

PARTE PRIMA - IL TEMPO DELLE ERESIE DUALISTE

SEZIONE PRIMA - LO GNOSTICISMO NELLA SOCIETÀ ELLENISTICO-ROMANA

Capitolo primo - L'oggetto e le ragioni

Il tempo delle eresie gnostiche può sembrare così remoto dall'osservatorio del quotidiano, e la vicenda così ben sepolta da una Storia che avrebbe indirizzato altrove il proprio corso maestoso, da far ritenere che soltanto l'interesse erudito degli studiosi antichisti abbia ragionevoli motivi per impiegare tempo ed energie nel comprendere questo fenomeno.

Una tale opinione, se espressa, sarebbe però falsata da due pregiudizi. Il primo di essi nasce dalla volgarizzazione del concetto di progresso nel cosiddetto "superamento storico" che non affligge, purtroppo, soltanto la cultura di massa. Il secondo, dalla concezione connaturata all'ideologia razionalista, radicata nel razionalismo scientifico e perciò d'uso corrente sul piano accademico, che separa l'austero rigore della ricerca dalle angosce e dagli interrogativi esistenziali.

Per quanto concerne il primo pregiudizio osserviamo che, se la storia non è -come oggi si può ben sospettare- dispiegamento di un insindacabile modello operato da un'astutissima Ragione, ma, più modestamente, scontro e provvisoria ricomposizione di umani appetiti, allora non sempre *seppellire* è *risolvere*. Abbandonato alle nebbie metafisiche il "ritorno dell'eguale", si configura pur sempre la realtà di un ritorno del *simile*, cioè dei nodi irrisolti del passato, nelle forme coerenti con l'attualità storica. Il senso stesso della ricerca che stiamo iniziando consiste nel mostrare il continuo risorgere di petizioni in sé diverse e tuttavia simili nel denunciare il non-detto dell'ideologia razionalista dell'Occidente.¹ Esse sono simili anche nelle strutture e, in più di una circostanza, legate tra loro da continuità dottrinale o da influenze culturali, a testimonianza della dubbiosità di un reale loro "superamento".

Sul secondo pregiudizio, una ricognizione delle situazioni storiche nell'ambito delle quali si sono improvvisamente accesi o riaccesi determinati settori della ricerca, sarebbe sufficiente a mostrare come l'interesse a quegli studi sia sempre stato in buon rapporto con il desiderio di rinvenire nel passato le tracce di problemi la cui realtà si sentiva ancor viva, sotto mutate forme, nel presente.² Certamente tutto ciò dà origine a interpretazioni ideologizzate e perciò destinate col tempo a risultar datate;³ tuttavia la pretesa di una ricerca che non trovi origine nell'esperienza esistenziale fa parte di quel "disinteresse" proclamato un tempo dal pensiero classico e ora dalla scienza, e questo disinteresse costituisce esattamente la non disinteressata ideologia del Razionalismo.⁴

A nostro avviso ci sono valide ragioni per tornare ad interessarsi di antiche eresie, e non a caso abbiamo citato come esempio le non disinteressate rivisitazioni della tarda antichità. Nel corso di un secolo molti giudizi sono cambiati, e molte curiosità si sono risvegliate in concomitanza con la sempre più avvertita percezione, da parte della cultura, che l'Occidente stesse concludendo il ciclo iniziato con il XIX secolo. Quale che ne sia il valore "scientifico", un testo come *Il tramonto dell'occidente* di Spengler fece scalpore tra le due guerre, ed ebbe un ruolo anche nel pensiero di Hans Jonas, con il quale lo Gnosticismo si trasforma in argomento di attualità⁵ come pensiero di un'epoca di decadenza. Tale appariva infatti allo Jonas anche la propria epoca.

Egli perciò, che intravedeva nello Gnosticismo la componente di fondo del pensiero di Heidegger, fissò il rapporto tra Gnosticismo e modernità nell'ottica di civiltà in declino; si vedano, al riguardo, le dichiarazioni rilasciate molti anni più tardi al Culiano⁶ che stabiliscono rapporti tra lo Gnosticismo e le grandi

¹ Ci sembra opportuno rinviare il lettore al testo di K. Hübner, *La verità del mito*, tr. it. di P. Capriolo, Milano, Feltrinelli, 1990, del quale condividiamo alcune importanti assunzioni. Cfr. al riguardo le pp. 320-323 per la rigorosa distinzione tra razionalità, razionale e ragionevolezza da una parte, Razionalismo dall'altra. Cfr. inoltre l'ideologicità quale conseguenza della fede negli sviluppi razionalisti (p. 405); gli aspetti sincronici e diacronici del pensiero mitico (p. 454). Quest'ultimo tema speriamo averlo messo bene in luce ne *Il mito e l'uomo*, cit. mostrando l'evolvere di alcuni motivi mitici nel tempo, esempio di "ritorno del simile" come tentativo di risolvere le eterne (perché strutturali) aporie del pensiero concettuale. Ricordiamo infine (p.321) il rifiuto dello Hübner di definire "irrazionale" l'opposizione al Razionalismo, la quale viceversa ha origine nel più ampio compasso che distingue la "ragionevolezza" dalle angustie di quello; e l'attenzione con la quale egli nota (p. 405) che l'inversione della normativa nell'antinomismo è in realtà un fenomeno di subaltermità al Razionalismo. Quest'ultimo punto costituisce una delle fondamentali conclusioni da noi tratte a suo tempo, ne *La Gnosi etc.* cit.: cfr. p. 133 e p. 150.

² Cfr. ad esempio M. Frank, *Der kommende Gott*, cit. p. 9: "denn, was für aktuell gilt, ist eben das, was uns hier und heute angehet, indem es unsere Gedanken, Sorgen und Phantasien heimsucht oder aufregt".

³ Cfr. a proposito del rinnovato interesse per la tarda antichità, L. Cracco Ruggini, *Il Tardo antico: per una tipologia dei punti critici*, in *Storia di Roma* 3, I, cit.

⁴ Sull'ideologicità della scienza cfr. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg-München, Alba, 1993, 4. Aufl. Pur nella diversità della ricerca rispetto a *Verità del mito*, cit., in entrambi i casi viene messa in evidenza l'ideologicità intrinseca del pensiero razionalista; i due testi articolano perciò una unica e compatta argomentazione che, con diversa enfasi, tratta i problemi del pensiero mitico e dell'arte nei confronti del pensiero concettuale.

⁵ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; vol I, 1934, pp. 90-91; vol. II, 1954, p. 335 sgg. Sull'argomento è tornato recentemente G. Quispel, *Hermes Trismegistus and the Origin of Gnosticism*, V. Ch. 46, 1992 in nota 28, sottolineando che l'eredità dello Gnosticismo va letta piuttosto in Hegel, non in Heidegger. Quispel, che propende per una decisiva influenza dell'Ermetismo, sottolinea che tanto in questo quanto nello Gnosticismo, Dio è una realtà in divenire.

⁶ Cfr. J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1985. La componente costante ravvisata (e avversata) dallo Jonas è l'utopismo, che egli vede connesso al nihilismo. Per parte nostra abbiamo già rilevato (*La Gnosi, etc.* cit. pp. 345-346) che, anche se un'analogia di strutture può far intravedere nell'utopia marxiana una lontana eco del mito gnostico, il paragone è da rifiutarsi per

ideologie eversive del secolo. Nonostante lo Jonas assuma una posizione fortemente negativa nei confronti dello Gnosticismo, siamo ora ben lontani però dagli sprezzanti e lapidari giudizi del Razionalismo emessi nel XIX secolo.⁷ Siamo però sempre nella stessa ottica, quella della decadenza rispetto ad un modello di Ragione; ed è interessante notare, come abbiamo già ricordato, che tale ottica giunge ancora alla metà del nostro secolo con il Festugière.

Pure, sempre negli anni tra le due guerre, qualcosa si muoveva in diversa direzione nell'ambito di studi particolari. Alludiamo alle ricerche di C.G. Jung, il fondatore della psicologia analitica, non a caso culturalmente legato alla tradizione del Romanticismo tedesco, ove ha come referenti Creuzer e Bachofen. A Jung lo Gnosticismo interessava per aver partorito miti suggestivi, eco di altri più antichi, nei quali egli cercava i modelli delle immagini inconscie che affiorano nei sogni e nelle psicosi; modelli e immagini che egli andava cercando anche nell'alchimia e, in generale, in tutte le mitologie d'oriente e d'occidente.

Ciò che qui interessa sottolineare tuttavia, non è la particolare prospettiva nella quale egli considerava il fenomeno, quanto il fatto che il suo atteggiamento verso di esso, determinato dalle ascendenze romantiche e coincidente con il ritorno d'interesse della cultura occidentale verso il pensiero mitico, sta ad indicare una profonda frattura nell'egemonia del Razionalismo. Siamo infatti in presenza di una riammissione, all'interno del processo dialettico del pensiero, di una enorme congerie di prodotti del pensiero stesso, che furono per secoli espulsi come mostruosa alterità. Essi vengono ora riconosciuti come realtà nostra, e perciò anch'essi "occidente", nostra esperienza esistenziale da recuperare alla dialettica d'una realtà sin'allora dimidiata.

Sia detto per inciso, lo stesso significato assumono le contemporanee ricerche di Kerényi (che opera nel secondo dopoguerra accanto a Jung) culminate nel grande saggio postumo su Dioniso.⁸ Si tratta infatti di recuperare un significato più vasto alla ragione, storicamente confinata nell'ideologia di una luminosa Ragione, il cui corrispondente religioso è un dio filosofico che trasferisce il male nell'*errore* e nella *colpa*, privandolo di realtà ontologica; e il cui corrispondente mitico è la falsa luminosità apollinea, che corre da Augusto a Winckelmann, e di lì a Hegel.⁹

Ci siamo soffermati un attimo su argomenti che potrebbero apparire marginali, per mostrare quanto centrale sia, viceversa, il mutare dell'attualità nel mutare degli indirizzi e degli interessi della ricerca storica: lo Gnosticismo, come altri campi d'indagine, ad esempio l'alchimia e il mito, diviene oggetto di interesse perché inizia ad entrare in crisi l'impalcatura razionalista che l'Occidente ha ereditato dal XIX secolo, contro la quale si era battuto il primo Romanticismo. Questo ribaltamento della prospettiva è così forte, che nel 1977, nell'introdurre la traduzione inglese dei codici rinvenuti a Nag Hammadi nel 1945, J.M. Robinson vide in essi la chiave per la comprensione della "controcultura" degli anni '60, stabilendo così un nuovo e imprevedibile *tópos*.¹⁰

Accanto a questi mutamenti culturali, l'accendersi dell'interesse per la comprensione dello Gnosticismo non può essere disgiunto dal ricordato ritrovamento di un'intera biblioteca di testi gnostici, avvenuto in Egitto e ritenuto giustamente uno dei più grandi ritrovamenti archeologici di questa non avara terra: ben quaranta nuovi testi, sconosciuti o noti soltanto per frammenti, che consentivano una conoscenza diretta del fenomeno, senza la mediazione della testimonianza dei Padri. Si trattava dunque di riaprire pagine abbastanza oscure sulla recezione del messaggio cristiano nei primi secoli, sui diversi modi con cui esso poté essere inteso, e quindi sui primordi del processo di formazione dell'ortodossia.

