

Capitolo secondo - Le dottrine degli Gnostici

L'errore maggiore che si potrebbe commettere tentando di comprendere le dottrine degli Gnostici, consiste nel tentativo di ingabbiarle entro schemi razionali; esse apparirebbero allora come un coacervo di ipotesi incoerenti e sovente incomprensibili.¹ Siamo infatti in presenza di un ambiguo contesto mitico, ove comprendere significa accettarne l'ambiguità e la contraddittorietà, onde cogliere la trama variegata di un'esperienza trasformata in affabulazione della condizione umana. Va detto subito inoltre, che il mito gnostico ha un contenuto simbolico non sempre evidente, per ragioni riferibili al contesto intellettuale nel quale gli stessi Gnostici calano il loro mito.

Questo infatti non allude a problemi radicali dell'uomo quali la vita e la morte, la vita nella sua biologicità, il mistero della natura, la percezione del Sacro e simili; piuttosto esso è correttamente ubicabile soltanto a patto di connetterlo ai problemi di un individuo entro una società complessa. Ciò significa che le realtà cui esso tenta di conferire senso, costituiscono una sofisticata problematica individuabile soltanto entro l'astrazione di schemi intellettuali. Qui il problema non è quello del rapporto tra l'uomo e il mondo in generale, ma quello del rapporto tra l'uomo e il mondo così come questo può apparire dall'interno di una società organizzata, attraversata da ideologie e da lotte; una società inscindibile dalle strutture di potere senza le quali essa non sarebbe neppure ipotizzabile. Qui dunque il problema è costituito dal rapporto tra l'uomo e il mondo creato dagli uomini.

Dare un'articolazione mitica a tali aspetti dell'esperienza umana implica due conseguenze che tendono ad incrostare, appesantendola, la struttura mitica stessa. Si assiste ad un'enorme complicazione degli schemi che appare, alla lettura, come una sovrastruttura estranea alla natura propria del mito stesso, che subisce una esasperata razionalizzazione entro categorie concettuali. Tipica del mito gnostico è infatti la continua personificazione di astrazioni concettuali che divengono esse i personaggi della narrazione mitica. Questi personaggi che sono Eoni o Potenze, emanazioni del Primo Principio ineffabile o creature che fuoriescono l'una dall'altra in una generazione puramente immateriale, hanno nomi di vizi, virtù, sentimenti, passioni, che nel loro complesso tendono a stabilire la carta topografica dell'animo umano. Questo è dunque parcellizzato in astrazioni concettuali che si muovono come personaggi su un palcoscenico, mettendo in scena il dramma cosmico.

A tutto questo si aggiunga che l'individualismo esegetico degli Gnostici polverizza il nucleo mitico in infinite possibili varianti, ciascuna con prolissità di dettagli non sempre giustificabili sulla base del testo; ovvero ripropone in contesti diversi personaggi dallo stesso nome.

Abbiamo premesso tutto ciò perché lo scopo che andiamo perseguendo non è quello di esporre l'analisi dettagliata dei testi, ma più concisamente quello di estrarre da tale analisi la struttura del mito gnostico, da intendersi come fondazione di un'esperienza del mondo; ciò fatto tenteremo di comprendere tale esperienza in rapporto alla situazione storica. In questo ambito, il problema fondamentale degli Gnostici al quale il pensiero classico non poteva dare risposta, era quello della realtà del male nell'esperienza quotidiana, storica, terrena; cioè la sua ineludibile *concretezza* sul piano cosmico.

Un presupposto fondamentale del pensiero gnostico è che tutto ciò che accade in terra ha il proprio modello altrove, onde le vicende della storia possono scandirsi come rappresentazione di un dramma celeste.² Poiché le cose, in terra, non vanno troppo bene, è dunque da immaginarsi che qualche "errore" o "colpa" debba aver inceppato il processo creativo del perfettissimo e ineffabile ente supremo dal quale tutto origina. Vediamo dunque come si sviluppa questo processo creativo.

Al vertice del processo teogonico e cosmogonico gnostico è una figura assolutamente ineffabile (come l'Uno neoplatonico) che può assumere vari nomi. Nell'*Apocrifo di Giovanni* all'inizio v'era l'essere supremo, la monade, caratterizzata nei termini della teologia negativa: di esso si può soltanto dire ciò che non è, essendo assolutamente incircoscivibile nell'ambito del pensiero.³ Nel trattato *Ipostasi degli Arconti* v'è un Padre la cui volontà è compiuta da una "Incorruttibilità" che si specchia nelle acque tenebrose della materia

¹ Nota U. Moraldi, introducendo il *Trattato tripartito ne I testi gnostici*, Torino, U.T.E.T., 1982, p. 199: "l'impressione di incoerenza che si prova davanti a loro (*scil. i testi gnostici*) deriva dalla nostra volontà di comprenderli partendo da uno schema razionale" e, più avanti, introducendo il *Vangelo degli Egiziani* (ivi, p. 269) nega che il pensiero gnostico possa considerarsi una "degenerazione del pensiero filosofico in mitologia e magia", e afferma che esso costituisce "un metodo di espressione che ha una sua logica, una sua struttura, una sua dottrina; ha il suo ambiente intellettuale che a noi, abituati al cosiddetto periodo classico della filosofia greca può certo apparire stravagante, e tuttavia ebbe il suo ambiente vitale; se a ragionamenti e sillogismi preferisce l'espressione con miti, non per questo è inferiore al metodo che consideriamo 'logico', 'razionale'."

² Presupposto assolutamente scontato per un pensiero che considera il mondo materiale un nulla rispetto alla realtà del mondo divino. È opportuno tuttavia tener presente -perché il problema tornerà ancora - che il concetto di nullità della materia è, come quello della creazione dal nulla, assai ambiguo. Il Nulla può infatti identificarsi con il Chaos, perché la materia non ancora formata dall'intervento divino -e la forma appartiene al mondo divino- è di fatto un nulla. La concezione gnostica del mondo materiale è perciò in accordo con il tradizionale disprezzo greco per la materia; quanto ai testi gnostici essi identificano frequentemente il Nulla con una indefinita entità caotica generata nel corso del processo cosmogonico da un "errore", ovvero preesistente in qualche modo non chiaro. In altre parole, uscire dal nulla e tornare nel nulla equivale ad uscire e rientrare nello stato caotico, indifferenziato: questa è la sorte del mondo materiale che non ha quindi, come nel pensiero testamentario, la dignità di una manifestazione visibile del divino.

