di Severo Alessandro vede l'influsso determinante di una donna, sua madre Iulia Mamea, filocristiana, ammiratrice di Ippolito, che guadagna finalmente grandi onori. Non è più, questo, però un fatto isolato: anche Origene è, in quel tempo, un pensatore famoso e ricercato dall'alta società. Il Cristianesimo, potenza finanziaria ormai indiscutibile, è penetrato ampiamente nel circolo imperiale; chi protesta è la borghesia equestre, custode delle tradizioni di una città che, nel II secolo, si è sviluppata ormai in senso decisamente piccolo-borghese, in uno Stato che si va rigidamente burocratizzando con il concorso sempre più massiccio dei provinciali d'Oriente.

La Chiesa dei banchieri è ormai una struttura dotata di una grande intelligenza politica: mentre combatte le frange apocalittiche montaniste, che a Roma si fanno sempre sentire, combatte al tempo stesso l'ala opposta, che vorrebbe togliere dal Canone l'*Apocalisse* di Giovanni. Ai Marcioniti aveva già da tempo tagliato l'erba sotto i piedi, inserendo nel Canone le *Lettere* paoline. Mentre Taziano produce il proprio *Diatessaron* (vedi oltre) nel quale i quattro Vangeli canonici sono interpolati con altre fonti, l'ortodosso Canone cristiano assume la veste definitiva.. Sono gli anni nei quali Clemente d' Alessandria, in un'opera per quei tempi innovatrice (*Quis dives salvetur*) mostra che il ricco non è necessariamente condannato da Dio.

Tuttavia il Cristianesimo è sempre perseguibile, e, di fatto, perseguitato anche da Imperatori filocristiani, perché la denuncia innnesca sempre processi entro un'amministrazione tenacemente ellenistica. Come nota il Mazarino (*cit.*, p. 486) al tempo dei Severi vi sono, tra i Cristiani, molte persone "che sanno vivere", nel senso che sanno tenere un atteggiamento tale, e possiedono tanti di quei legami, che difficilmente potrebbero essere denunciate e condannate. Occorre tener presente questa necessità della denuncia di parte, per capire quindi come, in realtà, le ricorrenti persecuzioni difficilmente toccassero i vertici. Questi poi, se messi alle strette, avrebbero potuto evitare di autoaccusarsi tendendo un atteggiamento ambiguo.

Nei confronti dei fedeli altolocati, la Chiesa Romana mantenne un contegno improntato alla coscienza della loro importanza per l'Istituzione; non così la base rurale, specialmente in Africa, ove, sul problema di questi personaggi (i *lapsi*, cioè coloro che avevano vacillato) scoppiò lo scisma in occasione delle persecuzioni di Decio e poi di Diocleziano. Su questo movimento (detto Donatista dal Vescovo Donato) e sulla sua convergenza col moto rurale dei Circumcellioni, avremo occasione di tornare.¹²³

¹²³ Sul Donatismo, vedi W.H.C. Frend, *Saints and Sinners in the Early Church*, Wilmington, Michael Glazier, 1985, pp. 95-117, e relativa Bibliografia.

Così, nel corso del III secolo la Grande Chiesa assume importanza sempre maggiore, mentre lo Gnosticismo è ormai in palese regresso: restano, tenaci, i lembi delle sette, restano la Chiesa Marcionita e quella Valentiniana; ma la battaglia che impegnò gli eresiologi non è più così drammatica, anche se le eresie non mancheranno nei secoli a venire, perché si è ormai definitivamente ufficializzata l'ortodossia. La Grande Chiesa è ora un'istituzione che attrae sempre più le classi elevate: ormai essa è un polo, ove possono confluire le energie della classe senatoria, esclusa da Gallieno dalle cariche militari.

La sua forza è nel proporre un modello sociale che adatta entro gli schemi del vecchio Stato una realtà mutata, che sfugge al *cliché* ellenistico. Questa realtà nasce dal progressivo emergere dei popoli, dal loro moto centrifugo. Ireneo già predica in celtico alle popolazioni della Gallia; Ippolito, suo discepolo, che aveva saputo mantenere nel Canone lo spirito apocalittico del primo Cristianesimo, impedendo l'esclusione dell'*Apocalisse* di Giovanni, predice la fine di Roma nel 500, come conseguenza del moto centrifugo.

Quando, al termine di un secolo di lotte, Costantino consoliderà in un nuovo Impero Romano una società ormai bipolare - ove media e piccola borghesia sono stritolate, e un abisso si è scavato tra i ricchi che hanno vinto e le immense masse dei diseredati - la Chiesa cristiana, la Grande Chiesa, e non i rigoristi nord-africani, che inutilmente a Costantino si rivolsero, sarà l'interlocutore privilegiato. Tra Costantino e Teodosio, l'Impero, che già nel III secolo era, agli occhi dei confinanti, l'Impero dei Cristiani, diviene anche ufficialmente tale. La Chiesa offre ormai l'unica ideologia in grado di assicurare l'ordine nella nuova società: ed una classe dirigente in grado di gestirlo.

1. 4. 3. *Ortodossia ed eresia*

Qualche lettore potrà forse avere un soprassalto nello scorgere un titolo famoso riprodotto ad intestazione di un modesto paragrafo;¹²⁴ tuttavia è forse questo il modo più adeguato per definire quanto vorremmo mettere in luce, in un'ottica che vede nell'ortodossia il fenomeno di consenso gradualmente emerso attorno ad uno dei tanti possibili sviluppi del messaggio di Cristo.

L'opinione che abbiamo più volte adombrato circa lo Gnosticismo, cioè che esso nasce come fenomeno storico già interamente configurato, precisamente grazie alla configurazione tracciata per esso dagli eresiologi, può avere un'accettabile logicità soltanto perché l'analisi lascia emergere due necessari punti d'appoggio.

Il primo, lo abbiamo visto, è che, precisamente all'inizio del II secolo, la Chiesa deve combattere la lotta decisiva per la sopravvivenza prima, per l'affermazione poi, *entro* le strutture dell'Impero Romano. L'altro si è che lo Gnosticismo, in tanto poté apparire agli eresiologi qualcosa di ben identificabile, in quanto fu portatore, o comunque utilizzatore, di possibilità ben note in quanto da sempre insite nel messaggio di Cristo, anche se non ancora portate all'estremo.

Si tratterebbe cioè di germi con i quali il Cristianesimo ha sempre convissuto, e che, soltanto a seguito di una precisa situazione storica svilupparono quasi improvvisamente le proprie potenzialità "patogene". La lotta della Chiesa nel II secolo diviene così una lotta per reprimere gli sviluppi avvertiti come patogeni, senza tuttavia perdere quei germi che fanno parte del-

¹²⁴ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek) 1934 e 1963. Il testo del Bauer mostrò l'iniziale presenza di una difformità di scelte nelle varie Chiese, cui succedette l'affermazione dottrinale della Chiesa Romana, divenuta il metro dell'ortodossia. Prescindendo dalle obiezioni e dalle conferme che il testo ha suscitato nel tempo, e prescindendo dalla obiettiva antichità della dottrina romana (gli scritti di Paolo sono i più antichi del Canone), ciò non toglie che la battaglia per un'ortodossia è un preciso fatto storico, inserito in un ben preciso contesto: quello romano del II secolo.

la sua propria identità: in altre parole, una lotta per la definizione di un'ortodossia. Soltanto nel momento di questa costituzione, evidentemente, la dottrina vincente può divenire "giusta dottrina", cioè ortodossia; mentre le altre "scelte" restano tali, cioè eresie (greco: *haíresis*, scelta).¹²⁵

L'ortodossia è però un fenomeno storicamente formatosi non soltanto in vista di una patogenesi che si rivelava tale come alterazione d'identità. La patogenesi dello Gnosticismo, come anche di ogni apocalitticismo, per la sua avversione al mondo, rischiava anche di risolversi nella sconfitta storica della Chiesa come religione universale: non sono, quindi, semplici motivi di faziosità né tantomeno di mera opportunità politica, quelli che spingono la nascente ortodossia a conciliare il messaggio di Cristo con il Razionalismo classico. C'è l'intima convinzione di una missione da assolvere che non poteva assolversi senza calarsi in quella cultura, cioè nel linguaggio ellenistico-romano. Al termine di questo processo nascerà quindi qualcosa di diverso da ciò che era all'inizio; quanto ai germi, essi resteranno incistati e pronti ad innescare nuove patogenesi, allorché se ne creeranno le condizioni.

In altre parole: nel II secolo la Chiesa decide di mettere "fuori di sé" alcuni sviluppi indesiderabili cresciuti su qualcosa che essa porta da sempre in sé. Mostriamo con un esempio i legami tra alcuni aspetti dello Gnosticismo e la formazione dell'ortodossia.

È noto che molti Gnostici avevano una predilezione per il *Vangelo di Giovanni*: i legami tra questo e quelli sembrano rispettabilmente antichi, e la prova ci viene dalle due *Lettere di Giovanni* che fanno parte del Canone.¹²⁶ L'età di questa documentazione è discussa; è possibile una datazione tra il 90 (*vangelo di Giovanni*) e il 100 (*Lettere*) anche se v'è chi, come il Robinson, anticipa tutto di un buon quarto di secolo.

¹²⁵ Vedi M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in *Early Christian Literature, etc.*, cit.

¹²⁶ Vedi R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986, che qui seguiamo per quanto concerne la logica di uno sviluppo gnostico del pensiero di Giovanni.

L'ambiente della Chiesa di Giovanni sembra quello di una predicazione nella Diaspora, probabilmente la Siria, luogo di nascita delle prime manifestazioni gnostiche; secondo alcuni Alessandria, luogo d'origine di Valentino. Si delineano tre nuclei: i Giudei della Sinagoga, ostili e persecutori; la Chiesa di Giovanni; gruppi di dissidenti appartenenti a quest'ultima. La cristologia di Giovanni è il punto focale: essa crea problemi ai Giudei inizialmente convertiti e/o cripto-cristiani nella Sinagoga, ed è per giunta pretesto di sviluppi in senso gnostico. La cristologia di Giovanni infatti, a differenza di quella di Marco, (Gesù figlio di Dio) e di quella di Matteo e Luca (Gesù concepito per lo Spirito Santo) postula una preesistenza di Gesù presso il Padre. Essa si presta con ciò a due possibili reazioni: l'accusa di doteismo da parte degli ambienti ebraici, e, sul piano di uno sviluppo puramente logico, la tendenza a sottovalutare il momento del Cristo terreno rispetto alla sua eternità celeste.

Di queste reazioni, e della lotta che Giovanni ingaggiò per sottolineare la peculiare linea del proprio Vangelo, basato sul nodo cruciale del *Lógos* che si fa carne,¹²⁷ sono testimonianze le citate *Lettere*, sia per quanto riguarda i termini della disputa, sia per quanto riguarda l'attività dei dissidenti.

I termini della disputa concernono due punti cruciali. Il primo è la venuta di Cristo, che Giovanni ribadisce avvenne "con acqua e sangue" (*I Gv.*, 5, 6) cioè non soltanto con il battesimo sul Giordano e la discesa dello Spirito Santo, secondo la tesi che fu di Cerinto, la tesi docetista cioè, per la quale il Cristo fu un'entità divina discesa nell'uomo Gesù ed estranea al dramma umano. Il secondo punto riguarda l'interpretazione "gnostica" dell'enfasi posta da Giovanni sulla Rivelazione apportatrice di verità, e perciò di salvezza e di libertà, contro il concetto ebraico ed esseno di *fare* la verità.

Giovanni fa notare ai dissidenti che la Rivelazione non libera dalla possibilità di peccare, e che il nostro essere in Cristo, nella verità, lo si rivela con l'amore per i fratelli (questa enfasi sui "fratelli" è tipicamente essena). Il problema del comportamento

¹²⁷ Vedi C.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, ed. italiana a cura di A. Ornella, Brescia, Paideia, 1974, p. 355.

ha importanza anche riguardo all'indifferenza morale ostentata dai dissidenti, che, sulla base del *Vangelo di Giovanni* ritengono di non appartenere al mondo in quanto "Eletti" (*Gv.*, 15, 19).