Quest'ultima infatti, nel suo rapporto con il consolidarsi degli aspetti istituzionali, è da considerarsi più un prodotto storico che non un dato iniziale. Non si dimentichi al riguardo, che il messaggio cristiano esprimeva un movimento radicale nato nel seno del mondo ebraico¹¹ del quale svalutava aspetti rituali e

quanto concerne il nazismo. Nello Gnosticismo è infatti fondamentale la tensione utopica verso una nuova umanità rigenerata, assolutamente incompatibile con gli incubi dell'ideologia nazista.

⁷ Cfr. i giudizi del Renan e del Migne riportati da J. Ries, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et au Manichéisme*, Centre d'Hist. des Rel. de Louvain la Neuve, 1982, p. 2 e p. 4, che rivelano orrore e disprezzo per un pensiero avvertito come assolutamente "altro", follia, negazione della Ragione, "Oriente".

⁸ K. Kerényi, *Dioniso*, Milano, Adelphi, 1992. L'opera apparve postuma in tedesco (1975) e in inglese (1976) ed è il risultato di una vita di ricerche volte a rivalutare quanto, nei miti, afferisce alla pienezza dell'esperienza umana, negata dall'astrazione concettuale. Sulla storia della ricerca di Kerényi, cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975.

⁹ Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit. *passim*. Jung ha condotto una lunga battaglia contro la teologia del *summum bonum* e la definizione del male come *privatio boni*, al tempo stesso spia e fonte delle aporie del pensiero occidentale, da lui lette nella prospettiva dei suoi studi psicologici: cfr. Risposta a Giobbe, in *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979.

¹⁰ Cfr. *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson Director, Leiden, E.J. Brill, 1977, p. 1: "As such, the focus of this Library has much in common with primitive Christianity, with eastern religions, and with holy men of all times, as well as with the more secular equivalents of today, such as the counterculture movements coming from the 1960's. Disinterest in the goods of a consumers society, withdrawal into communes of the like-minded, away from the bustle and clutter of big city distraction, non-involvement in the compromises of the political process, sharing an in-group's knowledge both of the disaster-course of the culture and of an ideal, radical alternative non commonly known- all this in modern garb is the real challenge rooted in such materials as the Nag Hammadi Library." A venti anni di distanza si vede bene che qui il *tópos* è stabilito nei confronti di movimenti (Gnosticismo, monachesimo, comunità hippies) non così facilmente riconducibili l'un l'altro, in un contesto psicologizzato e destoricizzato. Tuttavia è colto l'elemento unificatore che rimbalza dalla progrediente crisi dell'ideologia occidentale: il rifiuto, radicato nelle ragioni della vita, di una società costruita nel belletto dell'ideologia luminosa.

¹¹ J.M. Robinson, cit. p. 3. Sulla stretta connessione tra messaggio cristiano e problemi della società giudaica, cfr. P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976, pp. 268-269. Il processo di formazione dell'ortodossia e dell'eresia come fatto storico, è oggetto della nota ricerca di W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek) 1934 e 1963. Nonostante forti critiche ed aspetti deboli, l'intuizione del Bauer non può che essere confermata.

formalistiche per richiamarsi direttamente alla spiritualità; come tale esso si prestava a trasformarsi in messaggio universale disancorato da una comunità istituzionalmente costituita. Avremo modo di constatare in seguito che precisamente questo richiamo allo "spirito" contro la "lettera" costituirà l'elemento sovversivo, perché antisacerdotale, destinato ad emergere in tutti i movimenti "gnostici" e "millenaristi" *s.l.*, i quali implicano un rapporto diretto tra l'uomo e Dio.

Sembra perciò giunto il momento di domandarsi chi mai fossero questi "gnostici": un problema che ha molto agitato la ricerca, poiché è difficile accertare chi realmente si sia definito tale con termine distintivo di appartenenza. Per questa ragione l'appellativo coinvolge una popolazione apparentemente eterogenea, i cui tratti di omogeneità sono tutti da definire, e debbono far capo a una qualche specifica conoscenza ("gnosi") dei segreti divini.¹² Come vedremo al termine della ricerca, la domanda non è per nulla oziosa, e la risposta cui essa conduce si connette con la natura del problema così come esso si rivelò ai primi eresiologi.

Gli Gnostici (così si converrà sin d'ora di chiamarli) sono quei dissidenti che ci vengono presentati da Ireneo, Vescovo di Lione, nel suo trattato "Contro le eresie"¹³ noto sotto i titoli *Adversus Hæreses* o *Contra omnes hæreses*; il titolo tradito del testo greco, del quale sono sopravvissuti frammenti, è però più esplicito nel suo riferirsi ad una qualche pretesa e falsa conoscenza di alcuni caposcuola e dei loro seguaci, poiché suona: *Élenchos kai anatropè tês pseudonýmu gnóseos*. Il modo nel quale Ireneo presenta questi personaggi merita di essere analizzato, perché consente di leggere tra le righe la logica e gli scopi di Ireneo stesso, e perciò di intuire, e *contrario*, qualcosa di più sugli Gnostici stessi, le cui "ragioni" sono qui necessariamente filtrate dalla Ragione del loro avversario.

Ad una lettura del Libro I, quello che maggiormente c'interessa perché contiene l'esposizione delle dottrine (i Libri II-IV contengono la loro confutazione, il Libro V un'importante professione millenarista sulla quale torneremo) appare evidente l'assenza di ogni barlume di comunicazione tra l'autore e le vittime del trattato. La reciproca distanza è così totale da porre seri interrogativi: ci si può domandare infatti se tra l'uno e gli altri esista un baratro antropologico-culturale, ovvero se Ireneo rifiuti *deliberatamente* di capire, al fine di creare lui stesso il suggello dell'alterità. A nostro avviso, e lo constateremo meglio nel seguito, sono plausibili entrambe le ipotesi che verosimilmente si rinforzano a vicenda, consentendo di risolvere un problema, che dovrebbe essere ermeneutico, sul piano del giudizio negativo e sarcastico rivolto alle persone.

Una prima considerazione si impone infatti alla lettura delle dottrine gnostiche esposte da Ireneo: siamo in presenza di elaborazioni mitiche. Ogni sistema gnostico infatti altro non è che una teo-cosmo-antropogonia, cioè un mito, una narrazione, un racconto appassionato nel quale è evidente l'esigenza di dare un senso a importanti esperienze esistenziali¹⁴ alle quali non si trova una risposta attraverso il pensiero concettuale. Il pensiero mitico sorge infatti là dove il pensiero concettuale s'arresta dinanzi ad una insuperabile aporia.

Ora, il problema che sembra delinarsi dietro i sistemi gnostici esposti da Ireneo, è quello di elaborare modelli che consentano di comprendere per quali ragioni il mondo della storia venga percepito quale

¹² Il problema è stato giustamente molto dibattuto, perché da una sua scorretta impostazione possono discendere errati indirizzi di ricerca. Morton Smith ha riassunto le vicende del termine "gnostico" in *The History of the Term Gnostikós, The Rediscovery of Gnosticism*, Proc. of the Int. Conf. at Yale, 1978, ed. by B. Layton, Leiden, E.J. Brill, 1980, vol. II, con chiarezza anche se con intenti polemici. Dai testi degli eresiologi più antichi si hanno notizie rare e non coerenti sull'uso di tale autoattribuzione. Ireneo, il primo degli eresiologi dal quale è giunta una dettagliata esposizione delle dottrine gnostiche, sembra essere esplicito allorché dice dei Carpocraziani: "Gnosticos se autem vocant". I curatori dell'edizione critica (Irenée de Lyon, *Contre les hérésies*, par A. Rousseau et L. Doutrelau, Paris, Les Belles Lettres, 1965 segg.) raccogliendo le varie apparizioni, sul testo greco, di questo termine, giungono alla conclusione che un certo numero di eretici dovessero meritare il nome, e ipotizzano quali lo meritassero in modo più o meno proprio (cfr. vol. I, t. I, *passim*, e più in particolare le pp. 230-233 e 296-300; vol. II, t. I, pp. 350-354) implicando l'uso corrente della G maiuscola come appropriato (con ciò che esso sottintende) e non come artificio accademico. Le loro deduzioni si limitano al solo Ireneo, ma ciò sarebbe comunque rilevante, poiché è da lui che origina il genere "Gnostici" con le sue varie specie. Ippolito (*Ref. V, 2*) dice dei Nasseni che "chiamano se stessi gnostici" e lo ripete trattandone (*ivi*, V, 6-V, 11). Definisce così anche l'eretico Giustino (*ivi*, V, 23). Anche i Cristiani però possono autodefinirsi "gnostici" come Clemente di Alessandria. In realtà, se si accetta come sembra si debba, che il termine "gnostikós" indica una persona "che ha i requisiti per comprendere" (per comprendere sottigliezze non evidenti a tutti) e se si nota che tanto Ireneo quanto gli altri usano il vocabolo con riferimento alla "conoscenza" (gnosi) degli avversari (falsa) e propria (vera) anche sicuramente come aggettivo, si può avere qualche dubbio sull'uso della maiuscola in coloro che traducono "Gnostici" sostantivando, come ad indicare un gruppo ben preciso autodefinitosi tale in quanto gruppo. Con la g minuscola, darsi "gnostico" significherebbe viceversa più genericamente ritenersi capaci di sottili conoscenze, non importa quali; in altre parole non si darebbe luogo necessariamente a rapporti di parentela dottrinale tra i vari autoproclamantisi "gnostici". Come nota Morton Smith, "Gnostico" è termine entrato in uso corrente con valenze accademiche soltanto nel XVIII secolo. Revocata così in dubbio l'esistenza di "Gnostici" in senso specifico e definito, resta allora da domandarsi che cosa hanno in comune tutti coloro che furono identificati come "Gnostici" da Ireneo, e, dopo di lui, da altri tra i quali non si deve dimenticare Plotino. Se è vera la nostra impressione che questo nome fu "cucito addosso" a gruppi eterogenei, diviene importante comprendere il nome stesso a partire dai loro nemici "ortodossi", cioè comprendere che cosa questi ultimi vedevano di comune in tali eretici. Sul tema cfr. anche U. Bianchi, *À propos de quelques discussions, etc.*, Proc. of the Int. Coll. on Gnosticism, Stockholm, 1973, Ed. by G. Widengren, *ivi*, Almqvist & Wiksell - Leiden, E.J. Brill, 1978; ma soprattutto vedi la trattazione che ne fa M. Tardieu (*Histoire du mot "gnostique"*, in M. Tardieu - J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I*, Paris, Cerf, 1986) ove l'uso della parola è analizzato dal IV secolo a.C. sino ai nostri giorni, nelle accezioni epistemologica, ovvia, eresiologica, clementina, evagriana, esoterica, sincretista e psicologica. A noi interessa quella eresiologica, che è appunto quella fondata da Ireneo con la sua scelta di definire "gnostici" alcuni disparati gruppi di Cristiani dissenzienti dalla lezione "romana". Tardieu nota per l'appunto (p. 27) che la definizione, comoda ma impropria, costituisce un abuso linguistico come si avrà più tardi con i termini "Manicheo" e "Ariano". Vedi anche N. Brox, *Gnostikoi als häresiologischer Terminus*, Z.NT.W. 57, 1966.