³ *Ap. John*, 2-3, in Robinson, cit.

per congiungerle alla luce; le tenebre sono dominate dagli Arconti che non sono in grado di comprendere la potenza del "Padre della totalità".⁴ Il trattato *Sulle origini del mondo* che è da considerarsi in connessione con la *Ipostasi degli Arconti*, precisa in apertura che il Chaos non è originario; all'inizio era la luce, attorno alla quale era "l'ombra" o le "tenebre" dalle quali apparve il loro dominatore; nel Chaos era la materia.⁵ Secondo i due trattati paralleli detti *Eugnosto il beato* e *La Sophia di Gesù Cristo* vi è all'inizio un "Padre dell'Universo" totalmente ineffabile, la cui forma è assolutamente estranea alla nostra mente.⁶ Il *Trattato tripartito* si apre con un'ampia esposizione sul Padre ineffabile che è all'origine di tutto⁷ e che procrea da se stesso il Figlio. Il *Vangelo degli Egiziani* è meno chiaro al riguardo; sembra che il Padre ineffabile, prima di emanare eoni, riveli, come sua propria struttura, un triplice aspetto di Padre, Madre e Figlio.⁸ Il nome della Madre, Barbelo, è una costante di molti testi gnostici; essa è protagonista, come Protennoia o Primo Pensiero del Padre, del testo detto *Protennoia triforme*.⁹ La triade Padre, Madre (Barbelo) Figlio, torna ne *Le tre stele di Seth*, questa volta però in ordine sicuramente gerarchico.¹⁰ A questo schema fa eccezione *La Parafrasi di Shem*, testo singolare per molti versi, che pone all'origine tre principi: la Luce, lo Spirito, le Tenebre, le quali ultime chiudono tuttavia al proprio interno un principio intelligente, la Mente.¹¹

Dunque, all'inizio di ogni processo creativo che in questi testi assume un aspetto genericamente emanatista, vi è un principio ineffabile e inattuabile: la struttura di pensiero sottintesa da queste teogonie è tipicamente neoplatonica. Vediamo ora come si sviluppa la cosmogonia gnostica, che trova le proprie radici in un processo teogonico di differenziazione dell'Ineffabile. Questo processo è fondamentale nello Gnosticismo, perché a causa di un "errore" o di una "colpa" intervenuti nel corso di esso, la teogonia si trasforma in cosmogonia e in antropogonia, *trasferendo nel mondo storico il processo del divenire divino, che passerà dunque ora attraverso vicende umane divenute eco di un dramma celeste*. Teniamo ben presente questo punto, perché qui vi è un nucleo irriducibile del pensiero gnostico, destinato ad una lunghissima strada nella storia.

Il Dio gnostico è dunque un Dio che *diviene*; egli non resta chiuso nella propria assolutezza, ma si manifesta, personificando sotto forma di eoni ciò che da sempre è in lui. Qui occorre far bene attenzione alla vera natura di un processo che non è ancora un processo creativo tale da stabilire un rapporto Dio/mondo: il mondo è infatti un luogo malvagio che non era programmato all'inizio. Il Dio gnostico vorrebbe infatti trarre da sé un mondo di assoluta perfezione che, nella tradizione di un pensiero che disprezza la materia, non può che essere un mondo puramente spirituale. Questo mondo viene detto dagli Gnostici "Plèroma", cioè: pienezza, con evidente riferimento alla sua perfezione chiusa in sé; da quel mondo anche lo Gnostico proviene ed a quel mondo intende tornare.¹² Il mondo che si inizia a creare è dunque il mondo invisibile delle qualità divine; come tale esso si presenta differenziato all'interno. La differenziazione che più colpisce riguarda il sesso degli eoni.

Il Primo Principio Ineffabile (Padre, Abisso, Silenzio, quale che ne sia il nome prescelto) è infatti androgino: l'unità include necessariamente gli opposti, e quindi anche i due sessi che rappresentano la prima radicale forma di dualità nel mondo manifesto. Nel corso delle emanazioni tale androginità deve dunque scindersi nei due sessi, che tuttavia, per mantenere l'armonia, debbono essere perfettamente bilanciati. Quando avviene la divisione, gli eoni si manifestano perciò in coppie maschio/femmina che debbono restare inscindibili tra loro. Si noti il valore simbolico di tutto ciò: il passaggio dall'ineffabile unità ad un mondo razionalmente circoscrivibile avviene necessariamente attraverso la manifestazione del "tutto" in coppie di opposti, perché la razionalizzazione implica la contrapposizione; la ragione opera infatti distinguendo.

Si rifletta inoltre sul fatto che la differenziazione maschio/femmina è quella fondamentale per un pensiero che fa riferimento all'esperienza: la vedremo in seguito tornare nel linguaggio simbolico dell'alchimia assieme al tema dell'Androgino; in alchimia, come nella Gnosi, la metafora e il simbolismo sessuale rappresentano un soggetto abituale,¹³ per questa ragione nello Gnosticismo vedremo un largo uso della simbologia sessuale per significare il ritorno dell'anima a Dio o il raggiungimento, da parte dello Gnostico, del proprio Sé.¹⁴

La formazione del Plèroma ha dunque inizio con un atto del Primo Principio la cui ragione non vien mai detta, onde sembra risiedere nella sua stessa natura l'includere la molteplicità della manifestazione come

⁴ *Hyp. Arch.*, 86-88, ivi.

⁵ *Orig. of the World*, 97-99, ivi.

⁶ *Eugn.*, 72-73; *Sophia* 94-95, ivi.

⁷ *Trip. Tract.*, 51-55, ivi.

