

## Introduzione

Il testo che proponiamo non vuol essere un'altra monografia sullo Gnosticismo, argomento sul quale gli storici delle religioni hanno già familiarizzato il lettore con opere di alta divulgazione apparse negli ultimi anni. del resto i titoli di molte di queste opere, consultate nel corso del nostro lavoro, compaiono nella bibliografia riportata e consentono a chi lo desidera di approfondire lo studio delle dottrine gnostiche, cui si accenna qui soltanto in modo sintetico, quanto basta agli scopi della ricerca.

Questa non costituisce quindi un saggio sulla Storia delle Religioni, anche se si diparte dal materiale fornito da tale disciplina, le cui informazioni sono state accuratamente vagliate sotto il profilo dell'aggiornamento e della scientificità. L'importanza dei dati che emergono dal dibattito tra gli studiosi, particolarmente intenso negli ultimi decenni dopo il rinvenimento dei codici di Nag Hammadi<sup>1</sup> e riverberatosi in generale sui grandi temi delle eresie dualiste dell'Occidente<sup>2</sup> è tale infatti da suggerire

---

<sup>1</sup> Nag Hammadi è il nome di una cittadina egiziana nelle cui vicinanze (più precisamente presso il villaggio di Al-Qasr) furono rinvenuti nel 1945, 52 testi gnostici sigillati in una giara, lungo la falesia di Jabal al-Tarif. Di questi testi ben 40, dei quali 30 integri e 10 frammentari, erano del tutto sconosciuti prima. Per i dettagli del rinvenimento, vedi l'Introduzione di J.M. Robinson a *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, E.J. Brill-S. Francisco, Harper & Row, 1977; oppure l'Introduzione di L. Moraldi a *Testi gnostici*, Torino, U.T.E.T., 1982. La prima contiene l'edizione completa dei testi in inglese, la seconda una loro selezione in italiano, relativa ai testi più significativi, corredati di un commento. Moraldi aggiunge a questa sezione l'importante testo della *Pistis Sophia*, rinvenuto alla fine del XVIII secolo in località ignota dell'Egitto

<sup>2</sup> Per eresie dualiste si intendono quelle che considerano la creazione del mondo come opera esclusiva o preminente di un principio malvagio (un Demiurgo cattivo, o, nelle eresie medievali, Satana. La definizione di dualismo religioso nelle

re una riflessione non più confinata nel solo ambito specialistico. Lo Gnosticismo, esaminato anche alla luce di considerazioni più generali, vi appare, a nostro avviso, come la prima chiara emergenza di una temperie non ancora esaurita nella storia dell'Occidente.

Ciò che intendiamo offrire al lettore è perciò uno strumento agile per la comprensione del fenomeno non soltanto come riflesso di un'epoca, ma come possibilità immanente alla nostra storia e alla nostra società. E poiché la storia non si ripete, onde son da bandirsi le generalizzazioni ed è necessario aver l'occhio alle differenze, ciò che c'interessa portare alla luce è quanto di simile (mai di eguale) è sottinteso ai fenomeni che allo Gnosticismo possono raffrontarsi e sono stati, a volte, impropriamente collegati.

Il nostro tentativo, ancorché relativamente inedito, è tuttavia fondato su segnali ormai chiari provenienti dal dibattito scientifico. Nulla quindi di peregrino, ma un paziente lavoro di esplorazione e di sintesi suffragato anche dal raffronto con conoscenze tratte da discipline diverse dalla Storia delle Religioni.

Questa scelta va giustificata perché è evidente che stiamo proponendo un lavoro che, partendo dall'esame di un materiale per la più gran parte proveniente dalla Storia delle Religioni, ha in vista una problematica e delle finalità che potrebbero apparire eteronome rispetto all'ambito accademico di tale scienza. Ciò è in parte vero, ma è parimenti vero che la religione ha sempre germogliato nell'esperienza esistenziale dell'uomo e che quindi i suoi contenuti dottrinali e i suoi miti fanno riferimento a qualcosa che deborda i limiti posti, per inderogabile esigenza di acribia, ad una disciplina accademica.