Come nota il Segal,¹²⁸ nel *Vangelo di Giovanni* viene inoltre enfatizzata la figura di un "Signore di questo mondo" che è una figura malvagia connessa con l'apocalittica di derivazione giudaica (una figura radicalmente diversa dal Satana che svolge un ruolo assegnatogli da Jahwè). Da lui deriva il dualismo anticosmico che si sviluppa nel Demiurgo malvagio degli Gnostici.

Giovanni è entrato, con qualche difficoltà, nel Canone, precisamente grazie alle *Lettere* che contrastano questi possibili sviluppi gnostici, lettere che rivelano inoltre un altro particolare: l'attività di propaganda di questi "dissidenti" *entro* la Chiesa della quale si sentono, e sono, parte. Da questa attività Giovanni mette in guardia, precisamente come fa un altro documento contemporaneo a noi noto, la *Didaché* (greco: insegnamento, dottrina) che sottolinea come riconoscere i veri Maestri dai falsi: dal comportamento.¹²⁹

Questi brevi cenni sono sufficienti per mettere in luce la presenza, entro il pensiero della comunità giovannea, dei nuclei dai quali si può sviluppare la tematica gnostica.

Sostanzialmente legato a questo pensiero appare Cerinto, nel quale vengono ad evidenza le tendenze docetiste che caratterizzano lo Gnosticismo. Su Cerinto si hanno testimonianze diverse: sembra che in lui si sviluppi un'apocalittica e un millenarismo di tradizione ebraica (il Regno dei Giusti è terreno, pieno di gioie terrene); d'altro canto, il mondo è per lui la creazione di angeli malvagi. Il suo nome è associato agli Ebioniti,¹³⁰ ma anche a Carpocrate.

¹²⁸ A.F. Segal, *Ruler of this World. Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-definition*, in *Jewish and Christian Self-definition*, vol. II, London, S.C.M. Press, 1981.

¹²⁹ *I Padri Apostolici*, cit., vol. I. L'origine del peccato nella pura ignoranza (onde lo Gnostico è già automaticamente libero dal peccato) è un tema fondamentale dello Gnosticismo; di qui l'indifferenza gnostica per il comportamento.

¹³⁰ Per il Vangelo della setta Giudeo-cristiana degli Ebioniti, vedi Erbetta, *cit.*, vol. I, Tomo 1, pp. 135-136.

La sua cristologia docetista, che è stata messa in rapporto con la speculazione alessandrina e con Valentino, non va intesa necessariamente come quest'ultima in senso anti giudaico: al Giudaismo, del resto, ripugna la figura dell'uomo-Dio. Come forma di rifiuto del mondo, poi, essa non è antitetica con l'Apocalittica, che, come abbiamo già detto, è comunque un rifiuto di questo mondo: il Segal (*cit.*) ne ha analizzato le progressive origini sociali.

Per quanto strano possa sembrare, questo miscuglio di eredità giudaica e di pensiero ellenizzante, vale la pena di ricordare¹³¹ che il Giudaismo non conformista (come quello di Qumrân, che sviluppa al pari di Giovanni l'opposizione tra un'entità buona e una malvagia, e ne trae, come gli Gnostici, una visione predestinazionista) si muove precisamente nell'ambito del pensiero ellenizzante. Esso, per giunta, influenzò il pensiero giovanneo.

In conclusione dunque, il pensiero di Giovanni, con i suoi sbocchi finali ortodossi, si costituisce storicamente e dialetticamente nell'ambito di tendenze che contengono e sviluppano, al tempo stesso, la speculazione gnostica.

Un altro esempio è il seguente. La diversificazione delle "scelte" iniziali dei Cristiani è un fatto ormai accertato, al di là delle revisioni che ha subito col tempo il pioneristico lavoro del Bauer. Come ha mostrato il Koester,¹³² le Chiese iniziali sono la risposta che differenti comunità, con differenti tradizioni e problemi, diedero al messaggio di Cristo. Tre sono infatti le vesti fondamentali che Cristo assume sin dagli inizi. Una di queste è la figura dell'uomo divino, che si innesta sulla

¹³¹ C. Martini, *Presentazione* all'edizione italiana di R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1979, p. LXIV.

¹³² H. Koester, *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, in J.M. Robinson-H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, raccolta di saggi ai quali facciamo riferimento per quanto segue. Altri riferimenti usati: H. Koester, *Apocryphal and Canonical Gospels*, in "Harvard Theological Review", 73, 1980; J.M. Robinson, *From Q to the Gospel of Thomas*, in *Nag Hammadi, Gnosticism, etc.* cit.; id., *Kérygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977; id., *A New Quest for Historical Jesus and other Essays*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

credenza ellenistica di poteri divini insiti nell'uomo, dalla quale si sviluppano quegli "operatori di mira-coli" combattuti da Paolo in *2 Cor.* Un'altra, è quella di manifestazione della Saggiezza (*Hochmah*) conformemente alla speculazione giudaica su questa intermediaria divina della Creazione; in questa prospettiva, la figura terrena di Gesù scompare dinnanzi ad un concetto universale di umiliazione/esaltazione. Questa figura intrinsecamente gnostica, che ritroviamo nel *Vangelo di Tommaso*, è da connettersi con lo scisma di Corinto testimoniato in *1 Cor.* La terza, infine, è quella del Gesù risorto, metafora della vittoria di Dio sull'ingiustizia, secondo l'aspettativa di alcuni ambienti giudaici.

Queste diverse tradizioni si intersecano tra loro prima che nascano l'ortodossia e l'eresia, e sono alla base dei Vangeli: dei quattro canonici, che hanno una loro storia nei loro legami con le diverse "scelte", e di quello di Tommaso, del quale si può dire che ha la propria fonte in un'antica raccolta di detti sapienziali, analoga a quella che confluisce in Matteo e Luca.

Mentre però, per Tommaso, il Regno si è già realizzato con la Rivelazione, che è invito alla conoscenza del Sé (e quindi i detti sono andati evolvendo in senso gnostico) per Matteo e Luca, che discendono da Marco, tutto incentrato sulla vicenda terrena di Gesù morto e risorto, essi divengono norme etiche.

Marco, che assieme a Giovanni è ritenuto il più antico dei Canonici,¹³³ rappresenta il nucleo della tradizione che si affer-

¹³³ Interessante, al riguardo, l'ipotesi di S.G.F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel*, "New Testament Studies", VII, 1960-1961, secondo il quale il *Vangelo di Marco* sarebbe stato scritto per la comunità di Roma all'epoca della distruzione del Tempio. In effetti, esso rappresenta il nucleo della battaglia romana per l'ortodossia. Diverso il parere di H.K. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London, S.C.M. Press, 1977, per il quale esso fu scritto per una comunità apocalittica semita non palestinese, parlante greco, forse siriana, ma non di Antiochia. Ad Antiochia invece, secondo il Koester, (J.M. Robinson - H. Koester, *cit.*) nasce alla fine del I secolo il *Vangelo di Matteo*, giudaizzante, come evidente dal primato di Pietro che vi si afferma.. Secondo Koester, tale primato è tuttavia da intendersi in senso profetico/gnostico, non "monarchico", come fu poi inteso dalla

merà come ortodossia, quella che già si delinea in 2 *Cor.*, e che fa perno sulla storicità dell'evento Gesù, cioè sulla culminante puntualità della sua Passione e Resurrezione nell'ambito della storia della salvezza. Marco raccoglie così il clima di attesa apocalittica che ha caratterizzato il primo Cristianesimo, e che si rinnova con la distruzione del Tempio.

Eppure, tanto Marco quanto Paolo, possono essere punti di partenza per "scelte" passibili di divenire "eresie": basti pensare all'influenza sul Montanismo del rinnovato apocalitticismo, testimoniato da Papia a Hierapolis in termini di attesa di un Regno beato dei Giusti tutto terreno, secondo la tradizione ebraica rimasta a lungo serpeggiante nel Cristianesimo, fatta propria persino dall'ortodosso Ireneo. (*Adv. Hær.*, V, 31-36).¹³⁴ Il Montanismo è visto inoltre da R.E. Brown, (*cit.*) come altro sviluppo del pensiero di Giovanni, nell'ambito del quale la discesa del Paraclito dischiude la possibilità del profetismo. Quanto al rovesciamento del mondo atteso dagli apocalittici, esso è già nei *Lógia* di umiliazione/esaltazione che risalgono alla tradizione sapienziale.

Tornando a Paolo, nella sua lotta per la storicità dell'evento Gesù, che mette fine alla Legge, sono già pronti i semi dell'antinomismo gnostico.

È tuttavia precisamente da questo mondo fluttuante di inestricabili "scelte", che nasce il Canone nel II secolo: esso diviene così il luogo "politico" di confronto ove le tradizioni si riconoscono in un iniziale impulso positivo verso il mondo.

Considerare il mondo come una realtà potenzialmente positiva da mettere a frutto, significa confrontare continuamente il modello utopico con i risultati del suo impatto sulla realtà del mondo: ecco perché il luogo è *politico*. Tutto ciò che,

Chiesa romana. Anche ad Antiochia tuttavia, pur essendo viva la fazione anti-paolina, la cristologia di Marco era sentita come quella più valida, e Matteo la adottò.

¹³⁴ Basti pensare al Medioevo occidentale. La presenza del Millenarismo ebraico nel primo Cristianesimo fu messa in luce dallo Schweitzer; vedi ora A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, with a New Introduction of J. Robinson, N. York, Macmillan Co., 1968. Per la testimonianza di Papia, vedi *I Padri Apostolici*, cit., vol. II, 1942.

per eccesso o per difetto, non consente di operare nel mondo, viene accantonato; mai espunto però, perché fa pur sempre parte del modello. Perciò, mentre la Chiesa finirà poco a poco col modellare il messaggio e se stessa nelle forme del Razionalismo classico, epigenizzando così le strutture del traballante Impero, tutto il residuo inassimilato del messaggio originario resterà a disposizione degli emarginati, per riaprire i giochi esattamente là ove erano stati interrotti. Un vero lavoro di Sisifo ancora in atto: ma di ciò, poi. Ci resta soltanto da lasciare qui sospesa una domanda: poteva mai un messaggio, che si presentò come "scandalo e follia" alla normatività della Legge e del Razionalismo classico, conciliarsi con la logica del mondo?¹³⁵

1. 5 Interpretazione dello Gnosticismo

Alla luce di quanto abbiamo sommariamente accennato, tentiamo ora di interpretare lo Gnosticismo per ciò che mostra di essere stato: un fenomeno storico del II secolo connesso alla definizione, da parte della Chiesa, di una propria ortodossia, intesa quale strumento per gestire l'Istituzione entro i mutamenti della società imperiale.

¹³⁵ Un recente interpretazione marxista del *Vangelo di Marco* è stata tentata dal portoghese F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, Paris, Cerf, 1974. Sostiene Belo, che il significato rivoluzionario di Marco, che annuncia la "rivoluzione del corpo", è stato cancellato dalla susseguente teologia. Belo tuttavia, nella sua pretesa di deideologizzare il testo, in realtà lo ideologizza in modo assai ingenuo. Vedi una equilibrata discussione in A. Herren - E. Fuchs - F. Vouga, "*Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*" *Presentation et discussion du livre de Fernando Belo.*, "Bulletin du Centre Protestant d'Études", 27e année, n° 6/7, 1975. La lettura del Belo è tuttavia da non sottovalutarsi, perché riporta in luce quanto di apocalittico e di eversivo era contenuto nel messaggio, recepito come tale almeno da una parte della comunità primitiva.