⁸ *Gosp. Egypt.*, 40, 12-41, 13, ivi. Il nome della Madre è Barbelon, un nome che torna più volte in vari testi, più usualmente come Barbelo ma anche come Barballo. Il nome è citato già da Ireneo. Secondo G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in *Gnosticismo et monde hellénistique*, Actes du Coll. de Luovain la Neuve ed. par J. Ries, Y. Jannsens, J.M. Sevrin, ivi, 1982, il nome deriva forse dall'aramaico Bulbâlâ, cioè Chaos.

⁹ *Trim. Prot.*, 38, 9, in Robinson, cit.

¹⁰ *The three Steles of Seth*, 118, 27-30; 121, 17-123, 5; 124, 17-34, ivi.

¹¹ *Par. Shem*, ivi, *passim*.

¹² È evidente qui una marcata somiglianza con la religiosità orfica, ripetutamente sottolineata da U. Bianchi; cfr. *L'Orphisme a existé*, in *Melanges d'hist. des Rel. offerts à H.C. Puech*, Paris, P.U.F., 1974; *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in *New Testament and Gnosis, Essays in Honour of R. McL Wilson*, Edimburgh, T&T Clark, 1983.

¹³ L'androginità è una costante del pensiero mitico: cfr. M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 435 sgg.

¹⁴ L'uso del termine junghiano è comune. Come noto Jung è stato un grande studioso dello Gnosticismo, nel quale intravide una straordinaria metafora dei processi psichici. Egli ha inoltre fortemente influenzato uno dei maggiori studiosi dello Gnosticismo, G. Quispel, che si avvale sovente delle scoperte junghiane per la lettura dei testi gnostici.

altro volto dell'ineffabilità dell'Uno; in questa fase dunque il "divenire" appare più un processo logico che non un fenomeno temporale.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*¹⁵ l'Ineffabile guarda in se stesso e nella propria luce, che è fonte della "acqua di vita": vede la propria immagine in quell'acqua luminosa e genera da sé Barbelo, la Madre-Padre del tutto; dopo di lei genera quattro eoni androgini. Egli guarda Barbelo che ne resta incinta: nasce il Figlio unico, che il Padre rende perfetto. Segue una complessa genealogia di eoni e di luci, tra i quali Adamas, l'archetipo perfetto dell'uomo, sinché il Plèroma viene completato con l'ultimo eone, Sophia. Di questa vien detto che è femminile, non androgina, e che perciò ha un compagno; chi egli sia non è detto, ma è verosimilmente Adamas.¹⁶ Su di lei torneremo perché è il personaggio-cardine del dramma gnostico.

Il trattato *Sulle origini del mondo* lascia sottinteso il processo generativo del mondo stesso, ma attribuisce all'ultimo eone il nome di Pistis; anche lei vivrà lo stesso dramma della Sophia citata. In *Eugnosto il beato* e nella *Sophia di Gesù Cristo*, l'Ineffabile si specchia in se stesso e vede la propria immagine, che è eguale a lui ma non ha eguale potere; accanto ad essa ne appaiono moltissime altre che formano con lui la stirpe "sopra la quale nessuno regna". Questa immagine mitica è di grande interesse se la si considera in una struttura di pensiero neoplatonica: essa sta a significare che l'Uno ineffabile può essere percepito soltanto nei suoi infiniti riflessi, nessuno dei quali è lui, perché l'Ineffabile non può esaurirsi in nessuna delle infinite forme percepibili.

I testi arrestano a questo livello questo processo teogonico, e ne propongono subito dopo un altro: il Padre ineffabile autogenito si manifesta come uomo immortale e androgino. La sua androginità si rivela in un aspetto e un nome maschile, e in un aspetto e un nome femminile. Dall'accordo del maschile col femminile nasce un analogo androgino-coppia, il cui maschile è Adamo-occhio della luce; una generazione simile dà origine a un nuovo androgino-coppia il cui aspetto maschile è il Salvatore, e il cui aspetto femminile è la Pistis-Sophia. Da lei inizia il dramma cosmico degli Gnostici.

Anche nel *Vangelo degli Egiziani* appare, tra le entità del Plèroma, un Adamas-occhio della luce, il cui figlio, Seth, sarà il capostipite dell'umanità perfetta, rappresentata dagli abitanti di Sodoma e Gomorra.¹⁷

Nel *Trattato tripartito*,¹⁸ oltre al Padre e al Figlio esiste sin dall'inizio la Chiesa -intesa nel suo archetipo eterno- frutto del loro reciproco amore. Il Padre è una sorgente che non si impoverisce per il suo flusso¹⁹ e perciò genera da sé gli eoni, da sempre preesistenti in lui come ipostasi delle sue proprietà, e li dispone in ordine gerarchico. Essi tendono verso di lui, lo amano, ed egli li illumina. Il più giovane di essi, Logos, sarà colui che scatenerà il dramma terreno che negli altri testi ha origine in Sophia.

Lo schema teo-cosmogonico gnostico non sempre è presente per intero nei testi; tuttavia, quando ciò accade, vi si possono trovare riferimenti che lasciano intendere i precedenti celesti come un ovvio sottinteso, anche perché senza questi sottintesi il contesto non sarebbe neppure chiaro. Con l'eccezione di *La Parafrasi di Shem* che offre uno schema diverso (ma pur sempre convergente sul piano funzionale) si può affermare che il dramma gnostico si configura dunque come un "Prologo in cielo", che vede l'Ineffabile manifestarsi in un mondo invisibile "squadrando" nei propri attributi; gli eoni così generati hanno tuttavia una propria autonoma personalità, un "libero arbitrio", dal quale nasce la colpa o l'errore il cui esito finale è la comparsa del mondo materiale. Quest'ultimo aspetto non sempre è messo in evidenza con chiarezza; a volte sembra preesistere un Chaos ilico, che tuttavia diviene il mondo materiale della storia, questo mondo, soltanto a seguito dell'errore di un eone. Sempre a causa di questo errore deve essere decisa la creazione dell'uomo, che ha il compito di riparare alle conseguenze e ristabilire l'armonia iniziale.