¹³ Cit. Le dottrine degli Gnostici sono presentate nel Libro I

¹⁴ Nota G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Ist. Patr. Aug. 1980, p. 84: "non abbiamo qui a che fare semplicemente con la ripresa di antichi mitologemi, ormai però privi di vita, quali quelli dell'*Anthropos* divino. La specificità di questo tipo di mitologia sta appunto nel fatto di averli riempiti di 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 dei modi di produzione mitologici: la base concreta, vitale, legata a bisogni e contraddizioni sperimentate, oltre che pensate".

luogo malvagio, situazione di condanna e di espiazione in antitesi con un modello luminoso che l'uomo sembra portare con sé, come vaga ma sicura intuizione della possibile, anzi, certa esistenza, di situazioni altre e più degne. Usando, come ci sembra doveroso, questa impostazione ipotetica dell'affermazione, sottolineiamo tuttavia quanto è assolutamente esplicito in ciò che riferisce Ireneo: gli Gnostici non ritengono degno di stima questo mondo, e si sentono cittadini di un mondo incomparabilmente diverso.

È allora interessante constatare che, a fronte di tanta evidenza, Ireneo non si domanda *perché* gli Gnostici assumano queste posizioni, cioè di dove nasca la loro ideologia, quali siano le loro ragioni in termini di esperienza. Ireneo tratta ciò che andrebbe inteso su tale piano come un astratto sistema di idee da confutare sul piano della logica concettuale e dell'interpretazione letterale dei testi. Evidentemente il pensiero mitico, una volta spogliato di tale referente esistenziale e portato sul piano della logica concettuale, non può che apparire un assurdo; ciò consente ad Ireneo di espungere il pensiero degli Gnostici nell'alterità della follia¹⁵ e quindi, secondo il *tópos* della cultura classica, attribuir loro mostruosità di costumi dalla quale far discendere l'irrevocabile condanna morale.¹⁶

In questa scelta ideologica Ireneo non è il primo, come vedremo oltre; la sua opera si inserisce infatti in un momento nel quale il Cristianesimo intende presentarsi alle autorità imperiali come partecipe della morale e della cultura classica greca e romana. Già da questo è più che legittimo ritenere che la sua opera, ancorché dottrinale, debba il proprio particolare accento a ragioni politiche. Sta iniziando con lui, in altre parole, un'opera di vera e propria resezione di un gruppo troppo scomodo per essere accettato, non dirò come compagno di viaggio, ma anche soltanto come possibile deviazionismo rispetto ad una cultura comune: gli Gnostici debbono dunque essere sospinti altrove.¹⁷ Su questo Ireneo è scoperto: gli Gnostici sono stati inviati da Satana affinché i pagani, giudicando tutti i Cristiani sulla scorta degli Gnostici (che, dunque, a quel momento, fanno parte della comunità) possa a buon diritto diffamare i Cristiani stessi.¹⁸

Per smontare e denunciare la macchina mitologica gnostica, Ireneo usa una tecnica che sembra lecito definire "socratica": separando l'argomentazione dal vissuto dell'interlocutore, egli riconduce le ragioni degli altri alla propria Ragione. Nonostante la diffidenza verso il pensiero greco ritenuto da lui (come dagli altri eresiologi) responsabile delle eresie gnostiche,¹⁹ egli è imbevuto di cultura greca; con lui, come nella tradizione della Chiesa romana, la paradossalità del messaggio testamentario sarà dunque sempre più interpretata entro le strutture "normalizzanti" del pensiero classico.

Un esempio plateale è il modo grottesco con il quale egli tratta il bellissimo mito gnostico del pentimento di Achamoth.²⁰ Secondo questo mito, dalle lacrime di Achamoth origina tutta la "sostanza umida" del cosmo; dal suo riso quella luminosa; dalla paura e dalla tristezza gli "elementi corporei". Estratto come centone da un contesto mitico, astratto dai problemi esistenziali ai quali intende dare risposta, privato della sua bellezza poetica in un asettico riferimento, divenuto "ragionamento", il passo si presta alla caricatura. È perduto di vista il senso mistico della luce come "illuminazione" (Achamoth sorride quando le sovviene il mondo divino d'onde proviene); è ignorato il simbolismo dell'elemento terra e del corpo come vincolo (quando Achamoth ha paura piomba nella saturnina *melancholia* e si lega alla terra, alla materialità); non si pensa minimamente alla nota ambivalenza mitica dell'acqua²¹ (il pentimento, legato al peccato e alla redenzione, si manifesta nelle lacrime). Resta l'assurdo "logico": Ireneo sghignazza sul fatto che dalle lacrime può venir soltanto l'acqua salata, non la dolce, che forse potrebbe venire dal sudore, forse procurato ad Achamoth dalla paura. Quanto alle acque termali, calde e dall'odore "pungente" (*driméa*) egli si offre di completare il mito con allusione oscena.

Abbiamo riportato come esempio questo passo per esteso,²² per mostrare dal vivo come la tecnica usata riveli la traslitterazione: Ireneo attacca coloro che prospettano un'esegesi distante dalla lettera testamentaria per difendere sì, giustamente, il messaggio da possibili stravolgimenti; ma lo fa utilizzando non già le strutture, anch'esse mitiche, del messaggio stesso, bensì le forme della Ragione classica.

¹⁵ Cfr. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècle*, Études Augustiniennes, 1985, 2 voll. p. 555. L'analisi offerta da questa importante ricerca relativa agli scopi e ai modi della letteratura eresiologica, va tenuta presente in vista di un'analisi critica. L'opera di Ireneo è trattata in particolare nel vol. I, alle pp. 215-253, e se ne mettono in evidenza le tecniche usate per distorcere il senso delle dottrine gnostiche, a beneficio di una tesi precostituita.

¹⁶ Sui *tópoi* della cultura classica, che addebita al diverso mostruosità di costumi (mostruosi perché incomprensibili alla Ragione classica, e perciò o troppo liberi, o troppo severi) cfr. C. Piccaluga, *Il rischio della continenza*, in *La tradizione dell'enkrateia*, Atti del Coll. Int. di Milano, 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Ateneo 1985. Con Ireneo si assiste appunto alla nascita di questo *cliché* eretico: orgiastici alcuni Gnostici; enkratiti gli altri; sragionanti tutti. Il tema, che verrà ripreso ed ampliato dai successivi eresiologi, è persino elemento tassonomico in Clemente Alessandrino (cfr. *Stromata*, III).

¹⁷ L'operazione ebbe tanto successo che ancor oggi accade di dimenticare - e soltanto alcuni studi recenti lo ricordano - che questi Gnostici erano in realtà Cristiani; dissidenti sì, ma pur sempre a contatto con la comunità, e per lungo tempo neppure espulsi. Cfr. gli interventi di Quispel e Crouzel nella discussione sulla relazione Piccaluga, cit.; cfr. anche H. Chadwick, *The Domestication of Gnosis*, *The Rediscovery etc.* cit.; H.O. Maier, *Religious Dissent, Heresy and Households in the Late Antiquity*, V. Ch. 49, 1995; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, VII Int. Conf. on Patr. Studies, Oxford, 1975, Leiden, E.J. Brill, 1977.

¹⁸ *Adv. Haer.*, I, 25, 3.

¹⁹ *Ivi*, I, 25, 6. Il tema sarà un vero filo conduttore per Ippolito, di poco posteriore ad Ireneo. Lo Schoedel, *Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus*, V. Ch. 13, 1959, ha tuttavia mostrato che Ireneo, mediocre filosofo ma buon retore, fa capo alla cultura greca alla quale si è educato.

²⁰ *Ivi*, I, 4, 2-4

²¹ Cfr. M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolische Untersuchung*, *Philologus*, SupplBd. XIV, H. 2, Leipzig, Dieterich, 1921.

²² Un altro degnissimo esempio lo abbiamo integralmente tradotto da *Adv. Haer.* I, 11, 4-5 in *La Gnosi, etc.* cit. pp. 134-135, in nota.

Tutto questo significa due cose. La prima è che la scelta romana della nascente ortodossia è di mostrare la coerenza di ragione classica e messaggio testamentario: passaggio obbligato non soltanto per la sopravvivenza istituzionale, ma anche per potersi proporre come unico e universale messaggio di Verità, comunicabile a *tutti*. Qui si vede, detto per inciso, l'ideologia occidentale al lavoro nel suo radicarsi, dall'Impero, nella Chiesa.