Le testimonianze dalle quali muovere per tale interpretazione sono di origine cristiana, quindi necessariamente negative nei confronti degli Gnostici. L'accusa che viene loro rivolta sin dall'inizio, è quella dei pessimi costumi: normalmente citati come sfrenati libertini, essi sono altresì accusati di rifiutare il matrimonio e la procreazione. Abbiamo già visto che tali comportamenti alternativi sono entrambi impliciti in una ideologia che rifiuta il mondo: cerchiamo tuttavia di comprendere di quale situazione essi siano indizio. In un suo articolo, la Piccaluga¹³⁶ ha messo in luce l'antica origine e il significato di tale genere di accuse nell'ambito della civiltà classica. Esse hanno lo scopo di emarginare culturalmente il "diverso" rispetto alla cultura classica identificata con la norma. Tutto ciò che fuoriesce da questa, diviene *ipso facto* un negativo. La Chiesa, quindi, userebbe strumenti già collaudati nella civiltà classica, negativizzando e rendendo assurdo in sé "quanto ormai va messo da parte perché inattuale"¹³⁷ nonostante si riferisca, a quel che sembra, a correnti ancora vive entro la Chiesa di Alessandria.¹³⁸

Per quel che possiamo dire noi circa la realtà di tali costumi, gli Gnostici risulterebbero ben più asceti che non libertini; in ogni caso non si deve trascurare che una tale forma di comportamento, al di là delle motivazioni ideologiche, è già indizio di autoemarginazione. L'ascetismo, come la sessualità casuale o la promiscuità, significano la crisi dell'istituzione familiare, cioè di quel nucleo che è da sempre il luogo primo di una possibile socialità: perché la famiglia, nella sua stabilità, conferisce un ruolo. Là, dove potremo disporre di documentazione più pertinente, potremo vedere meglio tale legame. La famiglia, come peso insostenibile per l'intellettuale povero che intravediamo in un *flash* sul monachesimo egizia-

¹³⁶ G. Piccaluga, *Il rischio della continenza. Il topos dell'emarginazione culturale e l'ascetismo encratita*, in *La tradizione dell'Enkrateia*, cit.

¹³⁷ *ivi*, p. 498.

¹³⁸ *ivi*, p. 503.

no¹³⁹ non è ancora un fatto rilevante nel II secolo: ma lo diverrà ben presto.

Altre testimonianze riguardano il comportamento quotidiano e l'atteggiamento intellettuale di questi Gnostici. Dice di loro Hermas (*cit.*, 99, 1) "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Tertulliano, in un celebre passo (*De Præscriptio hæreticorum*, XLI) così li descrive: "Non ometterò la descrizione del loro stesso rapporto tra eretici, quanto sia futile, terreno, umano; senza gravità, senza autorevolezza, senza disciplina, conformemente alla fede che lo contraddistingue. In primo luogo, è incerto chi sia un catecumeno e chi un fedele: senza distinzione entrano, senza distinzione ascoltano, senza distinzione pregano; anche i pagani, se vi giungono per caso, getteranno ciò che è santo ai cani, e ai porci le perle, ancorché non vere. Ritenono che la semplicità sia lo svilimento dell'istruzione, e la nostra sollecitudine verso di essa la chiamano arruffianamento: Anche la pace sconvolgono dovunque, in relazione ad ogni cosa. Nulla, anzi, interessa loro, benché usino argomentazioni contrastanti, purché si accordino nell'abbattimento dell'unica verità. Tutti vanno superbi, tutti offrono conoscenza. I catecumeni sono perfetti prima di essersi istruiti. E le stesse donne eretiche, quanto sono sfacciate, loro che osano insegnare, disputare, compiere esorcismi, promettere guarigioni, fors'anche battezzare. Le loro ordinazioni sono avventate, insignificanti, incostanti: ora vi assegnano dei neofiti, ora persone immerse nella vita profana, ora gli apostati della nostra fede, onde attrarli con la vanagloria, perché non possono (farlo) con la verità. In nessun luogo si hanno più facilmente dei vantaggi come nell'accampamento dei ribelli, ove è merito lo stesso essere là. E così, oggi è Vescovo uno, domani un altro; oggi è diacono uno che domani sarà lettore, oggi è presbitero uno

¹³⁹ *Apophthegmata Patrum*, in Migne, P.G. 65, c. 380. È la storia di un monaco che si pente di aver scelto il matrimonio, sostituendo il piacere della meditazione in una comunità ben protetta, con la miseria e l'insicurezza offertagli dalla società. Nulla di male perciò, per il cronista, se egli abbandona la famiglia e torna felice nel deserto.

che domani sarà laico: infatti anche ai laici si addossano compiti sacerdotali" (trad. dello scrivente).

Tenuto conto che Tertulliano non era molto elastico con chi non aveva le sue stesse opinioni, si possono qui leggere tra le righe alcune caratteristiche degli Gnostici. Esse sono: litigiosità e mancanza di gerarchia (leggi: individualismo); rifiuto delle verità comunemente accettate (leggi: spirito critico); un notevole dilettantismo culturale unito ad un ruolo significativo e paritario delle donne¹⁴⁰ (leggi: dissenso dalle norme sociali vigenti). È importante inoltre il ruolo della propaganda verso i Cristiani, rispetto ai quali gli Gnostici formano una comunità separata ma concorrenziale.

Un altro tocco della loro cultura, Tertulliano lo dà poco dopo (*ivi*, XLIII) allorché ricorda i loro contatti con il mondo picaresco dei maghi e degli astrologi ellenisti, e l'interesse per le inezie pedanti, qualcosa che descrive molto da vicino l'intellettuale piccolo-borghese del mondo ellenistico, le cui pratiche antidemografiche, già descritte da Polibio più di tre secoli prima,¹⁴¹ potrebbero considerarsi equivalenti, nella loro motivazione sociale, al rifiuto della procreazione da parte degli Gnostici.

I tratti che delineano lo Gnostico, così come essi balenano dalle testimonianze (dei suoi nemici) e dall'analisi delle sue dottrine, richiamano straordinariamente una situazione analoga a quella nota circa la piccola borghesia della decadenza ellenistica: mancanza di un quadro civile nel quale radicarsi, isolamento, convergenza verso culti non ufficiali, rifiuto della famiglia. Anche la comunità delle donne fu già predicata, a quel tempo, dai Cinici e da Zenone; quanto all'emancipazione delle donne, altro non significava se non la crisi delle strutture tradizionali.

Si può dire che, a distanza di più di tre secoli, dopo la conquista romana non sgradita alla classe dirigente e dopo lo sforzo imperiale di "assicurare la sopravvivenza a un moribondo", la piccola borghesia ellenista ritrovi tutta la propria cultura

¹⁴⁰ Il *Vangelo di Filippo* ricorda rapporti molto stretti tra Gesù e Maddalena.

¹⁴¹ E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *cit.*, pp. 514-515.

dell'emarginazione, eguale a prima. Il messaggio di Cristo sembra fungere da catalizzatore per ravvivare fuochi mai spenti, come quello dell'Orfismo, che vagava nell'Egitto dei Tolomei.¹⁴² Sarebbe tuttavia un errore pensare che questi Gnostici si sentissero non Cristiani: al contrario, non c'è Chiesa Gnostica che non si consideri erede del vero Cristianesimo primitivo, trasmesso per via apostolica. quanto alle due Chiese più importanti, quella di Marcione e quella di Valentino,, esse nascono precisamente all'interno del Cristianesimo: e dentro la Chiesa Cristiana resteranno, sinché possibile, molti Gnostici.

Si può quindi ritenere che lo Gnosticismo abbia rappresentato un modo di intendere il messaggio cristiano - di per sé originato nell'eterodossia ebraica - entro un contesto culturale diverso: quello cioè ellenistico, che discende dal Razionalismo classico. Abbiamo già accennato infatti agli esiti irrazionalistici che può dare il pensiero ellenistico nella sua accezione "popolare", una evoluzione del Razionalismo avvenuta fuori, e contro, le ragioni di "ordine" che sono alla base del Razionalismo stesso, connessa ad un uso ingenuo di questo.

Del messaggio di Cristo, gli Gnostici intendono un aspetto sostanziale: il contenuto radicalmente rivoluzionario nei confronti di ogni ordine esteriore stabilito a fini di potere. Essi raccolgono cioè, *per necessaria dialettica interna dell'Istituzione*, precisamente quel contenuto che la Chiesa romana prima, la Grande Chiesa poi, debbono in qualche modo gestire ed incanalare "politicamente" per operare entro le strutture del potere ufficiale e reale dell'Impero Romano.¹⁴³ Poco importa, sotto un certo profilo, stabilire se alla base delle singole correnti gnostiche vi sia l'eredità del Millenarismo giudaico - tutto terreno - o il radicale rifiuto del Giudaismo e della Legge - tutto ellenistico. Sia l'uno che l'altro fanno parte del Cristianesimo iniziale, di quello Giudaico-cristiano e di quello

¹⁴² *ivi*, pp. 620-622.

¹⁴³ Non meraviglia affatto, quindi, che nei nostri giorni, a diciotto secoli dalla grande lotta e in una situazione nella quale si ripropone - forse - una crisi epocale, sia precisamente un sacerdote, Antonio Orbe S.J., lo studioso che più di ogni altro rivaluta l'importanza della speculazione gnostica in ambito cristologico: vedi la sua *Cristologia Gnóstica*, cit.

dei Gentili; entrambi coincidono, come abbiamo più volte mostrato, in un rifiuto di *questo* mondo. Certamente, fa differenza sostituire questo mondo con un utopico mondo dei Giusti o con il regno, tutto amondano, del *Pléroma*; il risultato è tuttavia, in ogni caso, il rifiuto di questo mondo per ciò che esso è, il luogo ove la società è tenuta assieme da legami che si estrinsecano nel potere. Avere un'esperienza negativa di questo mondo, sentirsi indifferente alla società, considerare la Legge un corpo estraneo, sono aspetti inestricabili dello stesso fenomeno, che ha le sue radici tanto in una situazione storica, quanto nel bagaglio culturale con il quale si tenta di comprenderla. Questo fenomeno si chiama emarginazione, e non va necessariamente inteso in senso economico. Una società in rapida evoluzione crea emarginazione economica ma anche emarginazione culturale: la prima può essere conseguenza della seconda, ma vi può essere emarginazione culturale anche in ceti economicamente non depressi.¹⁴⁴

La crisi economica dell'Impero, o, comunque, dei suoi ceti medio-bassi, inizialmente invocata da alcuni Autori alla radice dello Gnosticismo,¹⁴⁵ sembra a noi determinante più che

¹⁴⁴ H.A. Green, *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985, ha messo in luce, per l'ambiente ebraico di Alessandria, una emarginazione culturale legata ad una ascesa economica che porta ad inserirsi in una società, quella ellenistica, culturalmente estranea.

¹⁴⁵ Ad esempio, J. Ménard, *De la Gnose au Manichéisme*, Paris, Cariscrypt, 1986; K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, Edinburgh, T. & T. Clark, Ltd, 1983. Per gli aspetti sociali di Cristianesimo e Gnosticismo., vedi G. Clemente, *cit.*, J.G. Gager, *cit.*, R.M. Grant, *Early Christians and Gnostics*, in *New Testament and Gnosis*, *cit.*, id., *The Social Setting of 2nd Century Christianity*, in *Jewish and Christian Self-definition*, vol. 1, S.C.M. Press, London, 1980; G.W. Mc Rae, *Why the Church rejected Gnosticism*, *ivi*; H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, "Vigiliæ Christianæ", 31, 1977; A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New haven and London, Yale Un. Press, 1983; R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research*, "New Testament Studies", 26, 1980; F. Segal, *cit.*, G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982. Vedi inoltre S. Mazzarino, *cit.*; M. Sordi, *cit.* Un discorso a parte va fatto per l'antica impostazione di M. Weber, *Economia e Società*, Vo. I, Mila-

altro, per comprenderne la sconfitta al passaggio del III secolo, la sua successiva sopravvivenza stenta nelle provincie orientali dell'Impero, la sua definitiva scomparsa in quelle occidentali, ove esso è travolto dal crollo della società cittadina e di ogni ceto medio.

Non così per quanto riguarda il II secolo: chi fonda le due grandi Chiese Gnostiche portando la guerra a Roma stessa, sono due ricchi mercanti, Marcione e Valentino; tutti i massimi Dottori Gnostici hanno un alto livello di erudizione. Il Valentiniano marco frequenta ambienti benestanti, e così può dirsi di Tolomeo. Ambienti peraltro estranei a quelli dell'aristocrazia e dell'alta burocrazia. Gli Gnostici non avranno mai dalla loro, come i Cristiani, membri delle famiglie aristocratiche e della classe dirigente, o, da Commodo in poi, persino delle famiglie imperiali.