L'errore, o la colpa, consiste in un atto di arroganza, o, quantomeno, in una sventatezza dell'ultimo eone: abitualmente si tratta di Sophia (o di Pistis), salvo nel caso del *Trattato tripartito*, dove il ruolo del trasgressore viene assunto da Logos.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* (uno dei punti di riferimento principali, perché è il più esplicito nell'esposizione completa del mito) Sophia pretende di generare da sola come il Padre, ciò che ella non può perché non è, come lui, androgina, e deve perciò generare soltanto in armonia con il proprio compagno, con il quale è stata costituita in *syzygie*, cioè in coppia inscindibile.²⁰

"Generare" nel mondo incorporeo del Plèroma significa dar origine ad una immagine ad opera del proprio pensiero. Il suo potere consentì a Sophia di riuscire nell'intento anche senza l'approvazione del suo compagno: ciò cui ella diede origine fu però naturalmente una creatura imperfetta, che ella allontanò dandole il nome di Jaldabaoth. Lontano dal mondo luminoso del Plèroma, Jaldabaoth proseguì l'opera di emanazione,

¹⁵ Cit. 4, 19 sgg.

¹⁶ L'ipotesi è stata formulata da Jannsens; cfr. Moraldi, cit. p. 136 in nota. Ricordiamo quanto detto: gli eoni sono androgini oppure rigidamente serati in coppie maschio/femmina.

¹⁷ La valutazione positiva di Sodoma e Gomorra, che appare anche nella *Parafrasi di Shem*, un testo giudaizzante come il *Vangelo degli Egiziani*, non deve meravigliare. In tutto lo Gnosticismo la figura del Dio creatore, il Dio geloso della Bibbia che si proclama unico Dio, è vista come quella di un mentitore; questo vale anche per quell'area di ambiente giudaico che si sviluppò in atteggiamento di rifiuto verso la Legge, e, nell'accettare il racconto biblico, ne dava un'esegesi esoterica. Vedi al riguardo l'efficace sintesi di R. van den Broek, cit., pp. 56-61; cfr. inoltre *La Gnosi, etc.*, cit. p. 114, e l'articolo di A.F. Segal sugli sviluppi di uno Gnosticismo giudaico: *Ruler of this World: Attitudes about Mediation Figures and the Importance of Sociology for Self-definition*, in *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

¹⁸ cit., 57, 35 sgg.

¹⁹ *ivi*, 60, 13.

²⁰ *Ap. John*, cit. 9, 25 sgg.

creando le gerarchie degli Arconti che reggono il mondo delle tenebre; egli se ne proclama Dio con le parole di Yahwè nella Bibbia, nulla conoscendo del mondo di luce che lo sovrasta.

Alla vista di tutto ciò Sophia si pente, piange, viene soccorsa dalla bontà del Padre ma non ancora riammessa nel proprio luogo celeste. Scende su di lei la luce del Plèroma, che si riflette in forma d'uomo nelle acque che sovrastano la materia. Si noti come il mito gnostico ripeta qui, nel contesto di una più complessa vicenda, il mito fondamentale del *Pimandro*: l'immagine dell'Anthropos divino si riflette sulle acque della materia. La vicenda della nascita dell'uomo materiale sarà però del tutto diversa. Il mito gnostico dovrà infatti giustificare non tanto una situazione decaduta, quanto altri aspetti che sono fondamentali per comprendere come dietro lo Gnosticismo vi sia ben altro che una speculazione astrattamente "filosofica" sulla condizione umana. Questo mito infatti vuol render conto non soltanto dell'esistenza di una precisa volontà malvagia operante nel mondo, ma anche di una radicale diversità ontologica tra gli uomini stessi, una parte soltanto dei quali può ritenere la propria natura ingiustamente conculcata. Si intravede dunque in modo chiaro la denuncia di un disagio sociale, trattandosi della denuncia di precisi gruppi relativa alla *propria* situazione.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* la materia sembra una realtà coeterna al mondo della luce, ma così non è nella *Ipostasi degli Arconti* che, pur nella frammentarietà dell'esposizione cosmogonica, chiarisce questo punto. Afferma infatti il testo²¹ che Sophia detta Pistis (i due nomi si sovrappongono o si disgiungono nei vari testi gnostici) volle creare senza aiuto del compagno; essa crea un mondo di eoni ad imitazione di quello celeste, ma tra i due vi è un velo divisorio che crea ombra sul mondo inferiore, e quest'ombra fa sì che la creazione di Sophia prenda la dimensione materiale, divenendo un aborto. Il tema susseguente della creazione dell'uomo, qui esposto precedentemente nel testo,²² sviluppa anche in questo caso il mito della luce che si riflette dall'alto sulle acque, facendo innamorare di sé le potenze malvage.

La *Ipostasi degli Arconti* afferma inoltre in chiaro l'ontogenesi presente in tutti i miti gnostici, che i testi hanno in comune con la concezione neoplatonica del mondo: il mondo manifesto non è che la ripetizione materiale di un modello immateriale;²³ i due mondi sono dunque strettamente connessi sia sul piano formale che su quello "storico", e l'uomo non è altro che l'interprete di una rappresentazione che fu scritta nei cieli *ab initio*.

La lunga narrazione di *Sulle origini del mondo*,²⁴ ripetendo lo stesso mito apporta qualche ulteriore dettaglio per comprendere la genesi del mondo materiale. Pistis, l'ultimo eone, emette una propria immagine della Sophia (qui c'è dunque uno sdoppiamento delle due figure) la quale vuol creare da sé un mondo a somiglianza di quello celeste. I due mondi sono separati come nella *Ipostasi degli Arconti*, ma in più si dice che nel processo emanativo, che ha luogo nel mondo tenebroso degli eoni malvagi, si genera una gran quantità di sostanza acquosa. Da questo embrione di materia sorge Jaldabaoth ad opera di Pistis che, preoccupata da quanto aveva causato, tenta di dar forma al Chaos. Il processo antropogonico che seguirà più tardi è, in questo testo, molto complesso; tuttavia, complessità a parte, lo schema che vi si ripete è sempre quello dell'imitazione, in basso, di un'immagine luminosa che proviene dall'alto.