La seconda è che, rinunciando a propugnare il contenuto mitico del messaggio testamentario, rinunciando a ciò che in esso è eversivo e paradossale rispetto alla Ragione classica, parte dello spirito del messaggio stesso viene necessariamente lasciata ad altre opzioni. Una di queste, come vedremo, è quella gnostica, che denuncia quanto è andato perduto nel traslitterare il messaggio entro una Ragione "altra".

Per Ireneo i miti gnostici sono dunque favole, o anche "favole da vecchiette".²³ Le Boulluec ha ben notato però che queste "favole" sono tali perché furono così costituite da Ireneo stesso²⁴ con una tecnica riconoscibile: separare il mito dai suoi rapporti con l'esegesi biblica e dal suo legame con il problema della salvezza, che per gli Gnostici ha un'angosciosa e determinante preminenza.

Ireneo è molto importante per la storia del modo in cui lo Gnosticismo fu considerato entro la nostra conoscenza. Egli fu infatti il primo a raccogliere elementi precisi sulle dottrine gnostiche, e a formare il gruppo degli "Gnostici" raccordando ciò che conosceva bene e direttamente (la dottrina del Valentiniano Tolomeo) con altre dottrine sulle quali aveva minore e non diretta informazione. Egli fu anche il primo a elaborare la logica per circoscrivere gli "eretici" entro l'alterità: un'alterità che si fonda sia sull'asserita estraneità dei loro miti ad ogni possibile esegesi del messaggio testamentario, sia sull'estraneità culturale che vede negli Gnostici gli eredi del mondo ellenistico inteso come impermeabile alla cultura testamentaria. Qui c'è un'intuizione molto valida ma, a nostro avviso, contraddittoria con le strutture razionaliste della critica di Ireneo.

A questo scopo infatti Ireneo, nella sua contrapposizione all'esegesi scritturale degli Gnostici, fa perno sulla narrazione cosmogonica dell'Antico Testamento e su quella neotestamentaria relativa alla figura, al ruolo e alle vicende di Cristo, costituite a Regola di verità²⁵ stabilita una volta per sempre nella letteralità delle Scritture, intese come testimonianza tradita di eventi la cui fattualità non può essere oggetto di interpretazione.

L'assunzione di questa letteralità come "verità" necessita, è pur vero, di un atto di fede estraneo alla logica del razionalismo classico, ma ha il vantaggio di eliminare l'ambiguità simbolica del mito (tale è ogni teo-cosmo-antropogonia, *anche quella biblica*). Per conseguenza l'atto di fede consente alla letteralità, divenuta fatto storico, di entrare, sia pure come blocco mal digeribile dal quale prende avvio la nostra vicenda, entro l'argomentazione logico-concettuale di un pensiero razionalista: e in base a quest'ultima di mettere in berlina l'assurdità di ogni esegesi mitica.

Se dunque Ireneo ha buona parte di ragione quando avverte i miti gnostici come estranei al Cristianesimo; quando li estranea dal mito testamentario sul quale essi germinano -vedremo presto perché- egli maschera il suo contrapporre mito a mito (cioè due diverse teo-cosmo-antropogonie) con l'enfasi sulla contrapposizione di mito e Ragione. Con ciò egli compie un'operazione ideologico-propagandista epocale contro gli Gnostici, ma deve legare l'affermazione dell'unicità dell'ortodossia alla socratica unicità della Ragione. Fuori, il nulla della follia; ovvero l'inganno, il vizio e la colpa, versioni moralistiche dell'errore, che consentono di tramandare l'immagine repellente degli Gnostici giunta sino a noi. Non c'è più posto per ricercatori di significati nascosti, ambigui e sottili, definiti "abisso d'insensatezza";²⁶ sarà necessario, in epoca molto recente, recuperare la pluralità delle ragioni contro la Ragione unica, per comprendere le non immotivate ragioni dalle quali prende l'avvio l'esegesi gnostica del messaggio testamentario.

Ireneo (circa 140-220) è il primo dei grandi eresiologi che si affollano tra il II e il III secolo, in un momento assai delicato per il consolidamento dell'istituzione; nella sua logica restano Ippolito (morto nel 235), Clemente Alessandrino (nato prima del 150, morto prima del 215) e Tertulliano (circa 160-245). Tutti ricalcano il *cliché* dello Gnostico elaborato da Ireneo, indipendentemente dal tipo di testimonianza prodotto.

Anche Tertulliano vede la radice dell'eresia nella filosofia greca,²⁷ e molto chiaramente in ciò che essa ha di problematico. Questo dato di fondo polemico che va ancora una volta sottolineato per la sua interiore contraddittorietà, dovrà in qualche modo essere interpretato in seguito perché, come vedremo, è un tratto forte dell'opera dei Padri e della Chiesa romana nei decenni antonino-severiani: vedremo infatti che lo stesso Ireneo si inserisce in un preciso atteggiamento generale. Da un lato si accusa l'ansia esegetica, con il ventaglio delle soluzioni che essa offre per la comprensione dei problemi, di voler essere una speculazione razionale impropriamente applicata a ciò che è oggetto di fede per testimonianza e tradizione; dall'altro, allorché quella sfocia in soluzioni mitiche, se ne mettono in berlina i risultati come follia, assumendo con ciò le strutture di pensiero razionaliste, le stesse e le sole con le quali pensa la classe dirigente greco-romana.

Questa contraddizione è evidente nel fatto che, per l'appunto, si dimentica che le aporie della Ragione sfociano necessariamente nel pensiero mitico (l'esempio del razionalista Platone, grande creatore di

²³ *Adv. Hær.* I, 8, 1

²⁴ "c'est lui, et non les Gnostiques, qui donne au système une réalité objective", op. cit. p. 240.

²⁵ *Adv. Hær.* I, 22, 1

²⁶ *ivi*, I, Pr., 2. Il Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostiker Mythos bei Iräneus von Lyon*, Salzburg-München, Pustet, 1966, ha ben descritto la tecnica di Ireneo nel contrapporre una "fede razionale" al mito: cfr. alle pp. 201-208 "Ratio und Regula".

²⁷ Cfr. *De præscriptione haereticorum*, VII

miti, valga per tutti); ed è interessante notare che la scelta “ortodossa”, precisamente per non trovarsi a dover contrapporre mito a mito, tenta di superare il problema “razionalizzando” la fede nella certezza storica.

Da questo momento possiamo perciò contrapporre due scelte, esistite verosimilmente sin dagli albori ma ora istituzionalizzate: da un lato gli Gnostici, che destoricizzano l’evento “Cristo” per coglierne il proteiforme valore simbolico; dall’altro un’ortodossia che, fondandosi sulla razionalità di un evento storico, propugna una “fede razionale” (il bisticcio non è nostro, è nelle cose) e, sulla letteralità delle testimonianze tradite, costruisce il Canone.

Uno dei punti sui quali batte ripetutamente ed esplicitamente la polemica di Tertulliano è l’ansia di ricerca degli Gnostici²⁸ e, per mettere a confronto due diverse culture, rimprovera loro i legami con la cultura greca come incompatibili con il pensiero testamentario.²⁹ Qui egli coglie indubbiamente un vero punto di discriminazione, un nodo che, come abbiamo già detto, è ancora attuale,³⁰ ma è significativo che egli non ami l’esegesi in assoluto, anche quando questa potrebbe richiamare non già la speculazione “greca”, ma il metodo talmudico caro ai Farisei.³¹ La fede che egli invoca si “razionalizza” infatti per lui come subordinazione all’accettazione letterale della testimonianza tradita, dunque di un “fatto” storico non discutibile.³² Le parole riferite da Matteo “Qærite et invenietis” avevano senso quando v’era da cercare ciò che ancora non era conosciuto:³³ dopo la venuta di Cristo non hanno più senso.³⁴

Il Koschorke³⁵ ha notato nella logica di Tertulliano una profonda incapacità di comprendere le ragioni degli Gnostici. Celebre è il passo³⁶ nel quale egli li descrive: il loro comportamento è sistematicamente interpretato in chiave negativa in base ad un così palese schema ideologico, da costringere alla sospensione del giudizio chiunque non voglia partecipare del pregiudizio. Ponendosi, con ottica diversa, dinanzi agli stessi argomenti addotti da Tertulliano, gli Gnostici -litigiosi, anarchici, culturalmente dilettanti, afflitti da donnette scatenate- potrebbero infatti esser considerati come spiriti critici, capaci di assumersi la responsabilità del giudizio fuori dalle convenzioni sociali e dalla cultura “accademica”. Una cosa appare tuttavia evidente dal testo: al tempo di Tertulliano l’operazione di emarginazione e di allontanamento degli Gnostici dal seno della Chiesa quale corpo ad essa estraneo, è operazione attualissima in pieno svolgimento. Tertulliano ne teme infatti la propaganda diretta non tanto verso i pagani quanto verso i Cristiani stessi, e teme la loro capacità di mimetizzarsi entro la comunità dei fedeli che rischia di venir parassitata: dunque essi sono dei Cristiani presenti sin dall’inizio nella comunità stessa, che si vogliono ora identificare ed espellere come ad essa estranei.³⁷

In questo si vede quanto importante sia il ruolo di Ireneo con la sua elaborazione di una categoria di “Gnostici” ripartita in varie sette in qualche modo collegabili. Poco prima del suo trattato era stato scritto infatti un altro compendio eresiologico andato perduto, il *Syntagma* di Giustino, ma dalle parole di Giustino stesso nella sua prima Apologia,³⁸ è evidente la novità rappresentata da Ireneo,³⁹ che consente di dare un volto unico ad un nemico variegato, così da rendere immediatamente riconoscibile la sua “alterità”. Nulla meglio di questi testi consente quindi di intuire un fatto: sino a quel momento, una parte almeno di quegli “Gnostici” erano stati dei Cristiani.