Il II secolo è un secolo ricco, ma è anche il secolo nel quale inizia il moto irreversibile che stritola e divarica il tessuto della vecchia società, per crearne una nuova. La tumultuosa espansione di Roma tra la fine della Repubblica e il Principato di Augusto, avevano infatti creato le condizioni per un grandissimo sviluppo dei commerci, e per la penetrazione della rivitalizzata borghesia ellenistico-orientale. Mentre la vecchia aristocrazia romana dissanguava i propri patrimoni nel *luxus*, veniva così alla ribalta sempre più il ceto equestre ed una folla di avventurosi imprenditori e speculatori, sovente Liberti, per buona parte di origine ellenistica. Abbiamo già visto le misure prese, da Nerone a Traiano, per affrontare questa nuova realtà sociale; e abbiamo anche visto come, da Traiano in poi, lo Stato tendesse ad una sempre maggiore burocratizzazione e militarizzazione. L'ascesa della classe equestre, tende a rendere stabile la burocrazia nei suoi vertici, creando all'interno

no, Comunità, 1974, che, al di là del radicale cambiamento intervenuto da allora nel panorama degli studi, grazie alla scoperta di Nag Hammadi, resta ancora l'intuizione fondamentale del fenomeno gnostico come mondo di intellettuali emarginati.

degli *equites* una differenziazione gerarchica. Si comincia a delineare, in altre parole, una struttura sempre più rigida.

Ciò è un indice di quanto il II secolo sia caratterizzato da grande competitività sociale, anche perché la competizione è indispensabile in una società ove il lusso non è più privilegio di una classe senatoria in crisi, ma è legato al ruolo sociale (burocratico o imprenditoriale).

Secondo Mazzarino (*cit.*, p. 371) "il basso Impero ci aiuta a comprendere il Principato del quale esso è continuazione e tuttavia trasformazione profonda". Tale tesi ci sembra particolarmente utile per comprendere quali fenomeni possono avere innescato, nel II secolo, l'emergere alla luce della storia, e la rapida espulsione, dei gruppi gnostici.

Ciò cui assistiamo tra il II e il IV secolo, è un processo di crescente burocratizzazione, talché tutta l'economia tende viepiù a ruotare attorno allo Stato. Se però questo aumenta l'importanza dei funzionari, i funzionari che "contano" sono sempre più quelli legati al potere centrale, mentre il vecchio ceto medio delle amministrazioni locali si depolitizza e perde d'importanza. Sempre più rilevante si fa, col tempo, la fuga dalle cariche minori.

Quanto ai lucrosi affari possibili per abili e spregiudicati mediatori, nell'ambito delle forniture statali; come pure per gli amministratori delle immense e sparpagliate proprietà fondiarie degli aristocratici, è evidente che ci si trova dinnanzi ad un tipo d'intrapresa che presuppone un *milieu* tanto aperto a *parvenus* senza scrupoli, quanto stratosfericamente estraneo alla media e piccola borghesia. Questa, già sussidiata ai tempi di Traiano, è colpita nei suoi ceti artigianali sia dalle crescenti tassazioni necessarie a mantenere l'apparato statale, sia dall'inflazione che già si fa sentire forte verso la fine del II secolo e che distruggerà il ceto medio nel successivo. Nel IV secolo l'artigiano si è ormai rifugiato nelle Corporazioni, e l'insicurezza degli umili è tale, che gli schiavi di Melania Seniore rifiuteranno energicamente la libertà.

Già prima della fine del II secolo tuttavia, la situazione mostra il logorio delle istituzioni e della qualità della vita, non

soltanto per il tremendo colpo che l'Impero ricevette dalla peste partica verso la fine del regno di Marco Aurelio. L'episodio narrato da Erodiano,¹⁴⁶ relativo all'incredibile avventura di un disertore, Materno, che abbandona l'armata del Reno con alcuni compagni, attacca cittadine e libera prigionieri in Gallia e in Spagna, sinché si introduce a Roma, ove pensa di travestirsi da pretoriano per assalire in pubblico l'Imperatore Commodo, è quanto mai significativo. Il banditismo è ormai di nuovo una piaga; il III secolo vedrà di nuovo sconcertanti e irrimediabili fenomeni di pirateria, mentre collassa in molti luoghi il sistema viario imperiale, persino saccheggiato per trarne materiale da costruzione. Sempre nel III secolo, un popolo di fuggiaschi occupa le caverne lungo la valle del Rodano,¹⁴⁷ mentre inizia la lunga guerra dei Bacaudi in Gallia: bande armate di servi, contadini, briganti e pastori. I rapimenti a scopo di estorsione sono ormai comuni in molte regioni.¹⁴⁸ Non si creda però, che questo collasso civile sia legato soltanto al III secolo: è alla metà del II secolo, infatti, che appartiene il picaresco mondo di brigantaggio descritto da Apuleio.¹⁴⁹

Lo spettacolo offerto dal II secolo sembra legato alla prosecuzione e al progressivo degrado, del fenomeno di accumulazione selvaggia iniziatosi nel secolo precedente. Accanto al potere ufficiale, quello della burocrazia, procede quello reale, della grande proprietà terriera. Soltanto il vertice della prima coincide con il secondo, ed entrambi con gli esiti della più spregiudicata speculazione. Il cambiamento della città dal II al IV secolo è significativo: da un fitto tessuto di abitazioni piccolo e medio borghesi, ad una emergenza di poli formati da grandi palazzi signorili, che erodono quel tessuto.

¹⁴⁶ *Storie*, I, 10.

¹⁴⁷ Mac Mullen, *cit.*, p. 196.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 194.

¹⁴⁹ *Metamorfosi*, III, 28 - IV, 22. Anche i briganti di Apuleio sembrano soldati disertori: il latino *latro* (greco: *latreús* o *latréos*, servo, mercenario) è il soldato mercenario; vi è un gioco simile agli scacchi detto dei *latrunculi*, dal nome della pedina (cfr. il "pedone" degli scacchi) che è, per l'appunto, un fante. Per metonimia la parola passò poi ad indicare il malfattore.

Il secolo degli Antonini aveva voluto cementare l'ideologia dello Stato burocratico - ove l'elemento ellenistico orientale era dominante - con un *revival* ellenizzante. Lo Stato aveva fornito l'educazione ai figli della piccola e media borghesia che non avrebbe potuto permettersela; le pubbliche istituzioni avevano dato sostegno a una cultura di retori riveriti e ben pagati, vertice di un brulicante mondo di piccoli intellettuali proletarizzati al limite della sussistenza. Max Weber (*cit.*, vol. I, pp. 495-511) ha lasciato pagine di straordinaria acutezza, nonostante il logorio di questi sette decenni, sulla religione di salvezza dei ceti intellettuali. In queste pagine egli fa riferimento anche allo Gnosticismo e ai suoi antecedenti nella speculazione ebraica degli scribi, e nella soteriologia orfica dell'Oriente ellenistico, espressioni entrambe del più generale intellettualismo piccolo-borghese da lui icasticamente delineato (*ivi*, p. 506). Tralasciando quanto di caduco, e forse di semplicistico, sia vverte oggi in quelle pagine, ci sono tuttavia alcune affermazioni che è interessante riportare.

In primo luogo i legami di questo intellettualismo "proletaroido" ai confini del minimo vitale, dotato di un'educazione di livello condizionato, con l'intellettualismo degli strati privilegiati ma depoliticizzati, la cui formazione intellettuale ha acquistato "un'importanza che oltrepassa quella dell'attività pratica nel mondo esterno" (p. 503) e che sviluppa una "mistica dell'illuminazione" (p. 504). I due tipi di intellettuali differiscono soltanto per il diverso senso del mondo che proviene loro dalla diversa esperienza.

In secondo luogo, ma non secondariamente, Weber segnala l'esigenza impellente, per questi intellettuali, di dare un senso al mondo; l'esigenza di senso che entra in conflitto con la realtà del mondo e dei suoi ordinamenti, rispetto al quale non resta che la fuga. Weber non manca infine di sottolineare l'indifferenza morale verso i costumi e verso la Legge, che contraddistingue la religione di questi intellettuali, unitamente all'ascetismo.

Ora, se riflettiamo sull'evoluzione della società romana nel II secolo, così come essa si disegna già con Marco Aurelio

(crisi della sicurezza per le prime invasioni e per la rivolta di Avidio Cassio,¹⁵⁰ riaprirsi della piaga del banditismo, inflazione, divaricazione tra ricchezza e povertà, rigidità crescente delle strutture burocratiche) dobbiamo pensare l'ellenismo di facciata, nel quale pur veniva educata la minuta come l'alta burocrazia) come una cultura soltanto vacuamente razionale, in realtà non più in grado di dare un senso al mondo.

I motivi per sostenere tale cultura erano puramente ideologici. La visione di un cosmo ordinato e positivo, che è la divisione sostanziale tra il grande Neo-platonismo colto di Plotino, e il Neo-platonismo degli Gnostici che negano validità al mondo, è tutta da ricercarsi in chiave ideologica. Plotino attaccò violentemente gli Gnostici: ma Plotino è ottimo amico di quel grande riorganizzatore e sostenitore dell'apparato burocratico che fu Gallieno.. Plotino era ancor più amico della moglie di Gallieno, Salonina, forse cristiana, e aveva perciò una domestichezza con il potere, forse non del tutto casuale. Il suo sistema gerarchico di emanazioni, che dall'Uno ineffabile scendono ad ordinare il cosmo, ricalca infatti stranamente il modello burocratico che, dal divino Imperatore, scende ad ordinare i più minuti recessi della società. Tutto questo, almeno, sul piano delle pretese: perché nella realtà, gli strati umili della popolazione, della piccola e media borghesia sempre più schiacciate, sino alla crescente massa dei miserabili, iniziano con la metà del III secolo una vera fuga dai propri ruoli, che si trasforma, in basso, in una fuga dalla società.

La critica di Plotino¹⁵¹ è interessante. In linea generale, egli rimprovera agli Gnostici di negare la bellezza razionale del cosmo, pretendendo essi di giudicarne a partire da un'esperienza individuale, e da un bisogno individuale di salvezza. Poi, però, si lascia sfuggire alcune osservazioni che la dicono lunga: ad esempio, che il saggio non deve curarsi dell'inegua-

¹⁵⁰ È la prima rivolta che, nel 175, indica l'insofferenza delle provincie orientali, le più ricche per la prospera agricoltura rivitalizzata precisamente dall'economia dell'Impero.

¹⁵¹ *Enneadi*, II, 9.

glianza sociale e della miseria (*Enneadi*, II, 9; 9, 14-16); meglio ancora: che la folla degli umili deve costituire la base del lavoro manuale per provvedere al sostentamento dei più ragguardevoli (*ivi*, II, 9; 9, 10-11); infine, che la lotta comporta giustamente vincitori e vinti, e che i torti subiti non intaccano l'essenza immortale dell'uomo, e che anche essere uccisi, non è poi cosa così malvagia per chi rifiuta il mondo! (*ivi*, II, 9; 9, 14-16).

A parte questi *lapsus* non ancora freudiani, Plotino coglie un punto fondamentale di critica agli Gnostici come elementi eversivi e asociali, allorché ne rileva la pretesa di sentirsi in tutto eguali a Dio.

In effetti, questo pericoloso sganciamento degli Gnostici dalla morale comune - un fenomeno che sembra profilarsi in alcune frange del movimento cristiano al termine del I secolo, e che preoccupa la Chiesa - rappresenta un ottimo motivo per circoscriverli ed espungerli. Si direbbe, anzi, che questo motivo sia stato fondamentale, perché in un primo tempo, sino al II secolo inoltrato, essi si erano mossi, con le loro teorie, all'interno della Chiesa stessa. Tuttavia, queste loro teorie davano esca all'accusa di immoralità, tradizionale nella società romana contro i movimenti religiosi non circoscrivibili.¹⁵² Parimenti, esse davano esca, unitamente al noto enkratismo, all'accusa di odio per la società. Si noti che gli Antonini svolsero una politica favorevole al matrimonio e alla procreazione; politica che la Chiesa proseguirà nei secoli successivi in appoggio a Bisanzio, salvo "controllare" il movimento di fuga dal mondo con regolari fondazioni monastiche.

¹⁵² La logica è sempre quella della repressione dei Baccanali nel 186 a.C., nei termini che Plinio deve preoccuparsi di smentire nella sua lettera a Traiano. Sulla ripetitività e reciproco rimpallo di accuse infamanti nei confronti di gruppi religiosi marginali, vedi J. Hubaux, *L'enfant d'un an*, in *Homages à Joseph Bidez et Franz Cumont*, Bruxelles, Latomus, 1949; e J.P. Waltzing, *Le crime rituel reproché aux Chrétiens du IIe siècle*, in "Bulletin de l'Académie Royale du Belgique", Classe Lettres, XI, 1925, n° 5. Troveremo accuse analoghe ribaltate sugli Gnostici, ad esempio sui Borboriti, come pure su gruppi etnici del Medioevo.