La *Sophia di Gesù Cristo* narra che l'eone Sophia volle creare senza consenso del compagno; il Padre interpone tra i due mondi il solito sipario; dall'alto cade però una goccia di luce nelle creature plasmate da Jaldabaoth. Perché ciò accada, non è chiaro; tuttavia si pone ora il problema della redenzione di questa luce "esiliata" dal proprio mondo.

Nel *Trattato Tripartito*,²⁵ la crisi del Plèroma è scatenata, come abbiamo detto, da Logos, che sostituisce Sophia come ultimo degli eoni. Egli tende prematuramente verso il Padre turbando l'ordine, che viene ristabilito da Horos, "limite": dall'arroganza di Logos e dal suo pentimento nascono due diversi ordini di emanazioni, che non appartengono al Plèroma. La ragione di un triplice ordine -uno celeste, uno tenebroso e uno intermedio che nasce dal pentimento- è da considerarsi strumentale al rapporto degli Gnostici con l'ortodossia cristiana, come vedremo oltre esaminando il tema antropogonico. Qui c'interessa notare che la figura del malvagio Jaldabaoth, creatore e Dio di un mondo di tenebre, è sostituita con quella di un Demiurgo appartenente al mondo intermedio (detto "psichico", mentre il mondo superiore è "pneumatico" e quello inferiore, "ilico", con ciò ricalcando la tripartizione platonica di spirito, anima e materia). Il Demiurgo opera alle dipendenze di Logos, che deve riportare ordine in ciò che egli stesso ha suscitato.

Il dramma celeste degli eoni viene soltanto accennato nella *Lettera di Pietro a Filippo*²⁶ ed esplicitamente ricordato (ma nulla di più) nella *Esposizione valentiniana* sull'Unzione, il Battesimo e l'Eucarestia;²⁷ e nella *Protettoia triforme*.²⁸

Abbiamo già accennato alla singolarità della *Parafrasi di Shem*, che presenta un mito diverso anche se il tema soteriologico resta lo stesso: v'è, nelle tenebre, una scintilla di luce da reintegrare nel suo contesto

²¹ cit., 94, 6 sgg.

²² *ivi*, 87, 12 sgg.

²³ *ivi*, 87, 11-12.

²⁴ cit. 98, 11 sgg. Il trattato, che termina con una Apocalisse, è un'importante esposizione del pensiero gnostico per la sua voluta chiarezza, che contrasta con il carattere enigmatico di altri testi.

²⁵ cit., 75, 18 sgg.

²⁶ In Robinson, cit.

²⁷ *ivi*, *A Valentinian Exposition*, etc., 35, 10 sgg.

²⁸ *ivi*, *Trimorphic Protettoia*, 39, 20 sgg.

iniziale. Aggiungiamo che anche qui torna un tema anti giudaico del *Vangelo degli Egiziani*: i Sodomiti sono i testimoni del mondo della luce, e la loro città fu ingiustamente distrutta dai malvagi.²⁹

Gli altri testi di Nag Hammadi non forniscono particolari insegnamenti sul mito teo-cosmogonico, che tuttavia è chiaramente disegnato dalle testimonianze citate: il manifestarsi, nel mondo immateriale, dello spirito del Padre ineffabile, libera energie che si rivelano indocili all'ordine dell'astratta perfezione razionale; accade qualcosa d'imprevisto che origina un mondo oscuro, anch'esso immateriale, nel cui seno però si sviluppa anche, per la prima volta, la materia, la *hyle* indistinta. Quest'ultimo particolare è in genere sorvolato o descritto confusamente; sicché si ha l'impressione a volte che la *hyle* sia coeterna in un lontano mondo tenebroso, ove comunque essa è inattiva, priva com'è di un principio formale in grado di organizzarla.

La continuità che si stabilisce tra il mondo del Plèroma e il mondo ad esso estraneo generato dall'errore (o dalla colpa) di un eone, ha per conseguenza che i due mondi non possano considerarsi perfettamente divisi. La "caduta" di un eone o delle sue creature fuori dal Plèroma, fa sì che una parte del mondo di luce rimanga inclusa nel mondo delle tenebre. A ciò si deve porre rimedio con un processo di "reintegrazione" del quale sarà protagonista l'uomo, che viene creato precisamente a tale scopo. Soltanto quando la reintegrazione sarà totale il mondo delle tenebre, privo ormai di ogni luce, scomparirà per sempre.

Il Bene e il Male, benché rigorosamente distinti in linea di principio secondo la tradizione razionalista, appaiono quindi di fatto confusi tra loro e non facilmente districabili, così come si presentano nell'esperienza. La loro effettiva separazione, *anche sul piano storico*, appare dunque costituire la grande utopia della reintegrazione gnostica, che vedremo tornare nelle istanze cabbalistiche e teosofiche di secoli successivi ed anche recenti. Una costante, questo bisogno di "veder chiaro", che dovrebbe lasciar riflettere sulle ragioni sociali dello Gnosticismo come di altri sistemi successivi. Si tratta, a nostro avviso, di un atteggiamento che rivela un radicale bisogno di "giustizia" a correzione di un mondo minacciosamente incomprensibile.³⁰

Un altro aspetto dello Gnosticismo che si può sottolineare sin d'ora, è una mancanza di consequenzialità che potrebbe sorprendere se non si riflettesse sulla pregiudiziale razionalista presente in esso, cui abbiamo appena accennato. In effetti, una volta posto nei termini riportati il mito dell'origine del male (e del mondo materiale come suo regno) l'unica deduzione consequenziale che se ne potrebbe trarre, è quella di vedere nello stesso Padre ineffabile la sua vera origine, perché le sue stesse emanazioni si rivelano "difettose" e perciò capaci di originare aspetti oscuri del mondo archetipico. Tanta consequenzialità è tuttavia assente, e occorreranno lunghi secoli prima che il pensiero teosofico arrivi a concepire il divenire divino come un processo di autopurificazione che si sviluppa a partire da un fondamento di tenebra. Per gli Gnostici, il cui pensiero resta pur sempre subalterno al razionalismo classico, il Primo Principio Ineffabile resta pur sempre un Sommo Bene, e il Male, miticamente fondato, resta pur sempre un corpo estraneo rispetto a ciò che è sommamente reale.