Tertulliano mette in particolare rilievo ciò che Ireneo aveva già notato, cioè che tutti questi Gnostici danno inizio alla propria esegesi da un problema che li assilla: di dove ha origine il male, e perché?⁴⁰ Domanda stupefacente nella sua ingenua semplicità, alla quale però non c’è risposta nella metafisica dell’Occidente: non c’è perché non è possibile porre la domanda, e non è possibile porla perché in quella metafisica il male non ha realtà ontologica, è soltanto una “privazione” che il mito ebraico-cristiano della caduta riconduce alla “colpa” iniziale di Adamo, cioè sempre a qualcosa di apparentemente estraneo alla natura della Creazione. *Miticamente* interpretata, interpretata cioè nel suo valore simbolico come fondamento storico del nostro essere-nel-mondo, la “caduta” potrebbe anche rispondere all’interrogativo; ma *razionalizzata* come

²⁸ *ivi*, VIII sgg.

²⁹ *ivi*, VII, 9

³⁰ Non ci sembra casuale che l’eresiologo Tertulliano debba terminare i propri giorni come “eretico” Montanista, partecipe cioè di quella temperie, sviluppatasi dalle regioni orientali, che intendeva mantener vivo lo spirito profetico-apocalittico del primo Cristianesimo e dell’ambiente sociale in cui esso si era diffuso come “eresia” ebraica, in antitesi con la progressiva istituzionalizzazione della Chiesa di Roma.

³¹ *De præscr.* XIV, 3: “Fides.....tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum”

³² *ivi*, XXI: la Chiesa deriva dagli Apostoli, questi da Cristo, Cristo da Dio; “superest ergo uti demonstramus, an hæc nostra doctrina, cujus regula supra edidimus, de Apostolorum traditione censeatur, et ex hoc ipso, an ceteræ de mendacio veniant. Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis”.

³³ *ivi*, VIII, 2 sgg.

³⁴ *ivi*, VIII, 1 “Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium”.

³⁵ *op. cit.*

³⁶ *De præscr.* XLI-XLIII che abbiamo riportato per esteso ne *La Gnosi, etc.* cit. pp.119-120, in quanto lapidariamente rappresentativo di un cliché ormai affermato, destinato a ripetersi sin nell’invettiva di Calvino contro i Libertini.

³⁷ Come vedremo oltre, lo Gnosticismo, con tal nome avvertito e dottrinalmente identificato dagli eresiologi a partire dal II secolo, ha antecedenti nel I secolo (lo stesso Ireneo vede in Simon Mago il primo Gnostico) e costituisce un orientamento formatosi nella comunità sin dagli inizi.

³⁸ Giustino, *Ap.* 1, XXVI. Giustino cita, secondo la tradizione, Simon Mago come primo eretico (tema ripreso da Ireneo) ma non elabora, a quel che se ne può capire, una “genealogia dell’eresia”. Anche lui espone voci infamanti sui costumi degli eretici, ma non mostra di stabilire le connessioni logiche che consentono, da Ireneo in poi, di configurare una vera e propria architettura dell’eresia.

³⁹ Sul piano dell’informazione, la grande novità portata da Ireneo, è l’esposizione documentata dell’esegesi valentiniana, che gli consente la vera grande innovazione destinata a lunga vita: la costruzione di una tipologia gnostica quale fondamentale strumento *pratico* di lotta. Lo ps. Tertulliano (forse il contemporaneo Papa Zefirino) nello *Adversus omnes hæreses* recepisce tal quale l’esposizione di Ireneo.

⁴⁰ Unde malum, et quare? (*De præscr.* VII)

fatto *storico* (storico perché puntualmente avvenuto) e come tale soggetta ad una critica concettuale, essa non regge a tale critica.

Come potrebbe infatti una parte dell'essere (Lucifero, l'uomo) introdurre nell'essere, a partire dalla *propria* opera, ciò che all'essere è estraneo perché creazione perfetta di un perfetto Bene? Gli Gnostici -e in ciò consiste la repulsività dei loro miti per la metafisica occidentale- intuiscono dunque che ci dev'essere una qualche magagna sin dall'inizio *nella* Creazione, ed è questo che cercano di spiegarsi con le proprie cosmogonie.⁴¹

Si nota qui, nonostante l'impostazione degli eresiologi, una strana ma innegabile aderenza, sia pure *sui generis*, dello Gnosticismo al messaggio testamentario, e l'ambiguità dello scontro in atto si può già leggere nelle accuse rivolte contro di loro. Se gli Gnostici fossero infatti soltanto dei (cattivi) filosofi o dei mitografi ellenistici, non avrebbero alcun motivo di essere dei (falsi) Cristiani. Il problema, viceversa, sembra essere costituito proprio dall'importanza che assume, anche per loro, il messaggio veicolato dal Cristianesimo in un mondo in rapida trasformazione, che sta assistendo a crisi di ceti e di strutture. Si tratta infatti di un messaggio di salvezza che non può essere estraneo ad una società la cui religione vera non è più quella ufficiale, ma è quella, egualmente di salvezza, dei culti maturati nel mondo ellenistico-orientale; di un messaggio che non le è per nulla estraneo, anche se viene letto entro schemi mitici ellenistico-orientali, senza rapporto storico-culturale -vorremmo dire: affettivo- con il retroterra veterotestamentario. È precisamente questo retroterra che Ireneo difende a spada tratta, non soltanto nella Regola di fede ma in tutto il IV Libro del suo trattato, per ragioni estremamente complesse che vedremo emergere *a posteriori* dalle vicende che esporremo.

Una cosa ci sembra tuttavia chiara nella stessa polemica iniziata da Ireneo: le diverse emergenze gnostiche, al di là delle divergenze dottrinali che lasciano dubitare delle genealogie e parentele proposte, hanno qualcosa in comune. Esse nascono dall'ossessione soteriologica e si articolano attorno a tentate spiegazioni della vissuta esperienza del male. In questo esse conservano la carica utopica del messaggio testamentario nella sua tensione verso un *altro* mondo; non a caso, indipendentemente da ipotesi di ricerca rimaste insoddisfacenti, è ormai storicamente evidente che di Gnosticismo vero e proprio si deve cominciare a parlare a partire dal Cristianesimo.⁴² Non corpo estraneo dunque, ma altra faccia di quell'ortodossia che, per consolidarsi istituzionalmente, deve farlo entro la cultura del razionalismo classico propria della società imperiale romana, o meglio, della sua classe dirigente. Questa scissione del messaggio in un irresolubile rapporto di identità-alterità, richiama alle mente, senza voler mancare di rispetto a nessuno, quel Don Chisciotte sdoppiato di Kafka, che abbracciato a se stesso rotola in "una capriola indissolubile e vivissima attraverso i tempi".⁴³

Quanto intricato e contraddittorio sia il fenomeno fuori dalle semplificazioni di Ireneo, lo si deduce dal testo suo stesso. Abbiamo ricordato lo strenuo suo impegno nel difendere la coerenza di Antico e Nuovo Testamento; gli Gnostici tendono infatti a dividere i due messaggi e a postulare l'esistenza di due figure divine: una più o meno malvagia corrispondente a Yahwè ed una, superiore e inconoscibile, che invia il proprio messaggio salvifico attraverso Cristo, *contro* Yahwè. Al riguardo non va dimenticato né sottovalutato quanto già ricordammo⁴⁴ e cioè che il messaggio di Cristo era stato inteso da molti come un superamento dell'Antico Testamento -se non altro della sua "lettera"- e come nascita di una nuova era di salvezza. Questa carica millenarista resterà sempre nel Cristianesimo. Il mito gioachimita di un'era del Padre o della Legge, seguita da una del Figlio, o della Grazia, e da una terza, dello Spirito Santo, che realizzerà la pienezza della Grazia nella Libertà, si innesta sul Millenarismo della prima cristianità: di più, il mito del superamento della Legge è universale nelle religioni del Libro, lo troveremo nella Qabbalah come nell'Ismailismo.

Lo Gnosticismo avrebbe dunque una potente carica antigudaica come odio del mondo della Legge (di qui le accuse di sfrenatezza) se giudicassimo dal complesso degli elementi adottati e dalla lotta di Ireneo: eppure non è del tutto così. Compagno infatti nel testo di Ireneo, come pure nei testi degli altri eresiologi, delle sette che si collocano apparentemente all'opposto. Gli Ebioniti, ad esempio, sembrano essere un gruppo giudaizzante in senso pieno: onorano Yahwè, praticano la circoncisione, respingono Paolo come Apostolo.⁴⁵

⁴¹ Ne *Il mito e l'uomo*, cit. p. 202, abbiamo ricordato la figura del dio filosofico, punto d'arrivo del razionalismo greco nella forma estrema con la quale ci viene tramandato da Eusebio, *Præparatio evangelica*, III, 9 e la sua povertà di spessore in rapporto all'incommensurabile Yahwè della Bibbia (*ivi*, p.333). Quanto al dio della Repubblica di Platone lo abbiamo definito umano-troppo-umano in quanto "ad uso della normativa statale...figura sfacciatamente ideologica...al servizio dell'ordine costituito" (*ivi*, p. 301). Un Dio che ha in sé l'imperfezione, un cosmo imperfetto, ripugnano al Razionalismo e, guarda caso, metterebbero in crisi al tempo stesso la facciata ideologica del potere e i suoi rappresentanti. Un cosmo imperfetto -che tale può definirsi soltanto in rapporto ad una realtà utopica- mette inoltre in moto la tensione al cambiamento delle cose. Come abbiamo già notato ne *La Gnosi, etc.* cit. *passim*, la tensione gnostica ad uno stato diverso non è che una variante intellettualistica della tensione millenarista, utopica, presente nel messaggio testamentario. Sull'argomento cfr. C.A. Keller, *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik VII* Int.Conf. on Patr. Studies, cit.

⁴² Il problema degli antecedenti dello Gnosticismo del II secolo fu posto come tema di ricerca nel *Documento finale* del Conv. Int. sulle Origini dello Gnosticismo, Messina, 1966 (Atti a cura di U. Bianchi, Leiden, E.J. Brill, 1967). L'argomento fu oggetto, nel Convegno, di una dettagliata relazione dello stesso U. Bianchi, *Le problème des origines du Gnosticisme*. La ricerca ha esplorato, da allora, i sentieri indicati (del resto, già noti) rintracciando in varie culture le premesse dei miti gnostici; tuttavia resta il fatto che lo Gnosticismo, come fenomeno storico con i suoi precisi connotati, sorge con il Cristianesimo e si configura in modo dottrinalmente circoscrivibile a partire dal II secolo: paradossalmente, ci sia consentito di dire, grazie alla sintassi elaborata da Ireneo.