Era quindi quanto mai inopportuno farsi cogliere in tale compagnia da un'opinione pubblica ostile. Questo spiega anche le analogie e le differenze nella base sociale di Gnostici e Cristiani "ortodossi", che hanno entrambi una base nella media e piccola borghesia cittadina; del resto, essi hanno una storia in comune prima della guerra della Chiesa agli Gnostici. Gli Gnostici però, pur annoverando agli inizi alcuni ricchi e colti esponenti del ceto mercantile, non hanno tra i propri adepti alcun membro della classe dirigente, grandi burocrati e aristocratici: un ambiente ove i Cristiani ebbero una sia pur minima penetrazione sin dall'inizio. data la natura assai stretta della comunità cristiana, si può anzi ritenere che precisamente la cultura di questi *leaders*, influenti per prestigio sociale e per la possibilità di finanziare la "comunione di carità", abbia contribuito ad educare in senso molto realistico la massa dei fedeli. La contemporaneità tra l'allontanamento degli Gnostici e l'ascesa sicura della Chiesa nel corso del III secolo, è da ritenersi tutt'altro che casuale.

In fondo, a parte le differenze dottrinali, aristocratici cristiani e pagani vivevano la stessa vita quotidiana e condividevano i ruoli; sicché la premessa per una penetrazione era liberarsi di frange pericolose e indesiderabili. Quanto in comune avessero Cristiani e Romani, lo si può evincere dalla politica di Diocleziano e dai rapporti postumi dei Cristiani con questo loro persecutore.,¹⁵³ la cui reggia a Spalato fu conservata, il Mausoleo trasformato in chiesa, mentre il suo ritratto veniva lasciato sul soffitto. Diocleziano infatti perseguitò anche i Manichei, soprattutto per motivi sociali e politici (il rifiuto del mondo e l'attesa messianica) come nemici dell'ordine romano. L'ottica era sempre quella era quella dell'antica repressione dei Baccanali, cioè di un conservatorismo politico e religioso che temeva l'occulto. Per lui, i Manichei erano il prodotto dei corrotti

¹⁵³ Vedi E. Volterra, *La costituzione di Diocleziano e Massimino contro i Manichei*, Atti del Convegno sul tema "La Persia e il mondo greco-romano", Roma, 11-14 Aprile 1965, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966; e H. Chadwick, *The Relativity of Moral Codes: Roma and Persia in the Antiquity*, in *Early Christian Literature, etc.*, cit.

costumi sessuali dei Persiani, che potevano scardinare l'integrità dell'antica morale familiare romana: ecco dunque un argomento sul quale intendersi con i Cristiani. Nel Tardo Antico, Pagani e Cristiani concordano che la legge morale è una sola, ed è iscritta nella coscienza. In questo, il pagano Giuliano e il cristiano Tertulliano potrebbero andare perfettamente d'accordo.

Così, all'inizio del III secolo gli Gnostici, sconfitti, sono considerati con molta sufficienza dai Cristiani: Origene rileva le dimensioni irrisorie dei loro gruppuscoli. Nel III secolo la società si è trasformata in senso autoritario, tra diseguaglianze incolmabili che fanno venir meno la base degli Gnostici; al contrario, la Chiesa raccoglie i primi frutti delle precedenti scelte, allorché una comunità di per sé interclassista fu pilotata dai suoi dirigenti ad accantonare improbabili apocalissi, per restare nell'onda di un processo inarrestabile. Il risultato finale sarà raggiunto con il successo del IV secolo.

Gli Gnostici, dunque, non hanno più un terreno sul quale prosperare; il loro individualismo non ha più base di consenso, in una società bipolare. Eppure, con i loro antecedenti culturali nel mito orfico e nell'Apocalittica, nonostante le mostruosità speculative delle quali vengono accusati da chi li espelle, in una cosa essi non avevano frainteso il messaggio di Cristo: nel diritto dell'uomo ad una superiore dignità, d'onde il suo diritto di ergersi a giudice delle nefandezze del mondo.

Vorremmo con ciò sottolineare quanto difficile sia sottoscrivere un giudizio univoco nei loro confronti, come nei confronti di ogni fenomeno storico: storico, sottolineiamo prima che dottrinale. Lo Gnosticismo infatti, espressione di una piccola e media borghesia in crisi, estromessa da un processo di trasformazione che non è in grado di comprendere, è un fenomeno che nasce come rifiuto della trasformazione stessa (che è all'origine del "male" esistenziale esperito) ed è quindi conservatore. Pure, visto a distanza nella sua opposizione all'autoritarismo sociale e sacerdotale, esso si rivela potenzialmente progressista.

L'esatto contrario potrebbe dirsi di una Chiesa che, mentre avalla le trasformazioni in atto nell'Impero, e, sprezzando la forma esteriore della cultura egemone, si rivolge direttamente agli umili nella loro lingua, appare progressista; d'altro lato, acquisendo le strutture normative del razionalismo classico e penetrando la classe dirigente, si rivela l'indispensabile supporto ideologico della restaurazione autoritaria del IV secolo.

Che lo Gnosticismo abbia un'anima conservatrice nei confronti della società creatasi all'alba del II secolo, ci sembra fuor di dubbio: la sua base sociale, la sua traduzione del Cristianesimo entro le strutture del pensiero ellenistico, il suo individualismo, il suo privilegiare l'atteggiamento intellettualistico (in questo fraintendendo del tutto il pensiero cristiano) il suo antiautoritarismo in campo dottrinale, la sua dolorosa percezione del mondo in un momento in cui il mondo cambia rapidamente; tutto ciò fa dello Gnosticismo un mondo di conservatori sconfitti e culturalmente già emarginati. L'età dell'oro tanto attesa era già nel passato e si era consumata: ora si poteva soltanto fuggire la realtà rifugiandosi in una grandezza tanto segreta da non poter essere di questo mondo.

Abbiamo prima sottolineato due punti: lo Gnosticismo appartiene all'area della cultura ellenistica che impronta di sé il II secolo, e tuttavia esso è sintomo di emarginazione culturale. Chiarendo il rapporto tra questi due punti, riteniamo di poter contribuire a spiegare il fenomeno.

Abbiamo già notato la presenza di due diverse valenze nell'ambito della cultura ellenistica: da un lato la prosecuzione, a livello colto, del Razionalismo classico; dall'altro un filone "popolare" che di tale Razionalismo fa un uso ingenuo, portandolo ad esiti irrazionalistici. Esiti per i quali è determinante il progressivo degrado, nei regni ellenistici, degli elementi greci impoveriti, che si trovano a contatto di gomito con il substrato indigeno, creando dei veri *deracinés*.¹⁵⁴

Questa cultura che abbiamo visto riproporsi nell'Impero Romano sin dall'inizio della crisi, ha tutti i caratteri di una cultura

¹⁵⁴ vedi E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *cit.*, p. 518.

di ceti subalterni cui sfugge ormai il senso della cultura egemone, senso che essi vicariano con altri, ad essa estranei.

Una cultura, non è infatti costituita di soli elementi razionali: questi non sono che il velo ideologico di un atteggiamento che ha radici storiche negli eventi che portarono alla formazione di quella cultura, da parte del gruppo che ne è il portatore. Una cultura è un insieme di norme e comportamenti acquisiti, alla cui luce soltanto, le strutture razionali assumono il significato che compete loro. Il rapporto di una cultura con la propria origine è biunivoco, nel senso che a una cultura appartiene soltanto chi, in qualche modo, per storia familiare o per cooptazione, appartiene al gruppo che di quella cultura è portatore. In essa non si può, in altre parole, penetrare per mero sforzo razionale, pena restar chiusi nel circolo dei falsi ragionamenti.

Ciò premesso, premessa cioè l'esistenza di una cultura subalterna della piccola borghesia ellenistica, osserviamo che il risucchio economico-sociale verso l'alto, avvenuto nella ricca e competitiva società costituitasi al passaggio dal I al II secolo, ha rotto rapidamente lo scudo protettivo che un ordine ideologico stabilizzatore sembrava offrire a questa piccola borghesia. In tal caso, provenire da una cultura subalterna ed essere proiettato a duro confronto con la realtà, disponendo soltanto della astratta veste ideologica della cultura egemone, nella quale, viceversa, si muovono come pesci nell'acqua i gruppi che detengono o scalano il potere, può comportare il naufragio esistenziale.

Il mondo, se deve essere dominato, può esserlo soltanto a patto di possedere le strutture del pensiero egemone; in tempi che procedono verso grandi concentrazioni, non propizi allo *status quo* della piccola borghesia, chi non possiede queste strutture che consentono di dominare gli eventi della vita, chi non conosce dall'interno i meccanismi del mondo nel quale è violentemente immerso: colui naufraga in un mondo incomprendibile, imprevedibile, rovesciato in confronto alle aspettative, che assume tutti i contorni del Male. La crisi dello Gnosticismo sembra essere la crisi di gruppi che non riescono a trova-

re un ruolo nella nuova realtà in costruzione. La cultura del Razionalismo classico, messa alla prova del vissuto dei ceti subalterni, nella sua veste ideologica, moralistica e normativa, non riesce più a dar senso all'esistenza: essa è vissuta come una cultura in crisi.

Una struttura astrattamente razionale, sviluppata sul piano meramente logico-concettuale, senza alcuna intima adesione alla realtà storica della cultura cui si crede di riferirsi, cioè alle motivazioni che l'hanno originata, conduce a posizioni puramente antinomiche.. Questa è la situazione che si prospetta, in periodi di rapida trasformazione, ai discendenti di una piccola borghesia emarginata che hanno assunto la cultura egemone attraverso i canali dell'insegnamento elargito nella sua veste esteriore, ufficiale, senza alcuna possibilità di esserne partecipi se non in modo subalterno. Una situazione che diventa invivibile quando la competizione nell'accumulo divarica la società e schiaccia gli strati intellettuali più umili. Ci sembra che esattamente questo sia avvenuto a partire dall'opulento II secolo, e ciò coincide con gli aspetti esasperatamente intellettualistici ed esclusivamente cittadini dello Gnosticismo, aspetti nei quali esso si pone agli antipodi dell'originario pensiero cristiano, inequivocabilmente anti-intellettualistico.

Sotto questo profilo si può affermare che lo Gnosticismo, nell'apparenza degli esiti irrazionalistici, è completamente prigioniero del Razionalismo classico, dalle cui aporie non può uscire se non costruendo dei miti. Un aspetto del suo conservatorismo lo si può rilevare dal confronto con la capacità evolutiva della Chiesa per quanto concerne l'uso della lingua.

La Chiesa romana ha scritto in greco per lungo tempo. Il greco era infatti la lingua dei ceti nei quali si svolgeva la sua predicazione a Roma, gli stessi nei quali si formano le frange gnostiche: liberti, artigiani, piccola e media borghesia attiva, di provenienza orientale. Il Cristianesimo infatti, non è la religione della plebe romana; del resto, il greco è comunemente parlato anche dall'aristocrazia. Negli ultimi due-tre decenni del II secolo tuttavia, mentre infuria l'emarginazione

degli Gnostici e vanno in crisi le strutture del II secolo, la Chiesa inizia la propria ascesa sociale proponendosi come modello universale, e la sua lingua diviene il latino. Latina è infatti la cultura e la lingua della Chiesa africana, così influente a Roma alla fine del secolo con Tertulliano, moralista intransigente e razionalista, non tanto sottile, quanto pragmatico. È in arrivo il periodo degli Imperatori africani, i Severi, con il loro *entourage* filocristiano: la Chiesa ha spiccato il volo verso il suo ruolo universale entro l'Impero, mentre gli Gnostici, emarginati, restano con la loro cultura ellenistico-orientale.