È perciò nell'ambito di quest'esperienza esistenziale, di quella di alcuni gruppi sociali in determinate epoche, che si vuol qui

---

sue possibili accezioni, che vedremo nel corso del testo, è stata causa di complesse controversie. Sull'argomento vedi: U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, II Edizione riveduta, Roma, Ateneo, 1983 (Bianchi ha dedicato molti dei suoi articoli alla messa a punto dell'argomento). Per una recente trattazione generale di queste eresie, vedi I.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989.

rendere comprensibile il significato dello Gnosticismo. Anticipando conclusioni che verranno tratte nel corso del lavoro, riteniamo che questo fenomeno, del tutto peculiare alla storia del mondo ellenistico-romano del II-IV secolo, sottolinei verosimilmente nodi irrisolti della storia e della cultura dell'Occidente. I temi da esso proposti si ripetono infatti in epoche successive, sia pure sotto miti diversi, nelle eresie dualiste dell'Occidente. essi sono tuttora presenti, sotto diversa maschera ideologica, nella nostra società secolarizzata.

Un cammino come quello che percorreremo è rischioso, perché indica un luogo tutto esistenziale, e quindi extra-accademico, come luogo di partenza e di arrivo per una ricerca "scientifica". Si tratta cioè di ammettere che questa ricerca sullo Gnosticismo e il tentativo di interpretazione che ne emerge, prendano le mosse da un'esigenza esistenziale che richiede una risposta. Il rischio è, in tal caso,, quello di sovrapporre eccessivamente lo schermo personale di chi scrive alla "realtà" del problema.

Non si può tuttavia fingere d'ignorare la storicità di ogni ricerca e di ogni interpretazione storica, figlie entrambe dei problemi del tempo: non è certo un caso che gli studi sullo Gnosticismo siano stati così massicci negli ultimi tempi, conducendo al ribaltamento di antiche prospettive. Non crediamo infatti che ciò sia dovuto soltanto ai ritrovamenti di Nag Hammadi; il modo in cui il problema è stato affrontato da vari Autori, in termini cioè di attualità del dibattito, sta a confermarlo.<sup>3</sup>

Pur senza precorrere quanto esporremo sulle origini storiche dello Gnosticismo e sui suoi presupposti culturali, un tema che ha arrovellato per molto tempo gli studiosi prima che cadessero vecchi pregiudizi e che venissero messe a fuoco opinioni più

---

<sup>3</sup> Oltre al testo del Couliano, *cit.*, vedi G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, Laterza, 1983; e H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, Torino, S.E.I., 1973. Vedi anche I.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, l'Erma di Bretschneider, 1985. Pareri analoghi circa la modernità del pensiero gnostico sono continuamente espressi dagli altri studiosi di Storia delle Religioni (ad esempio G. M. Robinson, *cit.*) e da altri studiosi come Edgar Morin. Tralasciamo di citare i molti vari Autori non specialisti che hanno ribadito tale modernità in tempi recenti, per i quali rinviamo a G. Filoramo, *cit.*, Introduzione.

concrete, è opportuno ricordare sin d'ora che il fenomeno si presenta già con precisa consistenza dottrinale nel II secolo, periodo nel quale lo Gnosticismo assume una rilevanza che ancora persiste in parte nel secolo successivo, per poi declinare e sfumare progressivamente a partire dal IV secolo. Esso dunque si manifesta nel mondo ellenistico-romano allorché questo è percorso dalla iniziale propagazione del messaggio cristiano.

Al di là di ogni altra considerazione, sembra pertanto indubbio che lo Gnosticismo rappresenti un tipo di risposta possibile nell'ambito del radicale conflitto che oppone il pensiero classico al messaggio di Cristo, o, almeno, a ciò che in esso può ravvisarsi di potenzialmente rivoluzionario. Questo conflitto, come vedremo, fu accantonato ma non risolto ingabbiando l'erigenda ortodossia cristiana nelle maglie del pensiero classico: un'impresa ricca di contraddizioni, destinata a far riesplodere la controversia attorno agli antichi nodi con nuove eresie ogniqualvolta si ripresentassero le opportune condizioni storiche.