Nel mito di Sophia, l'eone che sbaglia per arroganza e che si contamina col mondo delle tenebre e della materia, che si pente, che dovrà peregrinare a lungo fuori del Plèroma prima di esservi riammesso, è tuttavia già descritta con sottile simbolismo la condizione dell'anima umana, con le sue tentazioni, i suoi errori, le sue sofferenze, il suo incerto cammino di redenzione. In questo gli Gnostici si rivelano grandi psicologi, e si comprende bene l'interesse che ebbe per loro Jung. La già ricordata *Pistis Sophia*³¹ è un lungo testo interamente intessuto sulle sofferenze romanzate dell'eone che, nella sua posizione al limite tra lo spirituale e il materiale, tra il bene e il male, incarna l'avventura propria dell'anima.

Veniamo ora all'antropogonia gnostica, che riveste un duplice interesse. Essa è infatti funzionale sia al ruolo che deve necessariamente rivestire l'uomo nel processo di reintegrazione, entrato a far parte del divenire divino; sia alla distinzione dell'umanità in due tipologie (tre, secondo alcune dottrine) ricalcate sulla scorta della divisione tra bene e male. Gli Gnostici infatti, come vedremo, sono degli Eletti, dei Predestinati, i soli che potranno entrare, o meglio, rientrare, nel mondo divino del quale fan parte già da sempre.

Nella sua rilevante ricerca sulla polemica degli Gnostici con la Chiesa, il Koschorke³² ha mostrato che il punto cruciale di contrasto tra i Cristiani Gnostici e la Grande Chiesa, è costituito dall'esigenza gnostica di una comprensione più profonda della mera accettazione della lettera tradita, perciò l'antropogonia dei loro testi è funzionale a stabilire la fattuale esistenza di una categoria di uomini -gli Gnostici per l'appunto- in grado di comprendere il significato profondo della narrazione testamentaria.³³

La presenza del contrasto letteralità-esegesi come elemento costituente della cosmologia gnostica, è stato notato con grande finezza dal Tardieu,³⁴ il quale ha sottolineato come lo scontro fra la tradizione platonica e il messaggio testamentario, si risolve nella giustapposizione di due piani cosmogonici: quello del Padre ineffabile cui fa capo ciò che è "ontologique, secret et plénier"; e quello del Demiurgo di questo nostro

²⁹ *ivi*, *The Paraphrase of Shem*, 29, 1 sgg.

³⁰ Abbiamo trattato il problema ne *La Gnosi, etc.*, cit., *passim*; per quanto riguarda lo Gnosticismo s.s. cfr. pp. 121-123 e 131-140.

³¹ Cfr. Erbetta, cit., I, 1. Il testo del Codex Askewianus che contiene la *Pistis Sophia* è stato edito da C. Schmidt e tradotto dalla MacDermot nel IX vol. dei *Nag Hammadi Studies*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³² K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchlichen Christentum*, Leiden, E.J. Brill, 1975; cfr. in particolare, per chiarezza e concisione le pp. 232-255.

³³ Tocchiamo qui il nodo di tutto il futuro pensiero della cui storia ci stiamo occupando. Forse il punto più alto di questo modello esegetico si raggiunge nell'Ismailismo, allorché l'esoterismo della religione sembra potersi concludere soltanto nel capovolgimento della sua letteralità. Conclusioni non dissimili si hanno nella Qabbalah ebraica. Notiamo questo non per anticipare argomenti che tratteremo in seguito, ma per far luce sin d'ora sulla vera natura della lotta degli eresiologi contro gli Gnostici: l'aver compreso che su questo punto si decide la battaglia per il possibile futuro di una Chiesa come Istituzione.

³⁴ M. Tardieu, *La Gnose valentinienne et les oracles chaldaïques*, *The Rediscovery etc.*, cit., vol. I.

mondo materiale, autore “du fait linguistique, manifesté et deficient”.³⁵ Tardieu conclude al riguardo che “le Gnostique n’oublie pas que le mot, même restauré dans sa signification connaissante par le texte de révélation, reste un produit de l’ignorance du Demiurge”.³⁶

L’antropogonia gnostica si lega al processo di creazione del mondo materiale per le ragioni che abbiamo già illustrato: è necessario recuperare quanto del mondo luminoso del Plèroma è andato disperso nel mondo delle tenebre. Le tappe di questo processo creativo tuttavia non sono affatto chiare perché, come abbiamo già segnalato, il mondo tenebroso sul quale regnano le potenze dette Arconti,³⁷ generate dal frutto primo dell’errore di Sophia, può apparire tanto come l’archetipo del nostro mondo che diverrà il mondo storico, materiale, per l’opera del Demiurgo; quanto il luogo di una generica materia indifferenziata -preesistente o frutto dell’errore- che sarà successivamente formato nel mondo materiale. Pretendere dai miti gnostici chiarezza teorica su questo punto è impossibile, per l’evidente difficoltà del nodo da sciogliere; come abbiamo già detto, sarebbe però ideologico voler criticare questi miti sulla base delle loro incoerenze *logiche*. Pretendere uniformità di terminologia e opinioni, come fanno gli eresiologi,³⁸ sarebbe egualmente errato in principio, nei confronti di individui la cui rivendicazione fondamentale è quella non soltanto del diritto, ma soprattutto della imprescindibilità di una esegesi libera dei testi.³⁹ Per tali ragioni l’esposizione che daremo tenderà esclusivamente a delineare gli elementi portanti delle cosmo-antropogonie le quali, forse più ancora delle teogonie, sono coerenti nel loro significato pur nella diversità dei dettagli.