Restano, gli Gnostici, legati ad un'utopia dell'eccellenza intellettuale, che essi costruiscono su misura per se stessi, mentre la società evolve altrove: "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Il loro inane sforzo razionale, un'arma davvero modesta per comprendere quel mondo reso instabile dalle lotte di una società esplosa, conduce a risultati che appaiono risibili ai loro grandi nemici, gli eresiologi.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Ireneo, tra il sarcastico e l'inviperito, tenta così di rendere le strutture dell'emanatismo valentiniano (*Adv. Hær.*, I, 11, 4): "Ohi! Ohi! e Ahimé! Ahimé! È necessario per verità esprimersi in modo tragico su questa fabbricazione di parole e su tanta audacia circa il modo in cui, senza vergogna, egli (*scil.*: un non meglio identificato "reputato Maestro") assegnò dei nomi alla sua menzogna. In ciò che egli dice: esiste innanzitutto un Pro-principio proinintellegibile che io chiamo Unicità; e inoltre: con questa Unicità è una potenza che io chiamo poi Unità; è evidente, poiché è ammesso, che qualunque cosa detta da lui è finzione, perché lui stesso a (tale) finzione diede dei nomi che non le furono dati da nessun altro: secondo lui, se non l'avesse osato, oggi la verità non avrebbe nome. Nulla però impedisce che su tale argomento, un altro Tizio qualunque definisca così i termini: vi è un certo Proprincipio regale proinintellegibile, pro-proprivo-di-sostanza, proprorotolantesi. Con quello è una potenza che io chiamo Zucca. Con questa Zucca è una potenza che io chiamo ancora Supervuotaggine. Zucca e Supervuotaggine, essendo una cosa sola, emisero, pur non emettendolo, un frutto perfettamente visibile, commestibile e dolce, frutto che viene chia-mato con la parola "Cetriolo". Con questo Cetriolo coesiste una potenza della sua stessa sostanza, che ancora chiamo Melone. Queste Potenze, Zucca, Supervuotaggine, Cetriolo e Melone, emisero la rimanente moltitudine dei deliranti Meloni di Valentino"; e così via celiando,

Abbiamo accennato in apertura, che il pensiero gnostico, dopo essere stato considerato a lungo un pensiero aberrante, un vero delirio, fu adeguatamente rivalutato soltanto ad opera dello Jung, che vide in esso la prima grande esplorazione dei processi psichici. Jung fece largo uso della simbologia gnostica per interpretare i sogni, e per comprendere i deliri dei suoi pazienti schizofrenici: significa forse che gli Gnostici furono degli schizofrenici? certamente no; ma la lettura di alcuni testi, oltre a quelli dello Jung, sulla natura del pensiero schizofrenico e paranoico, e sui rapporti col mondo che ad essi sono sottesi, può aiutarci a confermare il quadro che abbiamo visto emergere.¹⁵⁶ del resto, tutta la tarda antichità, con la sua decomposizione di un ordine che sembrava immutabile, e la sua costruzione di una società radicalmente nuova, provoca il dilagare di atteggiamenti quantomeno affini a quelli psicotici: visioni allucinatorie, profetismo, "stramberie" e "manierismi" ascetici, desocializzazione di masse di sbandati, e così via. Perciò, senza entrare in analisi cliniche ingiustificate, oltretutto illecite, segnaliamo alcuni tratti dello Gnosticismo che trovano un parallelo nella psicopatologia.

Innanzitutto il ritiro da una società, nella quale non si hanno armi per affrontare e dominare la realtà, e la introversione del pensiero su se stessi, dalla quale sorge, per l'inflazione di questa interiorità, la percezione di una segreta grandezza. La tecnica stessa della "rivelazione" come risveglio di una conoscenza perduta, depositata in tempi e luoghi remoti (*Tre stele di Seth*); il ritorno a qualcosa di prezioso che si era sempre

sino a concludere esasperato: "O Meloni, vituperevoli Sofisti, e non uomini!" (*ivi*, I, 11, 5).

¹⁵⁶ Per l'elenco dei testi nei quali lo Jung tratta più diffusamente il pensiero Gnostico, vedi in Bibliografia sotto il nome dell'Autore. Per quanto riguarda le opere da noi consultate per i raffronti di cui al testo, esse sono: S. Arieti, *Interpretazione della schizofrenia*, Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll., L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Milano, Il Saggiatore, 1964; id., *Essere nel mondo*, con una Introduzione critica di J. Needleman, Roma, Astrolabio, 1973; G. Bateson, *verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976; J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità, seguito da Primi scritti sulla paranoia*, Torino, Einaudi, 1980.

posseduto senza saperlo (la "perla"), il ruolo di uno "straniero" nella "rivelazione", hanno tutti i crismi dell'improvviso insorgere di una soluzione psicotica al problema esistenziale. Così la scoperta di segreti contenuti nelle parole e nelle lettere scomposte, ricomposte, combinate secondo tecniche volte ad imporre un ordine e a scrutare indizi. Un tratto "psicotico" viene rivelato egualmente dalla tendenza a ritarsi in sette, che peraltro si fratturano per mancanza di reciproca affettività, sostituita dal desiderio di dominio. Lo Gnostico (come lo "strambo") vede in se stesso una realtà inedita, e perciò "geniale"; il suo evolvere verso la figura del profeta inascoltato che fugge i mali del mondo, trova anch'essa un parallelo nella psicopatologia. Altrettanto dicasi per l'amore delle inezie, che si lega alla fuga dalla vita, sede di influenze ostili; o per la trasformazione di concetti e sentimenti in entità personificate, dotate di una vita autonoma, che ha un parallelo nella trasformazione psichica dei propri pensieri in percezioni (allucinazioni auditive o visive) dotate di una dinamica autonoma incontrollabile.

Al riguardo occorre non dimenticare che il pensiero delirante è una valvola indispensabile per la soluzione del rapporto psicotico con la realtà, il quale non è che la deformazione patologica di svolte comuni nella vita degli uomini, impostata sulla coscienza della propria insufficienza nel dominare gli eventi esistenziali. Questa insufficienza è legata, quali che ne siano le origini (familiari o sociali) ad una discrepanza incolumabile tra "saputo" e "vissuto", onde i modi dell'approccio ai problemi esistenziali risultano inadeguati a dare un senso agli eventi. Inevitabile diviene quindi la mancanza di una stabile collocazione nel mondo, un rifiuto delle opere; la personalità psicotica apprende soltanto dai libri, non dal contatto col mondo.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Un prototipo letterario di tale situazione è Don Chisciotte, che è un *Hidalgo*, cioè un piccolo borghese, un intellettuale proletario al limite della sussistenza, come direbbe il Weber (dallo spagnolo *hijo de algo* "figlio di qualcuno", lo scalino più basso al di sopra del popolo). Le sue ubbie sono così interpretate dal Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 62: "Don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri. E non forn-

Lo psicotico si blocca nella smisurata tensione del desiderio e fallisce l'incontro con una concreta realizzazione di se stesso. Egli paga la propria improbabile certezza con un progetto nel quale il mondo appare così come lui stesso lo ha voluto strutturare: nel suo rigido sistema, la società storica filtra soltanto per quel poco che può essere ingabbiato in strutture teoriche rigide e ristrette, cresciute nella totale introversione su un bisogno d'ordine. La sua chiusura affettiva nei confronti di una realtà troppo complessa per quegli schemi, si risolve in sistemi di pensiero fantastici.

La modestia dei mezzi a disposizione per affrontare la realtà, che è all'origine di questi comportamenti - onde, nel rapporto con gli eventi, la fede cede il campo alla superstizione - emerge da una anamnesi che non sempre può ricondursi al solo ambito familiare: del resto, la patologia della famiglia non è che il riflesso di una situazione sociale. tale modestia, appare quindi anche dall'anamnesi sociale: le figure che apparivano più colpite da questi sintomi nel XIX secolo dell'Europa occidentale, lanciata verso lo sviluppo industriale, erano infatti "ragazze non sposate che hanno un'attività professionale"; "nubili provinciali all'antica"; "autodidatti ambiziosi di origine proletaria" (Lacan, *cit.*, p. 83).

Di contro ad una situazione così descritta, viene istintivo ricordare l'anti-intellettualismo della predicazione paolina, la fede come base per un rapporto fattivo col mondo, la duttilità della Chiesa nelle grandi trasformazioni, delle quali seppe fare il trampolino per il proprio trionfo, allegoria della Resurrezione, vittoria della Giustizia sulla morte.

sce a sé prove diverse dal luccichio delle somiglianze" Un rapporto analogo, ancorché relativo a una diversa componente confluita nello Gnosticismo, cioè al Millenarismo, è stato notato da R. Kaufman, *Le millénarisme*, in *Religion de salut*, "Annales du Centre d'Études sur les religions", Bruxelles, 1962. Il Kaufman (*ivi*, p. 98) mette in relazione il Millenarismo con una incapacità della ragione a pensare i mezzi di lotta in un mondo contraddittorio, e parla di una "malattia dell'intelligenza" che si distacca dal reale. Siamo, come si nota, in una situazione analoga a quelle descritte dagli Autori circa l'eziologia del pensiero schizofrenico e paranoico.

Questo è tuttavia un quadro ad una sola tinta, che lascia intendere soltanto alcune delle realtà connesse alla concretezza di un fenomeno; un quadro che, come tutte le verità parziali, sconfina nella falsificazione. Il suo riequilibrio, va tuttavia cercato senza allontanarsi dal quadro descritto, cercando di comprendere lo stesso fenomeno sotto una luce diversa.

Le strutture del pensiero schizofrenico sono infatti le stesse del pensiero creativo, come hanno messo in luce vari Autori.¹⁵⁸ la retrocessione dal pensiero concettuale a quello simbolico, imposta dalle aporie nelle quali si blocca il pensiero razionale, si risolve infatti nello sviluppo di imprevedibili soluzioni, che aumentano la capacità di comprensione. Queste soluzioni nascono dall'uso della metafora, che concretizza il concetto schiudendo nuove profondità; ma soprattutto dall'ambivalenza del simbolo, attraverso il quale la realtà può essere guardata in modo nuovo.. Lo psichiatra Von Domarus,¹⁵⁹ ha messo in luce l'esistenza di un pensiero detto "paleologico", che schiude vie impreviste alla comprensione attraverso le sue singolari concatenazioni analogiche. Queste in fatti non avvengono, come nel sillogismo, tramite l'identità dei soggetti ($A = A$) ma tramite l'identità dei predicati; onde, se A e B hanno un predicato in comune (per esempio la forma, il colore, o altro) allora $A = B$: soluzione del tutto imprevista, dovuta a questa sostituzione della logica con l'analogia, che è precipua del pensiero simbolico.

Da queste forme di pensiero quindi, ci si può attendere una "sintassi originale" che contribuisce grandemente ad arricchire l'esperienza umana; da essa dipende, in particolare, la creatività artistica e tutti quegli apporti originali che, rileva l'Arieti, sono il risultato di azioni squisitamente individuali.

Ecco quindi che questi Gnostici, con i loro miti erompenti dal naufragio di un Razionalismo ingenuo, offrono pagine d'insospettata bellezza plastica, che aprono imprevisi sentieri alla conoscenza entro la profondità della psiche. Dai vortici di una

¹⁵⁸ S. Arieti, *Creatività, la sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979; G. Bateson, *cit.*, J. Lacan, *cit.*

¹⁵⁹ S. Arieti, *Creatività, etc.*, *cit.*, p. 78 sgg.

tremenda crisi sociale, erompe la loro voce che narra, in poetiche pagine, il viaggio iniziatico dell'anima alla ricerca della propria identità, conquistata attraverso il ritorno alla sfera divina, sede prima e ultima di un'eterna dignità che la violenza della storia non ha il diritto di calpestare. In questo innalzarsi dell'utopia a modello, la tracotanza del contingente rivela la propria caducità, la propria irrealtà essenziale.

In tal senso essi non avevano davvero frainteso il messaggio di Cristo; se mai, è la Grande Chiesa che, nel realismo delle proprie scelte dettate dall'esigenza di sopravvivere nel mondo, si troverà ad accantonare una parte di quel messaggio: la controversia donatista è lì a dimostrarlo.¹⁶⁰ Anche per questa via risalta l'ambiguità di ogni scelta storica. Scelta peraltro determinante e di lunghissima durata, quella della Chiesa, come vedremo a partire dal Medioevo. Il fallimento del Cristianesimo medievale del quale parla Le Goff¹⁶¹ ha forse qui le sue lontane radici: come le hanno, a nostro avviso, fenomeni più moderni.