L'ibernazione fu poi completata con la barriera eretta dal consolidarsi, nel mondo ebraico, dell'ortodossia rabbinica quale difesa dalla minaccia portata al Giudaismo<sup>4</sup> e alla Legge da tale messaggio. Le due ortodossie furono costruite entrambe attorno al problema della Legge, della normatività, del riassorbimento dello scandalo e della follia ricordati da Paolo.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Sui rapporti antitetici tra Gesù e il Giudaismo del suo tempo, vedi P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S. E. I., 1976. Gli elementi fondamentali di tale contrasto con il pensiero farisaico, riguardano sia il ruolo della Legge, divenuta inutile ai fini della salvezza che si conquista tramite la capacità di perdonare e la prova della sofferenza; sia una concezione della purità tale per cui il pagano non è necessariamente impuro. L'estensione cristiana della salvezza a tutte le genti secondo la promessa fatta ad Abramo ("in te saranno benedette tutte le genti della terra"; *Gen.* 12, 3) contrasta con l'evoluzione che aveva portato il mondo ebraico verso il Giudaismo, termine con il quale si intende l'inconciliabilità, propugnata per la prima volta da Ezra nella diaspora babilonese, tra Legge di Dio e fusione etnica. Per quanto sopra vedi Sacchi, *cit.*, alle pp. 2-3, 15-16, 39, 51-53, 85-86, 183, 258, 268-269. Il farisismo e poi l'ortodossia rabbinica, rappresentano la continuazione della concezione di Ezra.

<sup>5</sup> I *Cor.* 1, 23: "noi però predichiamo Cristo crocefisso, che tanto è scandalo per i Giudei, quanto è follia per i pagani".

Per quanto riguarda l'occidente ellenistico-romano, la Ragione classica apparve la sola garante della stabilità sociale. Essa lo era già dai tempi di Socrate, e tale è rimasta da allora per venticinque secoli, con un solo neo: il mondo luminoso che essa disciude volteggiava da sempre sull'orlo di un buio abisso, la concreta esperienza esistenziale del Male, del quale essa non sa render conto.

Il pensiero classico dell'Occidente ha un luogo e una data di nascita ben precisi, che ne definiscono sin dall'inizio la funzione alla quale esso è rimasto fedele. Esso nasce con la grande avventura di Atene, con l'esplosione e la disintegrazione della *pólis* nel corso di quei circa centocinquanta anni che vedono le energie intellettuali della Grecia confrontarsi con i rapidi, radicali cambiamenti imposti dalla storia. Dalla vittoria sui Persiani, all'egemonia sulla Grecia, alla devastante guerra peloponnesiaca, sino al crollo contro la nuova realtà macedone, Atene deve continuamente conformare la propria cultura ereditata con la sua capacità di render ragione di eventi in rapida evoluzione.

In questa situazione il grande sforzo intellettuale dei Sofisti conduceva a conclusioni che appaiono ancor oggi di grande modernità, sì che ci è facile immaginare quali effetti destabilizzanti dovessero produrre sulla società del tempo. Tanto più che, nel loro esasperato sforzo razionalistico, questi pensatori giunsero a mostrare apertamente i limiti del Razionalismo stesso, vale a dire le aporie cui giunge necessariamente lo sviluppo di ogni processo concettuale. La conseguenza fu che i paradossi del Razionalismo si trovarono a coesistere con le più schiette tendenze irrazionalistiche. Tutto ciò fu di grande momento per i problemi più specificamente politici relativi al mantenimento della coesione sociale. Veniva posta infatti in questione la razionalità del diritto, al limite la stessa possibilità di dare compiuta espressione razionale alla problematica esistenziale dell'uomo. La legge dello Stato doveva confrontarsi con un diritto naturale che ne contestava la giustezza: il concetto di giustizia tendeva a ritrarsi dall'obiettività della legge sancita, per rifugiarsi in un sentimento tutto interiore che prefigura la nascita dell'utopia. Anche il "diritto naturale" però poteva assumere un

volto indefinibile, finendo col confondersi col desiderio dell'individuo. Per comprendere il senso di disorientamento grave che tutto ciò poteva generare, occorre tener presente che, per il pensiero greco, la legge non doveva rappresentare tanto un compromesso su un conflitto di forze sociali in movimento, quanto una barriera imposta contro i mutamenti di queste forze.