Nell’*Apocrifo di Giovanni* si narra che Jaldabaoth⁴⁰ vedendo la luce divina riflettersi in forma umana sulle acque sovrastanti la materia, chiamò a raccolta gli Arconti, le potenze e gli angeli da lui creati, proponendosi di creare “un uomo secondo l’immagine di Dio e a nostra somiglianza”.⁴¹ I sudditi di Jaldabaoth si adoperarono per creare il corpo “ilico” e “psichico” dell’uomo⁴² ma questo rimase inerte perché privo del

³⁵ *ivi*, p. 231.

³⁶ *ivi*. Per Koschorke, cit. p. 183, gli Gnostici si considerano semplicemente il gradino più alto della Cristianità: “Gnostische Einsicht und kirchlicher Glaube sind nicht *Gegensätze, sondern Stufen*” (corsi suoi).

³⁷ Dal greco *Archon*, nome generico che indica un detentore di potere, la cui natura ed estensione varia nei tempi. Dunque la funzione malvagia è contrassegnata con un nome che corrisponde a quello di un detentore di potere sociale. È interessante notare allora che la funzione degli arconti è quella di mantenere gli uomini prigionieri del mondo materiale, cioè, per dirla col Tardieu sopra citato, della “letteralità”. Ciò assume un preciso significato se si tiene presente che la polemica degli Gnostici contro la Grande Chiesa nella metà del II secolo, è anche la polemica contro la sua incipiente rapida gerarchizzazione che tende ad emarginare la libera esegesi. Il testo detto *Apocalisse di Pietro* (in Robinson, cit.) è tutto una polemica contro le autorità ecclesiastiche che scacciano e opprimono gli Gnostici, mentre pretendono di insegnare ciò che non capiscono, e si fanno chiamare “vescovi e anche diaconi” (*ivi*, 79, 26-27). La polemica antigerarchica degli Gnostici è esaminata anche dal Koschorke, cit., nell’*Excursus II*, p. 67 sgg.; ed è evidente che cosa rappresentino gli Arconti in questa allegoria. I testi gnostici sono meno “folli” di quel che vorrebbe far credere Ireneo: dietro i loro miti si comincia ad intravedere non soltanto una polemica, ma anche una polemica che sottintende una prospettiva sociale. L’atteggiamento apertamente antisacerdotale è una connotazione sociale ben precisa dello Gnosticismo che si ripete sistematicamente in altre, più tarde emergenze legate a tempi e luoghi diversi. Tertulliano, *De Præscr.* XLI, descrive questo rifiuto del ruolo sacerdotale così come può fraintenderlo nella sua mancanza di elasticità, vale a dire come sfrenata anarchia da porre in ridicolo nel modo più ovvio.

³⁸ La molteplicità di opinioni irrita Ireneo e ancor più il militaresco Tertulliano: e ciò si comprende se si considera che la lotta contro gli Gnostici divampa, rapida e tonante, nel momento cruciale della istituzionalizzazione, allorché si deve fondare un’ortodossia e un canone. È interessante notare che questo argomento di critica sarà sviluppato nuovamente, dal razionalismo moderno, contro gli alchimisti, il cui lessico fluttuante non può -e non deve- essere inglobato entro le strutture concettuali usate dai critici per demolire ed espungere nel nulla l’esperienza che esso tenta di esprimere: in quella logica esso è infatti necessariamente condannato al Nulla.

³⁹ Questo tema di grande modernità è il filo conduttore, sostenuto con indiscutibile razionalità, della citata *Lettera a Flora*.

⁴⁰ Assolutamente incerti l’origine e il significato del nome; fortemente criticata e generalmente non accettata l’ipotesi di Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, *Melanges*, etc. H.C. Puech, cit. (Jaldabaoth = generatore di Sabaoth); dubbia l’ipotesi “generatore del mondo” cui si può contrapporre quella di “figlio del Chaos”. Cfr. H.M. Jackson, *The Origins in the Ancient Incantatory Voices Magicae of some Names in the Sethian Gnostic System*, V. Ch. 43, 1989.

⁴¹ *Ap. John*, 15, 1-5, in Robinson, cit.

⁴² Per chiarire il senso di quanto andiamo esponendo è necessario sviluppare i concetti di corpo “psichico” e “ilico” che qui appaiono; in particolare, per comprendere l’antropogonia gnostica, che è poi un’esegesi del *Genesi*, è bene subito chiarire che qui si fa riferimento alla “sostanza” ilica, e non alla materia del mondo fenomenico. Venendo al concetto di “corpo” psichico o pneumatico, concetto che ritroveremo in più circostanze in tempi successivi, occorre tener presente che per il pensiero antico, cioè per i Greci ma anche per gli Gnostici e per la prima cristianità, tutto ciò che esiste ed è definibile come individualità, anche di ordine spirituale, è concepibile soltanto in funzione di una forma o figura attraverso la quale diviene conoscibile. Questa forma o figura è dunque, in un certo senso, un “corpo”, sia pure non necessariamente materiale ma, eventualmente, “sottile”, vale a dire psichico o pneumatico. È questo, ad esempio, il caso degli angeli, perché l’unica entità sicuramente immateriale resta, per i Cristiani, la Trinità. Anche in questo caso tuttavia la cosa non fu così pacifica, perché le divergenze al riguardo durarono secoli: cfr. D.L. Paulsen, *Early Christian Belief in Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*, V. Ch. 83, 1990. La vicenda riguarda il problema di come razionalizzare il significato profondo del mito testamentario della Creazione entro le strutture del pensiero greco, come si vede bene dalla polemica di Origene riassunta da C. Blanc, *Dieu est pneuma. Le sens de cette expression d’après Origène*, S. P. 16, 1985. Nell’antropogonia gnostica occorre inoltre distinguere due livelli per quanto concerne la materia, conformemente all’esigenza neoplatonica di considerare il molteplice come manifestazione dell’Uno. Il “corpo ilico” formato dagli Arconti fa infatti riferimento alla sostanza ilica, che è il frutto dell’errore di Sophia così come quella psichica è il frutto del suo pentimento. La materia del mondo fenomenico - quella della quale è stata sottolineata l’incerta origine, ma che sembra oscuramente coeterna al Plèroma- interviene a formare l’uomo storico soltanto in una seconda fase dell’antropogonia; in essa potrà essere racchiuso tanto l’uomo spirituale, quanto quello psichico e quello ilico. Il riferimento ai tre momenti (bene, male e conversione) è evidente, come evidente è il rispetto della fondamentale tripartizione neoplatonica tra due opposti e un mediatore. Questa speculazione non serve soltanto a stabilire differenze antropologiche: fornisce anche l’esegesi delle due diverse creazioni esposte dal *Genesi* (1, 26 e 2, 7) e della affermazione enigmatica (ivi, 3, 21) secondo la quale, dopo il peccato originale, Dio fece “ad Adamo e a sua moglie delle tuniche di pelle, e li vesti”. Dunque il corpo “storico” dell’uomo è frutto del peccato; del resto dice Paolo (1 Cor., 15, 44) che l’uomo “è seminato in corpo psichico, risorgerà in corpo spirituale”. L’antropogonia gnostica non è dunque così fantasiosa come vorrebbero gli eresiologi, proprio in rapporto ad una esegesi del mito biblico. Per approfondimento, cfr. l’Introduzione di F. Sagnard a: Clement d’Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1948; il testo di U. Bianchi che introduce la raccolta *La doppia creazione dell’uomo negli Alessandrini nei Cappadoci e nella Gnosi*, Roma, Atenco, 1978; e i seguenti saggi contenuti in Arché e Télôs, Milano, Vita e Pensiero, 1981: U. Bianchi, *L’intention du colloque* e la relativa *Discussion*; H. Crouzel, *L’anthropogonie d’Origène*; G. Sfameni Gasparro, *Restauroazione*