Un messaggio la cui comprensione negava la ragione classica, ingabbiato nelle strutture di una cultura razionalista, si spezza in due tronconi. L'uso ingenuo del Razionalismo trasci-

¹⁶⁰ La crisi donatista (così detta dal Vescovo Donato, erede della rigida intransigenza morale di Tertulliano) nasce dallo scontro tra il puritanesimo della tradizione nordafricana e la cristianità del III secolo, la cui grande espansione era avvenuta a spese della tensione morale; sicché, in corrispondenza della persecuzione di Diocleziano, si rinnovò il problema già sorto con la persecuzione di Decio: quello dei *lapsi*, di coloro che avevano abiurato per paura, e volevano poi tornare in seno alla comunità; tra questi anche dei chierici. Dal rifiuto degli intransigenti di ritenere validi i sacramenti amministrati dagli apostati, nasce lo scisma, che successivamente si fuse, verso la metà del IV secolo, con il movimento rivoluzionario popolare dei Circumcellioni, che identificavano il demonio con il potere mondano. Possiamo così notare, come in un solo secolo l'intransigenza morale di Tertulliano passi dal campo degli eresiologi a quello degli "eretici", senza che la Chiesa abbia mutato linea: sono le sue ali estreme che vengono a trovarsi ora dentro, ora fuori, dalla corrente principale, a seconda dei problemi posti dalla società al realismo politico della Chiesa.

¹⁶¹ Vedi H.C. Puech, *Storia delle religioni*, Bari, Laterza, U.L., vol. 10, 1981, p. 109.

na in cielo l'Utopia, e lascia in terra, senza veli, la Ragione come dominio.

1. 6 Ultimi fuochi ad occidente

Quando Epifanio scrive, nel IV secolo, il suo *Panarion*, lo Gnosticismo vive ancora, ma è ben lontano dai suoi fulgori. Lontano è il tempo dei grandi Dottori provenienti dalla borghesia mercantile. Le Chiese di Valentino e Marcione vivono sulle difensive, con un raggio d'influenza modesto. Tutti gli altri (Epifanio riesce a numerare ben sessanta sette ereticali) sono gruppi sbriciolati, semiclandestini; alcuni usano particolari segni per riconoscersi. Di molti, Epifanio non ha esperienza diretta: di alcuni sostiene di conoscere pratiche abominevoli che descrive nei particolari, pratiche comunque ascrivibili, se vere, a ristrettissimi circoli totalmente desocializzati. Al riguardo, S. Gero, *cit.*, attesta la lunga sopravvivenza, in oriente, dei libertini Borboriti, sino ai tempi di Giustiniano. Se essi debbono identificarsi con gli eretici descritti da Michele Siro,¹⁶² si tratterebbe tuttavia di gruppuscoli ai margini. Non che l'eresia d'impronta gnostica sia venuta meno; in modo prevalente tuttavia, essa riguarda le provincie orientali, ove abbondano le sette Giudeo-cristiane e i movimenti enkratiti. I due termini nei quali si riconosce il disprezzo gnostico per il mondo, sono infatti il rifiuto della procreazione e il Docetismo (o l'Adozionismo): questi, e non le complesse costruzioni di Eoni dei grandi Dottori, sono i temi che avranno lunga vita.

¹⁶² *Chronique de Michel le Syrien*, éditée pour la première fois et traduite en Français par J.B. Chabot, Paris, Leroux, 1899, vol. II, pp. 248-249. L'episodio descritto è inquadrato dal Gero sotto il regno di Giustino II (565-578) e dallo Chabot, che noi seguiamo, sotto quello di Giustiniano (537-565).

L'Impero, dopo la restaurazione costantiniana e per buona parte del IV secolo, sembra consolidato: esso è tuttavia definitivamente altra cosa rispetto a quello del II secolo. Esso conosce ormai due fratture: quella tra i possessori di immense ricchezze contrapposti alla massa degli umili, e quella tra paese ufficiale e paese reale. Gli alti gradi della burocrazia si travasano nell'ordine senatorio, che torna a ricoprire alcuni incarichi, mentre, a livelli più bassi, un funzionariato impoverito tende ad evitare cariche inutili che sono ormai un guscio vuoto; le dignità minori vanno a piccolissimi burocrati. Pure, l'aspirazione di tutti è far carriera nell'amministrazione, aperta anche ai *parvenus*: possibilità peraltro squisitamente individuale, perché, dopo la grande inflazione e sotto il peso fiscale dell'amministrazione stessa, la società non offre più spazio per la generale ascesa di un ceto. Quanto agli artigiani, venuta meno ogni possibilità di iniziativa individuale, essi si chiudono nelle aree relativamente privilegiate delle Corporazioni, volute e controllate dallo Stato.

Il paese reale è un'altra cosa: è dato dalle immense ricchezze e proprietà terriere di un'aristocrazia antica, che prospera sulle forniture all'esercito. All'interno di questa aristocrazia, le distinzioni di casta e di censo sono rigide, e, nei suoi confronti, i senatori di fresca nomina appaiono tenuti a distanza. Una rete di amministratori-mediatori non del tutto scrupolosi, si arricchisce convertendo in oro i prodotti delle tenute di questa aristocrazia. Prende corpo l'organizzazione della *villa* come centro economico indipendente, non soltanto dotata di propri artigiani e mercati, ma di templi, circhi, Vescovi.

La società, nel complesso, è tutt'altro che rigida, ma ciò che si è fatto rigido è la differenza tra i potenti e gli umili; iniziano quei rapporti di sottomissione che porteranno, negli ultimi tempi, anche alla formazione di milizie personali.

Con l'avanzare del IV secolo si fa sempre più sensibile la differenza tra la ricca agricoltura delle provincie orientali, ove è diffusa l'economia monetaria e vi è una fitta e articolata rete sociale e di insediamenti; e le provincie occidentali. La Spagna aveva già conosciuto una prima invasione sotto Marco Aurelio;

nel III secolo, Gallia e Spagna sono devastate da invasioni barbariche. Nel III e IV secolo è cronica, in Gallia come in Spagna, la guerriglia dei Bacaudi.

Una situazione di decadenza della vita cittadina affligge queste provincie, ove pure era fiorita, particolarmente in Spagna, una notevole espressione della cultura romana. nelle campagne di queste regioni, ove ormai la *villa* è il centro di un potente sistema economico, le alternative sociali sono quelle di una massa contadina fortemente solidale col Signore locale, o bande di emarginati che alimentano una guerriglia, destinata a restare brigantinesca per la mancanza di una qualunque proponibile ideologia.¹⁶³

I senatori costituiscono una classe ereditaria di governo locale, in grado di tenerla alla larga l'amministrazione imperiale: classe gelosa, che resterà compatta a lungo nei regni barbarici, fornendo i futuri Vescovi,¹⁶⁴ mentre sulle vecchie *villæ* cresceranno castelli e monasteri.¹⁶⁵ Il Cristianesimo, del resto, a partire dalla vittoria del IV secolo conquista sempre più velocemente la classe dirigente, che vede in esso il terreno propizio per ruoli socialmente dominanti; con la fine del IV secolo inizia la massiccia conversione dell'aristocrazia; non mancano i casi di fanatismo da parte dei neo-convertiti che intendono la scelta religiosa come scelta di convenienza.¹⁶⁶ Cresce così un

¹⁶³ Vedi S. Mazzarino, *Il Basso Impero. Antico, Tardoantico ed era costantiniana*, Bari, Dedalo, 1974-1980, 2 voll.; vol. II, p. 431 sgg. Per gli aspetti del Tardo Antico, vedi anche *Società romana e Impero tardo antico*, a cura di A. Giardina, Bari, Laterza, 1986, 4 voll. Il Momigliano, *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. by A. Momigliano, Oxford, at The Clarendon Press, 1963, sottolinea che la distruzione della classe media distingue la parte occidentale da quella orientale dell'Impero, ove meno forti sono le concentrazioni economiche. vedi anche G. Clemente, *cit.*, p. 57, circa la presenza di un dignitoso funzionariato medio a Costantinopoli.

¹⁶⁴ *Società romana, etc.*, *cit.*, vol. I, p. 378 sgg.

¹⁶⁵ M. Cagianò de Azevedo, *Scritti. Casa, città e campagna nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo*, Galatina, Congedo, 1986, p. 328 sgg.

¹⁶⁶ G. Clemente, *cit.*; J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford, at The Clarendon Press, 1975; S. Mazzarino, *Il Basso Impero, etc.*, *cit.*, vol. I, p. 378 sgg.

ambiente cristiano che si risolve in una nuova classe vescovile, tutta dedita ai propri traffici mondani.¹⁶⁷

In queste provincie occidentali, ormai prossime al definitivo salto nel Medioevo barbarico, si sviluppa l'ultimo grande pericolo gnostico per la Chiesa ormai trionfante: il movimento di Priscilliano, che, dalla lontana Galizia, si spande sino a coprire l'Aquitania¹⁶⁸ e sopravvive per circa due secoli alla morte del suo fondatore.

Di Priscilliano si sa molto, ma anche, per verità, molto poco per quanto concerne la sua reale collocazione: il suo è un caso controverso, sul quale non è ancora terminata la disputa. Fu eretico, o no? E, se sì, è da considerarsi uno Gnostico?

All'eresia di Priscilliano venne data un'origine egiziana, rivelatasi priva di fondamento¹⁶⁹ e verosimilmente da connettersi

¹⁶⁷ J. Matthews, *cit.*, p. 161.

¹⁶⁸ Per il problema di Priscilliano facciamo riferimento a: E.C. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909; J.M. Blazquez, *Priscilliano, introductor del Ascetismo en Hispania*, I Concilio Cæsaraugustano, Zaragoza, 1980; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, at The Clarendon Press, 1976; A. D'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris, Beauchesne, 1936; J.A. Davids, *De Orosio et Sancto Augustino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Govers, 1930; J.A. De Aldana, *El Simbolo Toledano I*, Roma, Un. Gregoriana, 1934; P.M.S. de Argandoña, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, Inst. Teol. Compostelano, 1982; R. Manselli, *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980; G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maredsous-Paris, A. Picard, 1913; A. Orbe, *Heterodoxia del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, "Hispania Sacra", XXXIII, 1981; *Priscilliani quæ supersunt*, ed. G. Schepps, Lipsiæ, G. Freytag - Vindobonæ, F. Tempsky, 1889; A. Puech, *Les origines du Priscillianisme et l'ortodoxie de Priscillien*, "Bulletin d'ancien littérature et d'archéologie chrétienne", II, 1912; *Sancti Aurelii Augustini Commonitorium Orosii. Contra Priscillianistas et Origenistas*, Corpus Chr. Series latina, XLIX, Turnhout, Brepols, 1985; *Sulpicii Severi Opera*, ex rec. C. Halmii, CSEL, I; *Turribii Asturicensis, Epistula de non recipiendis, etc.*, in Migne, P.L., 54, cc. 693-695; P.B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der Fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, EOS Verlag der Erabtei St. Ottilien, 1965.

¹⁶⁹ *Sulpicii Severi Opera*, *cit.*, p. 99; per la critica vedi H. Chadwick, *cit.* Per l'accusa di magia della quale parla Sulpicio Severo, vedi J.A. Davids, *cit.*, p. 55; la vicenda è importante per comprendere l'ostilità del potere statale verso Priscilliano.

con l'accusa di pratiche occulte (magia, astrologia) che gli venne rivolta. Di certo, egli aveva pratica con alcuni testi apocrifi, nei quali cercava tracce della Rivelazione (Chadwick, *cit.*, p. 85); aveva interessi per la Profezia (*ivi*, p. 79) e parlava di demoni i cui nomi ricorrono nella mitologia gnostica (*ivi*, p. 94). Turribio (*cit.*) alla vigilia del Concilio di Toledo del 447, cita testi gnostici in uso presso i Priscillianisti, gli *Atti* di Andrea e Giovanni, e la *Memoria degli Apostoli*; in effetti, una copia degli *Atti di Giovanni* fu trovata in possesso di un certo Argirio nel 430.

Ben poco circa la sua eresia si evince dai suoi scritti, anche se A. Orbe (*Heterodoxía, etc.*, *cit.*) vi rinviene tracce di Gnosticismo e di eresia Sabelliana.¹⁷⁰ In effetti, di questa natura sono gli errori imputati ai Priscillianisti nei Concili di Toledo del 400 e del 447; peraltro il de Aldana (*cit.*) ha mostrato che furono adattate alla lotta antipriscillianista formule trinitarie maturate nel corso della lotta antiariana.¹⁷¹ Gnostica appare l'eresia priscillianista definitivamente stroncata con il Concilio di Braga del 563; dopo di che, l'occidente non sentirà più parlare di eresie per alcuni secoli. Assolutamente non gnostica è tuttavia in Priscilliano la riaffermazione della responsabilità dell'uomo, rilevata dal de Argandoña (*cit.*, p. 129).