Le affermazioni che emergevano dal pensiero dei Sofisti avevano effetti sconvolgenti per una società basata, oltretutto, sulla schiavitù. Tanto Antifonte quanto Alcidas (un discepolo di Gorgia) giunsero infatti a negare la legittimità della schiavitù in nome di un diritto sancito, per l'uomo, dalla stessa natura. Al chiuso concetto che oppone il Greco al Barbaro, Antifonte risponde con un cosmopolitismo motivato dalla comunanza del dramma esistenziale per tutti gli uomini. Quanto alla giustizia, Trasimaco sottolinea che il giusto non è che l'utile del più forte, sia egli il tiranno come anche la maggioranza democratica, che fa comunque ingiustizia a qualcuno.

I vertici più alti di questo pensiero dirompente e modernissimo sono tuttavia toccati da Gorgia, che più degli altri ha sottolineato i limiti del Razionalismo. Partendo dall'impossibilità di conciliare il dato esistenziale con il pensiero razionale, egli giunge a conclusioni passibili di sviluppi in anticipo sui tempi. Dalla constatata alterità del piano dell'essere rispetto a quello dell'Essere, quest'ultimo viene a configurarsi come letteralmente utopico, cioè come non collocabile in alcun luogo. Poiché però il piano dell'Essere è anche quello della Giustizia, della Verità, del Bene, e così via, ne consegue che questi concetti si mostrano come meri schemi ideali, senza possibile corrispondenza nella storia.

Il mondo utopico ove essi albergano è tuttavia reperibile altrove: nel desiderio. Gorgia infatti, nel momento in cui relativizza il concetto di verità e di giustizia, mostrando l'equivalenza razionale di affermazioni antitetiche, erige a metro di possibilità di ogni valutazione razionale l'azione decisa e opportuna con la quale l'individuo impone la scelta vincente. Che tale azione abbia radice nel desiderio, lo conferma il fatto che essa può esser sollecitata da un accorto uso della parola, cogliendo

psicologicamente il desiderio dell'altro e inducendolo all'azione. Di qui anche la preminenza dell'arte tra le attività umane, perché l'arte è esercizio della retorica, cioè capacità di persuadere facendo ricorso al coinvolgimento non razionale del proprio pubblico.

Il desiderio dunque, e non il pensiero razionale, è alla base di ogni scelta umana che crea il mondo storico. Non è certo un caso che, in tale temperie, Antifonte iniziasse quella che oggi definiremmo la pratica medica psicanalitica.<sup>6</sup>

Evidentemente, con i Sofisti siamo di fronte ad un rapporto di radicale critica verso l'ordine e la morale tradizionali, in nome di una nuova emergente realtà sociale pronta a mettere tutto in discussione, non importa se in senso democratico o elitario. La crisi delle istituzioni con la guerra del Peloponneso, ha rivelato la natura violenta dello Stato e la relatività della giustizia; l'indi-viduo, scollato dalla tradizione, esperisce dunque la sofferenza come divaricazione tra le aspettative e la realtà. L'ultimo risultato di tale radicale critica alle istituzioni, lo troviamo nell'inaudita proposta di Trasibulo (poi cancellata come illegale) di dare la cittadinanza ateniese agli schiavi che si erano battuti per la vittoria del partito democratico.