⁴³ F. Kafka, 3° quaderno in ottava, in *Confessioni e diari*, trad. di I. Chiusano, Milano, Mondadori, 1972.

⁴⁴ *La Gnosi, etc.* cit. p.72

⁴⁵ La primissima cristianità rimase di fatto una setta ebraica prima dell'apostolato di Paolo, che è causa di forti dissensi come si può notare dalla sua lettera ai Galati.

commentano i Profeti con tecnica talmudica (“curiosius exponere nituntur”) e considerano Cristo soltanto un uomo virtuoso nel quale è sceso, adottandolo, lo Spirito di Dio.⁴⁶

Oltre agli Ebioniti, compare nell’elenco di Ireneo Taziano, un discepolo di Giustino che viene incluso tra gli Enkratiti, del quale vien detto che avrebbe elaborato un cosmogonia simile a quella di Valentino.⁴⁷ Il discorso appare poco chiaro, e vedremo in seguito che la predicazione di Taziano si inquadra in quella religiosità siriana, decisamente antiellenista e giudaizzante, che avrà un ruolo alla radice di ulteriori eresie.

Gli Ebioniti (nominati da Tertulliano con lo pseudonimo Hebion) sono citati anche da Ippolito,⁴⁸ il quale non aggiunge notizie utili se non questa: secondo loro la perfetta osservanza della Legge rende eguali a Cristo. Ippolito cita però diffusamente anche un’altra setta, quella degli Elchasaiti, dai tratti giudaizzanti: si concionano e considerano Cristo soltanto un uomo.⁴⁹ Essi inoltre considerano femminile lo Spirito Santo, tratto che, come vedremo, esso ha in comune con la gnostica Sophia, l’ebraica Hochma (la sapienza divina) e che tornerà nella più tarda teosofia irano-islamica. Se è lecito accostare gli Elchasaiti agli Ebioniti, e se consideriamo che Taziano, al di là della notizia di Ireneo ripresa da Ippolito, non fu un diteista e attaccò a fondo la cultura greca in nome dell’antichità del dettato biblico (un tema che tornerà nel XVI secolo!) dobbiamo pensare che nella logica di Ireneo ci dev’essere qualcosa che va compresa più a fondo.⁵⁰

Che cosa può avere in comune infatti un gruppo di eresie delle quali alcune -la maggioranza- sono diteiste, ellenizzanti e antiguidaiche; altre monoteiste, antielleniste e giudaizzanti? Esse hanno in comune la stessa posizione che unisce i libertini e gli enkratiti: il disprezzo di questo mondo in nome di un altro, utopico mondo. Il problema però non risiede semplicemente in questa attesa: basti pensare che lo stesso Ireneo è un convinto millenarista, e che il Millenarismo verrà bandito dal Cristianesimo soltanto con il Concilio di Efeso nel 431; Ireneo però attende la Resurrezione della carne e un Millennio terreno in un nuovo Paradiso terrestre.

Il problema è dunque nel rapporto col mondo stesso, considerato dagli Gnostici tutti un nulla ontologico, in quanto opera malvagia istituzionalmente irredimibile. Si tratta allora di un contenzioso che investe il senso stesso dell’esistenza sociale dell’uomo, e perciò anche le leggi che la governano. In un preciso momento della storia dell’Istituzione, ciò può avere un significato rilevante per quest’ultima, che con Giustino sta tentando di convincere i pagani che i Cristiani condividono con essi la stessa lealtà alle stesse leggi e alla morale sociale.

Dal dubbio circa la reale parentela dottrinale delle varie sette “gnostiche” non ci solleva la testimonianza di Ippolito, che con il suo gigantesco *Élenchos* o *Refutatio* ha l’ambizione di dipingere una vera e propria fenomenologia dell’eresia, gnostica e non.⁵¹ Ippolito fornisce sì, molto materiale nuovo di prima mano che accresce le nostre conoscenze; modifica il suo schema di Ireneo grazie al nuovo materiale, stabilendo un nuovo albero genealogico dello Gnosticismo; ma non esce dalla logica di Ireneo. Se mai egli la complica, perché stabilisce una fitta rete di corrispondenze tra sette e scuole filosofiche greche la cui artificiosità è stata messa in luce dal Marcovich, unitamente alle trasposizioni e ai plagi operati.⁵² Anche gli Gnostici di Ippolito, a turno libertini o enkratiti, pur essendo prevalentemente diteisti ed ellenizzanti, includono il gruppetto dei monoteisti giudaizzanti. Aumenta il numero delle dottrine note ma non la chiarezza; senza contare che anche Ippolito usa, come Ireneo, la tecnica definita dal Le Boulluec, del “centone”⁵³, ben rilevata dal Marcovich,⁵⁴ che gli consente di mettere nella luce desiderata le strutture gnostiche, sottraendo le citazioni dal contesto.

Riguardo tali dubbi, ben più radicale è la posizione del Koschorke, che analizza le incongruenze del testo di Ippolito non soltanto in funzione di una critica interna al testo stesso, ma anche alla luce di quanto poi noto circa la Biblioteca di Nag Hammadi.⁵⁵

Nella decostruzione da lui operata, il Koschorke riesce a stabilire molti punti fermi che mettono in forte e giustificato dubbio la validità del quadro fornito da Ippolito. Prescindendo da alcune illazioni fortemente ipotetiche (e contestate) sulla possibile origine del materiale informativo a disposizione di Ippolito, egli riesce a mettere molto bene in evidenza l’artificiosità della sua costruzione eresiologicala, articolata ed orientata al fine di colpire l’odiattissimo Papa Callisto (e con lui il predecessore Zefirino) accusato di essere succube dell’eresia sabelliana.⁵⁶

⁴⁶ *Adv. Hæreses*, I, 1, 26. In linguaggio “tecnico” questo atteggiamento ereticale si dice “Adozionismo”.

⁴⁷ *ivi*, I, 1, 28.

⁴⁸ *Ref.* VII, 34.

⁴⁹ *ivi*, IX, 14.

⁵⁰ Su Taziano e la sua teologia cfr. Tatian, *Oratio ad græcos*, ed. and transl. by M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982. Taziano predica un rigido monoteismo e, al tempo stesso, l’importanza della “conoscenza” ai fini della salvezza, unitamente all’astinenza dai piaceri della carne. Egli fa parte infatti, nella classificazione degli eresiologi, degli Gnostici Enkratiti.

⁵¹ Sugli obbiettivi di Ippolito, che includono una dura polemica con i papi Zefirino e Callisto, cfr. l’Introduzione di M. Marcovich all’edizione critica del testo (Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1986).

⁵² *ivi*, pp. 32-51. Ippolito dichiara il proprio intento architettonico in Proemium, 8-10.

⁵³ cit. p. 221; il termine è stato da lui coniato nel 1982, cfr. *ivi*, p. 222 in nota.

⁵⁴ cit. p. 50.

⁵⁵ Cfr. K. Koschorke, *Hippolyt’s Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden, Harrassowitz, 1975.

⁵⁶ Tanto che Callisto trovò prudente scomunicare Sabellio, condannando però anche Ippolito. Sull’eresia sabelliana cfr. M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianesimo*, Studi storico-religiosi IV, 1, 1980. Il Sabellianesimo del III secolo fa parte delle eresie cosiddette “monarchiane” perché, preoccupate delle possibili deviazioni diteiste del Cristianesimo (accusa che veniva sovente formulata dagli ebrei) tendono a salvaguardare il più rigido monoteismo pur entro lo schema trinitario. Perciò il Figlio si identifica col Padre, che è Lui stesso a soffrire sulla croce (d’onde il nome di

Tutto questo mette ancora meglio in luce il carattere non casuale, al contrario, ben mirato delle citazioni di Ippolito e, a parte le considerazioni più propriamente pertinenti la critica del Koschorke,⁵⁷ rende significativa la presenza di un preciso filone gnostico giudaizzante, quello rappresentato da Ebioniti, Elchasaiti⁵⁸ e Sabelliani. Come vedremo oltre, esistono ancora altri filoni gnostici giudaizzanti nei primi secoli del Cristianesimo, primo tra tutti quello antipaolino che si esprime attraverso la famosa documentazione pseudoclementina.⁵⁹ Questa tradizione gnostica mostra di appartenere al filone apocalittico, caratterizzato da tendenze enkratite come notavamo poc' anzi.

La critica del Koschorke ad Ippolito, pur avendo una propria specificità, mette in luce una logica interna del testo che ha analogie con quella emersa dalla decostruzione operata dal Le Boulluec sul testo di Ireneo, analogie cui val la pena di accennare, tanto più che il Koschorke stesso fa riferimento più volte ad Ireneo nel parlare di Ippolito.

Nella sua esposizione, Ippolito, oltre ad indulgere alla tecnica del centone, ne fa uso per gli stessi fini di Ireneo, cioè per mostrare l'estraneità delle varie sette al Cristianesimo, in particolare qui la loro dipendenza dalla filosofia greca.⁶⁰ In questo, Ippolito, che vuol stabilire precise corrispondenze e genealogie, giunge a conclusioni "critiche" assolutamente artificiose, come il far dipendere l'eresia di Marcione dalla filosofia di Empedocle.⁶¹

La stessa esposizione del sistema valentiniano, che sembrerebbe fornire nuove notizie rispetto ad Ireneo, è per il Koschorke un rimaneggiamento ambiguo delle notizie di Ireneo, adattate alla pseudodimostrazione della dipendenza di Valentino da Pitagora.⁶² Per queste e per molte altre ragioni il Koschorke ritiene di dover giungere a due conclusioni di notevole rilievo: Ippolito non ha una conoscenza diretta del fenomeno gnostico e, contrariamente a Ireneo, non ha neppure motivazioni per combatterlo, anche perché esso non costituiva più un pericolo reale all'inizio del III secolo.⁶³

Ippolito ha in comune con Ireneo anche altri tratti che rendono dubbia e lacunosa l'esposizione delle dottrine gnostiche: innanzitutto l'aspetto polemico-apologetico del trattato che richiama subito alla mente la citata operazione di Giustino, di poco precedente.⁶⁴ Ora però, a crisi superata, molto maggiore è lo spazio dedicato all'esposizione delle dottrine gnostiche,⁶⁵ perché evidentemente altro è lo scopo reale del trattato: colpire l'odiato Callisto, e non più gli Gnostici ormai emarginati, utilizzando la tecnica eresiologica messa a punto da Ireneo.