¹⁷⁰ Sotto il nome di Sabellianismo vengono genericamente catalogate, a partire del III secolo, le eresie "monarchiane", quelle cioè che nello schema trinitario tendono a salvaguardare un rigido monoteismo. esse prendono il nome da Sabellio, attivo a Roma e scomunicato da Callisto intorno al 220 (Ippolito, *Ref.*, IX, 11, 1 - 12, 5). Per i sabelliani, il Figlio si identifica con il Padre, che soffre sulla croce, d'onde l'appellativo di Patripassiani loro conferito. La teoria però si presta anche a una diversa accezione: lo stesso unico Dio si fa conoscere al mondo come Padre, poi lo redime come Figlio. Il Sabellianismo vero e proprio, che non dovrebbe confondersi con le teorie genericamente monarchiane (come l'Adozionismo) ebbe risonanza nell'Egitto del III e IV secolo. Sull'argomento vedi M. Simonetti, *Sabellio e il Sabellianesimo*, in "Studi Storico-Religiosi", IV, 1, 1980. Per quanto riguarda specificamente Priscilliano, è da sottolineare che gli apocrifi *Atti di Giovanni*, segnalati in connessione con il movimento spagnolo, si collocano, per il Chadwick, in posizione monarchiana, perché in essi non si fa netta distinzione tra il Padre e il Figlio. Le cose non sono così chiare: evidente nel testo è soltanto una posizione docetista ed enkratita.

¹⁷¹ Con l'inizio del V secolo la Spagna, come l'Aquitania, cade sotto il dominio dei Visigoti, Ariani.

I testi gnostici circolavano comunque in Spagna, e parimenti vivi erano i contatti con l'Egitto e con l'oriente, onde molto si è opinato intorno a possibili influenze, peraltro non dimostrate. Anche il viaggio di una matrona, forse Galiziana, Egeria, è stato indagato dal Chadwick in tale ottica: è possibile che ella fosse in contatto con una comunità femminile priscillianista, ed è certo che, in oriente, avesse mostrato chiari interessi per la letteratura gnostica.

Il movimento di Priscilliano fu un movimento itinerante, laicale, rigidamente ascetico, che non dovette piacere troppo alla mondana Chiesa spagnola. Benché fortemente popolare,¹⁷² ebbe vasto seguito anche nei ceti più elevati, particolarmente tra le donne. Accusato dai due Vescovi che diventarono i suoi persecutori (Itacio di Menda e Itacio di Ossova) Priscilliano uscì indenne dal Concilio di Saragozza del 380, tanto che fu poi nominato Vescovo di Avila. In realtà, dietro il suo movimento che si estese all'Aquitania, si stavano creando due partiti in una controversia tutta locale, protagonista un clero fortemente mondano, che aveva tutto da temere dal grande fervore religioso e dal rigido ascetismo dei Priscillianisti. Il noto interesse di Priscilliano per l'occulto, la Profezia, gli Apocriti; la presenza nel movimento, fatto di celibi, di una gran quantità di donne; la pratica delle preghiere comuni, il carattere irregolare e vagabondo della comunità, le pratiche ascetiche singolari: tutto ciò poteva essere argomento di sospetto e di facile accusa.

Anche se A. Orbe vede in Priscilliano un astuto mentitore, il Vescovo di Avila difficilmente può essere accusato di Gnosticismo. Vero è, che dai suoi scritti si può dedurre una certa disposizione monarchiana e una propensione a considerare peritura la materia, negando per conseguenza la Resurrezione dei corpi; tuttavia non si deve sottovalutare né la obbiettiva difficoltà a inquadrare razionalmente il problema trinita-

¹⁷² Priscilliano predicava l'eguaglianza dinnanzi a Dio. La dura condanna dei Priscillianisti a Toledo nel 447, preparata da Leone Magno, coincide con le preoccupazioni suscitate da un momento di intensa attività dei Bacaudi, i ribelli reclutati tra gli emarginati della campagne.

rio nei confronti del monoteismo, origine di una lunga disputa; né, soprattutto, che in materia di Resurrezione le idee di Priscilliano non sarebbero lontane da quelle di Origene (nemico degli Gnostici) e di Paolo. Non va dimenticato, al riguardo, che Priscilliano è molto legato a Paolo, e pone Cristo al centro della propria speculazione, come esempio di un processo di rinnovamento dell'uomo nel quale l'ascetismo fervido è un elemento portante.

Si ha l'impressione tuttavia che Priscilliano tenti di salvare un equilibrio precario; dopo di lui il movimento, così come viene condannato a Toledo, nel 447, in piena lotta sociale, e a Braga nel 563, quando ormai deve essersi ridotto ad uno sparuto gruppetto, appare decisamente gnostico; testi gnostici sono, del resto, in circolazione in Spagna. In particolare, sono evidenti i tratti relativi al disprezzo del mondo: negazione dell'umanità di Cristo, attribuzione del corpo al demonio, rifiuto della procreazione; e dell'autoesaltazione: consustanzialità dell'anima con Dio. I Priscillianisti fanno inoltre uso corrente di testi apocrifi.

Un tale sviluppo non sorprende sullo sfondo della disgregazione di una società, i cui residui quadri intermedi si dissolvono rapidamente, insieme all'amministrazione centrale, con la fine del IV secolo; sicché individui di una certa cultura vengono a trovarsi nel movimento dei Bacaudi in Gallia e in Spagna, contro quei Vescovi che ormai appartengono al versante del potere terriero aristocratico.¹⁷³ L'esperienza del mondo come entità malvagia trova ampia giustificazione nell'esperienza di questi ultimi gruppi, emarginati e ribelli rispetto alla società bipolare ormai sopravvenuta, dinnanzi alla quale, privi di un'ideologia proponibile, sono destinati alla

¹⁷³ S. Mazzarino, *Il Basso Impero*, cit., vol. II, p. 441 sgg. Alcuni episodi, come quello riferito da Sulpicio Severo, (*Vita Martini*, 11) circa il culto popolare di un martire che Martino considera un brigante, o quello di un anonimo estensore di una *Vita Baboleni* dell'XI secolo, che riferisce un'antica leggenda secondo la quale i capi dei Bacaudi, Amando ed Eliano, furono dei martiri (mentre il Vescovo Orosio li definisce sobillatori delle plebi contadine) fanno pensare che dovette esistere una frizione tra ceti popolari e Chiesa ufficiale, ruotante attorno al ribellismo contadino.

sconfitta. La vittoria della Grande Chiesa è la vittoria dell'istituzione in grado di fornire la sola ideologia capace di reggere la società creatasi sulle rovine della vecchia società romana, lungo due direttrici soltanto apparentemente contraddittorie.¹⁷⁴ esse sono: da un lato, formazione di una società di pochi potenti che dominano una massa di umili; dall'altro, viva partecipazione di questi alla nuova società, espressione della originalità dei popoli, per l'intermediario della Chiesa Cattolica.

In occidente dunque, la politica deflazionistica resasi necessaria alla metà del IV secolo, cozzando con la povera demografia e la pochissima produttività (contrariamente a quanto accade nella ricca agricoltura mediorientale) ha ormai generato l'economia curtense. La Chiesa ha frattanto fornito spazio alle nuove agenzie spirituali e alla nuova cultura, espungendo però dal proprio volto ufficiale le possibili tendenze rivoluzionarie, implicite nella vicenda terrena e nella predicazione di Cristo. Alle formule logicamente coerenti, quindi unilaterali, quindi eversive, ha preferito quelle di compromesso, affermandole con la forza dell'Istituzione che sottintende quella del dogma. Un messaggio che cozza con il Razionalismo classico seguirà peraltro a soffrire dentro la gabbia: in una società non secolarizzata, ove la religione è la base dell'ideologia, gli stessi scontri si polarizzeranno attorno alle stesse formule ogniqualvolta una situazione di rapida evoluzione metterà in crisi stabili equilibri. se l'eresia scomparirà a lungo in Occidente, ciò lo si deve soltanto alla scomparsa di una vita cittadina e dei ceti medi, cioè alla scomparsa di una possibile opposizione intellettuale. La vita intellettuale diviene ormai appalto di una Chiesa solidamente costituita e ben amalgamata, al vertice, con il potere economico e politico.

Ciò che ci interessa ancora, prima di concludere il capitolo, è la vicenda personale di Priscilliano. Le denunce contro di lui non cessarono. Una complessa serie di traversie, ivi compresi i suoi inutili appelli ad Ambrogio e al Papa per

¹⁷⁴ S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., pp. 814-815.

quella che forse sembrò loto una disputa locale tra Vescovi, lo portarono infine presso il Tribunale dell'Imperatore. La Chiesa non voleva la sua morte: mai nessuno aveva ricevuto tale condanna per motivi dottrinali. ma l'accusa di magia era pesante presso un potere centrale che viveva da sempre sotto l'incubo della vicenda dei Baccanali, e che riteneva proprio compito stroncare per autodifesa tutto ciò che sapeva di occulto. Nel 384 egli fu messo a morte, e fu il primo martire dell'eresia.

L'Imperatore Magno Massimo, nel condannarlo, mostrò tuttavia quale indissolubile intreccio si fosse costituito tra religione e politica, Razionalismo classico e ideologia del potere.

Un nodo che si ritrova molto bene nella vicenda di Pelagio, anche se di questo (presunto) britannico fu condannata soltanto la dottrina.¹⁷⁵ Pelagio appare a Roma nel 380 come consigliere spirituale degli Anici, in un momento nel quale l'avvento di Teodosio rende massiccia la conversione dell'aristocrazia di Roma, la più legata, sino allora, al paganesimo. Il suo Cristianesimo, vicino a quello delle origini, si tinge di colori stoici e cerca ottimisticamente nella volontà dell'uomo la chiave della salvezza: sul piano pratico è un riformatore sociale, come i Donatisti, e, forse, Priscilliano. Il suo occhio è attento a quelle stesse ingiustizie che sollevano le rivolte di Circumcellioni e Bacaudi. Le sue posizioni, entrate in contrasto col predestinazionista Agostino, per il quale "libertà" significava soltanto libertà di peccare, discendevano da una rigida applicazione di quel libero arbitrio sempre invocato dalla Chiesa contro gli Gnostici: se l'uomo è responsabile delle proprie azioni, allora il peccato di Adamo non può essere imputato ai suoi discendenti, ai quali non si trasmette.

Posizione, questa, intrinsecamente eversiva, perché, togliendo l'uomo dall'avvilimento della corruzione, lo sottraeva anche all'occhiuta custodia del potere statale e sacerdotale: lo sottraeva a quell'ideologia che consentiva agli umili di sopportare una vita, nella quale il dolore trovava giustificazione metafisica.

¹⁷⁵ Su Pelagio, vedi H.C. Frend, *cit.*, p. 119 sgg.

Nel 418 vi fu, a Roma, una sommossa nella quale furono implicati dei Pelagiani: un mese dopo, l'Imperatore Onorio condannava i Pelagiani come sediziosi, denunciando le tesi di Pelagio e del suo discepolo Celestio.¹⁷⁶

Non sappiamo dove sia morto, qualche anno dopo, Pelagio; la tomba di Priscilliano si trova, forse, sotto il Santuario di Santiago de Compostela: involontariamente, questo luogo di culto renderebbe omaggio alle sue spoglie, trafugate dai suoi discepoli e ivi trasportate.

Con la fine degli ultimi Priscillianisti a Braga, l'ordine regna comunque in Occidente: e vi regnerà a lungo.

¹⁷⁶ Su Pelagio, trattato ampiamente dal Magris (*L'idea di destino*, cit., vol. II, si può concludere con questa osservazione del Magris stesso (*ivi*, p. 873): "Certo, è curioso osservare come il medesimo potere statale che annientò lo Gnosticismo, accusato di negare il libero arbitrio, represses poi anche il Pelagianesimo, che invece ne era fervido sostenitore, in entrambi i casi messo in guardia dalla loro pericolosità sociale.