Contro la precarietà istituzionalizzata dei Sofisti insorge la restaurazione di Socrate e Platone, erigendo il monumento di un pensiero, quello che sarà poi definito "classico", col quale si misurerà più tardi il messaggio di Cristo. Un pensiero che avrà alla propria stessa origine il radicale rifiuto, e quindi l'impossibilità, di pensare la precarietà. Al contrario, il pilastro della cultura occidentale sarà d'ora in poi precisamente la definizione platonica di un mondo delle idee immobile ed eterno; lo sarà a tal punto, che in esso l'Occidente troverà un giorno le lontanissime premesse per la costruzione del pensiero scientifico.

Il pensiero classico dà conto della realtà in positivo sottolineandone l'immutabile razionalità, e ciò proprio per la premessa

---

<sup>6</sup> Per l'analisi del pensiero dei Sofisti vedi M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949. Su Gorgia e Antifonte vedi *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1961, 2<sup>a</sup>; Fasc. IV a cura di A. Battagazzore e M. Untersteiner, ivi, 1962

ideologica che ne vede la nascita come pensiero normativo, pensiero cioè volto a stabilire principi immutabili di comportamento. Esso è quindi un pensiero moralistico, volto a dividere ciò che è bene da ciò che è male, ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, ciò che è vero da ciò che è falso, al fine tutto pratico di fornire l'intelaiatura di un consenso statico della società attorno a norme comuni.<sup>7</sup>

Questa sua radice ideologica non deve ignorarsi quando se ne vogliono intendere gli esiti. Senza tentar di esaminare problemi la cui discussione ci porterebbe lontano dal nostro percorso, ci preme sottolineare che il suo cardine è nel modo in cui Socrate, solo apparentemente ricollegandosi ai Sofisti, vuol fornire una tecnica per dirigere-le scelte dell'uomo. Egli parte infatti dal presupposto che l'uomo sia padrone della propria interiorità: onde la distinzione tra giusto e ingiusto, bene e male, perde ogni connotazione precaria e diviene oggettivabile. Questo moralismo socratico sarà ripreso da Platone per negare la tragicità della vita dinanzi alle contraddittorietà cui la Ragione espone l'uomo: razionalizzato il Dio in puro Bene, Platone elimina il lato oscuro del Sacro, sostituendo il Fato con la Provvidenza e lasciando l'uomo esposto alla pura responsabilità delle proprie scelte.

Questa soluzione scaturisce dal fatto che Platone ha saputo vedere nel moralismo socratico la chiave per trasformare la morale in uno strumento politico, indispensabile al governo della *pólis*. Tale atteggiamento sarà rinforzato dal pensiero aristotelico, anch'esso mosso da considerazioni analoghe, le cui formulazioni circa la libertà morale dell'uomo risulteranno particolarmente congeniali alla futura ortodossia cristiana (legata al concetto veterotestamentario della *colpa* di Lucifero e della *colpa* di Adamo) sicché esse vi verranno tradotte nella nota concezione del cosiddetto "libero arbitrio".

Siamo così giunti al nodo attorno al quale si aggrovigliano tutte le dottrine, dallo Gnosticismo in poi, che traggono origine

---

<sup>7</sup> Sugli sviluppi del Razionalismo e del moralismo da Socrate ad Aristotele, vedi A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 2 voll., 1984 e 1985, alle pp. 247-452

dall'esigenza di dare una spiegazione alla presenza del Male nel mondo: una spiegazione che il pensiero classico e l'ortodossia cristiana rinviano alla *colpa* dell'uomo, che tale è in quanto l'uomo ha libertà di scelta. Spiegazione assai fragile, perché non dà conto di come l'uomo, che è parte dell'Essere, possa trarre da sé e introdurre nell'Essere qualcosa che all'Essere non pertiene dal momento in cui la divinità assume soltanto colorazione positiva.

Spiegazione, oltretutto, spudoratamente ideologica, perché riverbera la positività del divino e delle leggi da esso istituite a governare il mondo, sulle istituzioni umane e sulla morale comune: lasciando all'infelice l'unico scampo di una interiorità cui rivolgersi per rintracciare le proprie "colpe".