Questa tecnica che, come sappiamo, include la creazione di un albero genealogico delle eresie, dà luogo in Ippolito ad esiti interessanti al fine di avvalorare i nostri dubbi, ed è per questa ragione che abbiamo voluto seguire con un certo dettaglio l'analisi del Koschorke. L'interesse sta per l'appunto in quei due filoni "gnostici" apparentemente incongruenti, dei quali quello giudaizzante assume qui precise connessioni con il quadro generale, necessarie ad Ippolito per colpire il "Sabelliano" Callisto.

I legami genetici delle eresie si articolano, per Ippolito, a partire dal rapporto tra Giudaismo (delle cui correnti tradizionali egli dà infatti un quadro sommario) e il Cristianesimo. L'uno e l'altro hanno tutto in comune, tranne l'accettazione di Cristo come Figlio di Dio, di quel Dio biblico che è lo stesso per Ebrei e Cristiani. La religione giudaica, in quanto risalente ad Adamo, rappresenta tuttavia una sapienza originaria ben più antica di tutta la sapienza e i miti pagani, siano essi egiziani, caldei o greci (i più tardi).

I Greci sono pervertitori dell'antica legge ebraica,⁶⁶ dall'unica sapienza originaria si passa ad una molteplicità di errori che coinvolge anche il Giudaismo, il quale si divide in numerose sette sulle quali si intrattiene dunque Ippolito. Egli elabora così una rete di sentieri di progressivo allontanamento dalla Verità, sino alla follia degli eretici; l'antica sapienza, partendo dalla Legge veterotestamentaria, passa attraverso l'Egitto e la Grecia assumendo connotati diversi, in quanto legati a culture diverse. Miti orientali e filosofia

Patrispassiani). Altra accezione dottrinale è questa: Dio crea il mondo come Padre, poi si fa conoscere e lo redime come Figlio. Trattasi di un movimento di origine orientale, giudaizzante in quanto preoccupato di salvaguardare il rigido monoteismo veterotestamentario. In questo le tendenze monarchiane operano nello stesso senso di quelle adozioniste che predicano l'umanità di Cristo. Non è chiaro se, tra le varie soluzioni monarchiane, quella sabelliana abbia formulato, anticipando in un certo qual modo posteriori tendenze, la struttura trinitaria in funzione di un'economia della storia, fondata su tre diversi modi successivi di mostrarsi di un unico Dio entro la storia stessa: come Padre, come Figlio e come Spirito Santo. Notizie sui monarchiani a Roma nel periodo in esame si trovano in Tertulliano, *Adversus Praxeam*.

⁵⁷ Al Koschorke preme soprattutto mostrare la scarsa conoscenza della realtà degli Gnostici da parte di Ippolito, il carattere assolutamente artificioso e strumentale delle sue esposizioni e della sua costruzione dell'albero degli eretici, il suo scarso interesse a confutare gruppi ereticali probabilmente già messi al bando, il suo rifarsi in modo ambiguo a cose già note e, finalmente, il vero intento anticallistiano della sua polemica.

⁵⁸ Sugli Elchasaiti cfr. L. Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Cosenza, Marra, 1984; dello stesso, *Elchasaiti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, in *Codex Manichæus Coloniensis*, Atti del Simp. Int. 1984, Cosenza, Marra, 1986.

⁵⁹ Cfr. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, vol. I, *Homilien*, vol. II, *Recognitiones*, G.C.S., Berlin, Akademie, 1953 e 1965. I Vangeli apocrifi giudeo-cristiani sono in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, (3 voll. in 4 tomi, 1965-1981); vol. 1°.

⁶⁰ *Hippolyt's Ketzerbekämpfung*, cit. pp. 6-9 e 25.

⁶¹ *ivi*, pp. 20-21.

⁶² *ivi*, pp. 14-15.

⁶³ *ivi*, p. 73 e p. 68.

⁶⁴ *ivi*, p. 85.

⁶⁵ *ivi*, p. 89.

⁶⁶ *ivi*, p. 80. È interessante che Ippolito esprima un concetto che è lo stesso dell'enkratita Taziano, lo stesso che servirà agli alchimisti per confutare il sapere accademico, lo stesso che servirà a Postel per fondare, nel XVI secolo, il mito celtico e che si inserisce, nella Francia di allora, anche nelle dispute antiaccademiche.

greca concorrono così alla formazione di eresie apparentate agli errori del Giudaismo, dove il rapporto di parentela è riferibile alla comune origine nella primitiva Legge ebraica falsamente interpretata. Soltanto l'ortodossia cristiana, che conserva la Legge ebraica e la porta a perfezione con la fede nel Cristo storico, è nella verità.⁶⁷

Anche se i motivi che spingono Ippolito ad ipotizzare queste genealogie ideologiche -e il Koschorke ad identificarle- conducono altrove rispetto all'interesse dal quale muove la nostra indagine, essi appaiono tuttavia importanti ai nostri fini. Appare infatti evidente che ci deve essere una qualche ragione per la quale dottrine diverse possono apparire ad Ireneo, o essere connesse da Ippolito, come dottrine analoghe; ragione che, non essendo affatto evidente dalla lettura dei testi, doveva considerarsi probabilmente scontata per i contemporanei. Per capire qualcosa dobbiamo quindi risalire al quadro dell'epoca.

Senza la ricostruzione del contesto capire è difficile, anche perché tanto Ippolito quanto Ireneo e tutti gli altri eresiologi, trattano i miti gnostici come equivalenti ereticali dei dogmi cristiani, inserendoli cioè entro una logica razionalista, pervenendo così, non importa se in buona fede, a costruire rapporti inesistenti entro una logica impropria. Soprattutto, essi costruiscono schemi razionali falsi e falsificanti costituendo il quadro di un'apparente follia, caratteristica che mal si adatta a correnti di pensiero diffuse o diffondibili. Se si aggiunge quanto avevamo già osservato,⁶⁸ cioè che le dottrine presentate sembrano galleggiare nel nulla della gratuità, sradicate come sono dal retroterra esistenziale, se ne conclude che tutto il materiale va riesaminato con estrema cautela e in un contesto che vada oltre le argomentazioni prodotte dagli eresiologi.

Per tentar di capire il fenomeno gnostico c'è infine un altro elemento, emergente dal quadro eresiologico, sul quale è opportuno riflettere. Gli Gnostici sembrano apparire dal nulla nel II secolo: è questo il momento delle grandi testimonianze, soprattutto di Ireneo, alle quali si aggiungono quelle di Tertulliano, Ippolito e Clemente, delle quali parleremo per ciò che hanno da offrire in più ai fini della nostra indagine. In realtà, leggendo attentamente la documentazione cristiana, si può osservare che certe correnti dovevano esser presenti e creare dubbi ai fedeli anche nel I secolo: esse tuttavia non costituivano ancora un "caso" con tanto di nome. Sino al II secolo gli "Gnostici" sono sicuramente presenti dentro la Chiesa; a partire dal II non più, a meno di culti segreti entro circoli conventicolari.⁶⁹ Essi comunque non hanno più forza espansiva e non costituiscono più in alcun senso un'alternativa all'ortodossia.

Appare dunque evidente che il II secolo è stato il secolo di una battaglia che in tale circostanza temporale deve essere collocata e compresa. Nell'ambito di questa battaglia un gruppo eterogeneo di "nemici" ritenuti pericolosi viene unificato *in quanto obiettivo da colpire e dunque per motivi pratici*, sotto il nome di "Gnostici". Emarginati, essi diventano gli Gnostici della storia, residuo ormai irriconoscibile di un più problematico Cristianesimo che evolve in Istituzione, scoria precipitata nella discarica del diverso durante la costruzione dell'ortodossia. Una rilettura critica degli eresiologi condotta ora anche alla luce dei testi di Nag Hammadi, potrebbe perciò fornire imprevedibili intuizioni sulla realtà del fenomeno: ed è questo che ci interessa, se vogliamo tentar di scorgere nuove prospettive sotto la crosta di una storia ufficiale tanto consolidata quanto insoddisfacente.⁷⁰

Nell'economia di questo testo, che non è né vuol essere un saggio di storia delle religioni,⁷¹ la cosa è tanto più importante in quanto non si tratta semplicemente di porre in nuova e diversa luce il problema dello Gnosticismo, quanto di rintracciare brandelli di una cultura occidentale usualmente sottaciuta ed emarginata nell'improponibilità degli sconfitti, da parte di una Storia scritta nell'ottica del Razionalismo egemone. Questa cultura viene sì, da qualche tempo, riportata alla luce da parte di una letteratura specializzata, ma in modo episodico e frammentario. Lo Gnosticismo appare così come un capitolo sepolto della Storia delle Religioni; l'alchimia un episodio affascinante nella Storia del Pensiero Scientifico; le eresie medievali messaggi di un'ingenua fede, scomparsa entro mondi lontani esplorati da specialisti della Medievistica o dai Bizantinisti o dagli archeologi del cabbalismo; la teosofia del XVII-XVIII secolo una filosofia secondaria di autodidatti, che può occupare le pagine scarsamente frequentate delle riviste accademiche ma che non può costituire argomento d'interesse per un dibattito attuale.

Il nostro dichiarato intento è viceversa rintracciare quanto di unitario e coerente anima queste manifestazioni, come episodi della lotta tra le infinite ragioni della vita, con i suoi interrogativi irrisolti e dolorosi, e la metafisica di una Ragione ideologica. In quest'ottica lo Gnosticismo diviene il primo e perciò

⁶⁷ *ivi*, pp. 77-85

⁶⁸ *La Gnosi, etc.* cit. p. 53

⁶⁹ Cfr. Maier, cit.

⁷⁰ Riteniamo perciò importante la conclusione del Koschorke (p. 94) relativa al testo di Ippolito: "Insofern verhilft Hipp.s Refutatio -sofern sie kritisch gelesen wird- in vergleichbarer Weise wie die neuen gnostiken Originaltexte zu einem unvoreingenommen Verständnis des gnostischen Christentum".