Le premesse ideologiche del Razionalismo classico sono del resto evidenti nell'aver posto, con Platone, il piano della verità in un lontano mondo delle Idee. Questo piano si sottrae alla verifica esistenziale e sottrae se stesso al divenire, fornendo alla società uno strumento di conservazione. Esso però, per le stesse ragioni, genera residui dei quali non può dar conto: l'irrazionale, ciò che il continuo riproporsi dell'esistere oppone a una Ragione postasi come strumento di dominio. Questi residui, percepiti sul piano esistenziale come "Male", debbono essere espunti dalla realtà, pena il crollo delle premesse di un pensiero volto al solo positivo, che di essi non sa e non può dar conto.

Il Razionalismo classico ha dunque la caratteristica di creare lo "altro da sé" come deviazione, morbo, follia; qualcosa che dev'esser combattuto e cui tuttavia non può conferirsi realtà.

Nato per tagliare i nodi gordiani posti dai Sofisti, esso si trova sin dall'inizio stretto in nuovi grovigli dai quali torna sempre a liberarlo soltanto la spada: come nella nota vicenda dei Bacchanali<sup>8</sup> che mostra l'intima avversione di questa strana Ragione

---

<sup>8</sup> La cosiddetta vicenda dei Bacchanali concerne la repressione, con *senatus consultum* del 186 a.C., dei culti bacchici a Roma. La classe dirigente romana vide infatti in tali culti un nucleo di disgregazione dell'ordine morale e quindi della società, perché, come in tutti i culti misterici, l'uomo si raffrontava con la trascendenza senza la mediazione di un ordine sacerdotale garante della conservazione. In tali culti, nei quali l'estasi e l'orgia rompevano gli schemi razionali, venivano coinvolti i gruppi che la rapida evoluzione sociale di quegli anni ten-

per tutto ciò che sfugge ai suoi schemi, per il mondo di coloro che per mille motivi esistenziali son resi estranei alla sua abbagliante luce, e sono spinti a cercare negli ambigui segnali del mito la risposta agli interrogativi tragici della vita.

Per mettere a fuoco il problema dello Gnosticismo e delle altre eresie che ad esso furono assimilate, occorre tuttavia non dimenticare che il Razionalismo classico è, e resta da venticinque secoli, l'ideologia vincente, quella che da sempre ha fornito le strutture che tengono coesa la nostra società. Di essa è prigioniero anche lo Gnosticismo quando afferma l'esistenza del Male come entità autonoma. Lo Gnosticismo è dunque un fenomeno tutto interno all'Occidente, è il volto oscuro della sua storia. In esso, il residuo espunto dal Razionalismo classico si erge a divinità alternativa, in una mitologia che deve comunque salvaguardare l'utopia dell'uomo, il suo diritto a una realtà più degna di quella che sembra offrire la storia.

Assunto dunque come ineliminabile realtà storica questo residuo estraneo al pensiero classico, ecco gli Gnostici domandarsi: *unde malum?* di dove proviene questo male che attanaglia il mondo? Per la prima volta nella storia del nostro Occidente essi costruiscono coerenti sistemi di pensiero per rispondere all'angosciosa domanda. Questi sistemi si muovono nell'ambito dell'eresia per il semplice motivo che in una società non secolarizzata le realtà del mondo e dell'uomo non possono essere comprese se non come riflesso di un mondo divino. Essi tuttavia mettono in essere le strutture di pensiero cui potranno attingere, direttamente o indirettamente, tutte le manifestazioni del pensiero eversivo, anche quelle di una società secolarizzata, come la nostra, ogniqualvolta risorga l'interrogativo sempre in agguato nella matrice dualista del nostro pensiero.

Esaminiamoli allora più da vicino, questi Gnostici, e domandiamoci con loro: *unde malum?*

---

deva a porre in situazione culturalmente marginale, non integrata, rispetto all'ordine repubblicano. Per una esauriente trattazione dell'argomento, vedi C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970. Vedi anche le considerazioni di R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchantales. À propos d'un livre récente*, "Révêue d'Histoire des Religions", CLXXXI, 1972