⁷¹ Se si considera che, sino al recente fenomeno della secolarizzazione, la religione ha fornito le basi ideologiche per la convivenza delle comunità, e che non è esistita quindi forma di autorità permanente esercitabile contro le istituzioni religiose, risulta evidente che l'ideologia di ogni dissenso non ha potuto esprimersi se non nelle forme dell'eresia. Il significato di questi fenomeni va dunque compreso superando gli steccati specialistici tra religione, politica, economia, etc. Del resto, la religione è l'espressione più totalizzante del pensiero, quella che coinvolge l'immenso fardello del non-detto, della vita e dell'esperienza di individui e di generazioni: cultura nel senso più radicato e proprio, storico e antropologico. Infiniti uomini hanno scelto la morte per le proprie convinzioni religiose, ben pochi per le proprie opinioni filosofiche. Come il lettore avrà da tempo compreso, non attribuiamo alcuna "realtà" ad un pensiero staccato dalla vita e dalle passioni; e riteniamo meramente ideologica l'ipotesi di un pensiero "puro" e "disinteressato".

fondamentale⁷² episodio da esplorare per comprendere le ragioni di uno scontro che appare concretamente strutturato nella storia dell'occidente con l'irruzione del messaggio testamentario. Questa irruzione fornisce infatti alle ragioni della vita un potente strumento di lotta ideologica contro la riduzione dell'altro al medesimo, strumento che non cesserà mai di operare nel corso della storia successiva.

L'occasione per un riesame generale della realtà dello Gnosticismo e la speranza di rispondere ai tanti dubbi emergenti alla lettura delle notizie fornite dagli eresiologi fu offerta, come già detto, dalla scoperta di una biblioteca gnostica a Nag Hammadi. Nelle vicinanze di questa cittadina egiziana, e precisamente presso il villaggio di al Qasr, lungo la falesia di Jabal al Tarif, non lontano dal luogo ove nel IV secolo sorgeva un monastero pacomiano, fu rinvenuta una giara sigillata contenente 52 testi, dei quali ben 40 (30 integri e 10 frammentari) del tutto sconosciuti prima. I testi furono pubblicati in *fac-simile* tra il 1972 e il 1984 e, naturalmente, furono anche tradotti in edizione critica con testo a fronte.⁷³

La loro importanza consiste non soltanto nella conoscenza dottrinale diretta che essi consentono, ma anche nella ricostruzione di un contesto alla cui luce leggere in modo nuovo sia le testimonianze di parte avversa,⁷⁴ sia quella letteratura apocrifia che era già nota e che, come testimonia Ireneo,⁷⁵ costituiva il riferimento delle dottrine gnostiche; sia altri importanti testi -come, ad esempio, la *Pistis Sophia*, anch'esso di provenienza egiziana- che per altre vie erano già giunti ad esser conosciuti in precedenza.⁷⁶

Una cosa infatti è certa: gli Gnostici furono altra cosa da come vengono descritti. Un ulteriore esempio di ciò viene da Epifanio,⁷⁷ un eresiologo tardo e prolisso che aveva di mira Origene (come Ippolito, Callisto) e che è l'ultimo a fornire grandi e poco credibili affreschi sulla tarda antichità, con decine e decine di sette libertine o enkratite secondo l'eterno *cliché*. Egli presenta dunque un documento integrale di estremo interesse, che costituisce un saggio non manipolato sul pensiero gnostico. Noto come *Lettera a Flora*, opera del Valentiniano Tolomeo, questo documento è la dignitosa e ragionata argomentazione di uno spirito critico, condotta con intelligenza e razionalità. Come conciliare questo esempio limpido con il quadro ridicolo e cupo della follia gnostica? Qui c'è un Cristiano che vuol vedere a fondo nelle testimonianze tradite della propria religione, non un infiltrato, un corpo estraneo, un'insidia mortale proveniente dal buio dell'alterità. Gli eresiologi spiegano anche questo. Già secondo Ireneo⁷⁸ esistono infatti due livelli di approccio nel proselitismo gnostico: uno razionale e suadente, che attira gli incauti; l'altro limitato a chi è stato sicuramente conquistato, comunica ai nuovi adepti i deliranti segreti della setta. Una tecnica d'iniziazione con tutte le regole, dunque.

Riesce tuttavia difficile credere a questo doppio volto, anche perché, come vedremo, lungi dalle pretese sfrenatezze delle quali non v'è alcuna prova e che sono denunciate secondo un modulo artificialmente ripetitivo, gli Gnostici sembrano aver praticato soprattutto la più rigida continenza, almeno quelli che conosciamo con maggior sicurezza di testimonianze. E poi, come spiegare opere struggenti come *l'Inno della perla*?

Dopo questa premessa che ci è servita per mettere a fuoco tanto l'oggetto dell'indagine quanto le ragioni che spingono all'indagine stessa, ci sembra giunto il momento di iniziare ad esaminare il fenomeno gnostico. Naturalmente non pretendiamo con ciò di esaurire una vicenda che si riverbera in molte direzioni, e che può perciò essere esaminata nell'ottica di varie discipline, prima tra tutte, naturalmente, la storia delle religioni. Ciò che noi ci proponiamo di individuare e di porre in evidenza nello Gnosticismo, sono le strutture di un pensiero che, in luogo di porsi come processo di astrazione, si radica nell'urgenza dei problemi posti dall'esperienza esistenziale. Ci proponiamo cioè di accertare se e come questo pensiero rappresenti un'alternativa al Razionalismo; se sia tale di fatto o soltanto nelle intenzioni, se cioè sia coerente a se stesso sino in fondo o si impantani in una propria subalternità; perché perda la propria battaglia e se la perda davvero; quali problemi restino infine irrisolti al passar della temperie.

Quest'ultimo punto è importante, perché i problemi irrisolti son destinati a riproporsi; in tal caso è bene esaminare a fondo le strutture del pensiero gnostico per raffrontarlo ad altre forme di pensiero che sorgeranno in seguito, animate dallo stesso spirito critico, dalle stessa attenzione al dato esistenziale, destinate a ripetuti insuccessi e ripetute resurrezioni.

⁷² "Fondamentale" nel senso di "fondante", "che fonda". Esso infatti non soltanto provoca il primo scontro con le istituzioni, nei cui confronti appare come elemento di disgregazione. Oltre a ciò, deve anche tenersi in considerazione il fatto che nello Gnosticismo si individuano, per la prima volta nella nostra storia, i nodi di una dialettica "metastorica" che tornano sempre simili nell'arco dei seguenti secoli, al punto che si sono più volte ipotizzati legami storici (a volte documentabili, a volte improbabili o fantasiosi) tra le varie emergenze del "simile".

⁷³ Nella collana dei *Nag Hammadi Studies*, Leiden, E.J. Brill, vv.aa. Per la storia del ritrovamento dei testi cfr. J.M. Robinson, *From Cliff to Cairo*, Coll. Int. sur les textes de N.H., Quebec 1978, ed. par B. Barc, ivi, Les Presses de l'Un. Laval - Louvain, Peeters, 1981.

⁷⁴ Tra le importanti testimonianze che non abbiamo citato, ricordiamo quelle di Clemente e di Origene relative alla dottrina valentiniana di Teodoto e di Eracleone. Citeremo di volta in volta ciò che può afferire al nostro percorso, che muove essenzialmente da Ireneo e Ippolito perché in essi si può analizzare la tecnica di "costruzione" della categoria degli Gnostici.

⁷⁵ *Adv. Hæreses*, I, 20, 1.

⁷⁶ Sin dal XVIII secolo, grazie a due codici rinvenuti in Egitto, erano noti, oltre la *Pistis Sophia*, anche altri importanti testi: i cosiddetti *Libri di Jeu*, le *Odi di Salomone* (un testo giudaizzante) e un altro testo senza titolo. A questi si deve aggiungere, tra quelli di maggior importanza, gli *Atti di Tommaso*, pubblicato nel XIX secolo, che contiene il celebre *Inno della Perla*, capolavoro poetico della letteratura gnostica che esprime in modo struggente la nostalgia per una patria ideale lontana e l'estraneità a questo mondo. Il Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Un. Press, 1965, ha notato come l'atteggiamento di distacco dal mondo -di ostilità o, quanto meno, di estraneità- sia un tratto della cultura tanto pagana quanto cristiana a partire dalla metà del II secolo.

⁷⁷ Epifanio, vissuto nel IV secolo quando lo Gnosticismo è ormai vicenda di gruppuscoli emarginati, elenca nel suo *Panarion* ben 60 eresie, da far risalire come usuale alla filosofia greca, tra le quali quella degli "Gnostici", divisi in varie sette dedite, secondo lui, a pratiche sfrenate.

⁷⁸ *Adv. Hær.* Proemium, 1.

Divideremo perciò la trattazione che stiamo per affrontare in due parti. Nella prima esamineremo le dottrine gnostiche attraverso la documentazione diretta e indiretta, con lo sguardo non prioritariamente rivolto alla controversia religiosa e agli aspetti teologici, aspetti che saranno contenuti nell'indispensabile. Le dottrine saranno più che altro esposte nei comuni tratti salienti per metterne in luce le comuni strutture, e più precisamente quelle del mito teo-cosmo-antropogonico. Queste strutture hanno in sé una propria logica, indipendentemente dal problema esistenziale cui danno risposta.

È noto, come ricordano anche i primi eresiologi, che la dottrina gnostica si propone di dare una risposta al problema del male e ad un angoscioso bisogno di salvezza individuale; c'è tuttavia nelle strutture di questo pensiero, qualcosa di più generale che va al di là delle puntuali formulazioni. Anche questo tenteremo di cogliere, perché ci interessa individuare in quelle dottrine una modalità del rapporto tra l'individuo e il cosmo che indica sentieri diversi da quelli percorsi dalla metafisica dell'Occidente.

Nella seconda parte tenteremo perciò di comprendere la situazione storico-sociale nel cui ambito origina il pensiero gnostico, al fine di afferrare, per quanto possibile, il *sensu* di esso.

Questa impostazione tende a dare al fenomeno un volto -uno solo dei tanti possibili, è vero, ma a nostro avviso il più importante, perché lo si può riconoscere nei secoli sotto nuove maschere- in grado di illuminare il proseguimento dell'indagine e mostrare così il lunghissimo percorso attraverso il quale lontane battaglie si ritrovano alla radice di problemi attuali.