soffio dello Spirito divino. Qui s'innesta la ragione profonda dell'antropogonia, un trucco del Padre ai danni di Jaldabaoth. Sophia infatti, nel generare il proprio aborto e nell'espellerlo dal Plèroma, aveva espulso con lui una certa quantità del Pneuma che occorreva recuperare; poiché esso era in Jaldabaoth, questi venne convinto a soffiare nel volto della creatura inerte per animarla. In tal modo, portatore dello spirito divenne l'uomo, e con ciò inizia il lungo cammino della reintegrazione del Plèroma affidata, per l'appunto, all'uomo, il solo e vero alleato del Padre in questa che è, di fatto, *una lotta della luce per liberarsi delle tenebre che sono in lei ab initio*.⁴³

Questo uomo creato da Jaldabaoth è dunque ilico e psichico (in quanto figlio della colpa e del pentimento) ma possiede anche una scintilla divina, quella trasmessa da Sophia a Jaldabaoth e da quest'ultimo a lui. Perciò egli splende, generando l'invidia degli Arconti che lo precipitano nella materia: il passo, come ciò che segue, non è molto comprensibile, ma serve a sviluppare il tema della doppia creazione. Infatti, mentre il Padre invia una luce (Zoé) che, rimanendo nascosta nell'uomo, lo istruisce nella conoscenza e gli indica la via della risalita, gli Arconti e gli angeli creano il corpo materiale -quello "storico" e tangibile dell'uomo- nel quale racchiudono la loro e altrui creatura. Ecco dunque che nell'uomo materiale sono racchiuse tre sostanze: una pneumatica, una psichica e una ilica. A questo punto segue un racconto mitico abbastanza confuso, esegesi degli episodi relativi all'Eden, nel quale sono però chiari due punti: la distinzione tra un femminile materiale e uno spirituale (Eva e Zoé) e la separazione delle tre sostanze nella discendenza umana. Esplicito è infine il riferimento all'interesse di Jaldabaoth nell'attività sessuale degli uomini, perché la procreazione serve a mantenere la scintilla divina, la sostanza pneumatica, prigioniera del mondo materiale.

Nel trattato *Ipostasi degli Arconti*, il frutto della colpa di Pistis ha nome Samael,⁴⁴ possiede una scintilla divina che trasmette, sempre più indebolita, a tutte le sue creature, in concorso con le quali crea l'uomo in conformità con l'immagine dell'Immortalità riflessa sulle acque. Come si vede, il mito si ripete. Nonostante il soffio, che aggiunge all'uomo ilico l'elemento psichico, l'uomo non può star ritto. Qui, a differenza dall'*Apocrifo di Giovanni*, è necessario che lo Spirito giunga dall'alto; l'opera di creazione, nella sua analogia con quella dell'*Apocrifo*, perde però la sua logica, che resta pur sempre quella del recupero di una scintilla perduta a seguito dell'aborto. La successiva creazione di Eva ad opera degli Arconti, a partire dal corpo di Adamo, provoca il passaggio dello Spirito anche in lei: perciò ella è detta da Adamo "madre dei viventi". La donna è dunque pneumatica, l'uomo soltanto psichico: questo tratto dello Gnosticismo è molto importante, perché rivela negli Gnostici un ruolo della donna -notato con scandalo da Tertulliano-⁴⁵ non usuale nella società del tempo. Esso trova la sua massima espressione nel trattato affine all'*Ipostasi*, cioè in *Origine del mondo*, che contiene un inno autoelogiativo di Eva. Del resto, nella *Pistis Sophia* il ruolo di principale interlocutore di Cristo è affidato a Maria Maddalena, che appare al di sopra degli Apostoli.

L'interpretazione allegorica del *Genesis* procede con l'episodio relativo alla tentazione operata dal serpente: come accade più volte nello Gnosticismo, il serpente è visto come momentaneo strumento della Sapienza divina; scoprirsi nudi significa qui scoprirsi ignoranti rispetto alla vera conoscenza.⁴⁶

Anche nella *Sophia di Gesù Cristo*, l'uomo ha origine in una goccia di luce che viene dall'alto;⁴⁷ questa divinità originaria insita nell'uomo, che può anche presupporre la preesistenza di un suo modello divino nel Plèroma, l'Adamo divino,⁴⁸ è esattamente ciò che cade nell'oblio nel mondo psichico e ilico del Demiurgo, un essere ignorante che vuol mantenere l'uomo nell'ignoranza: di qui il divieto di mangiare il frutto dell'albero del Bene e del Male. Recuperare il ricordo della propria natura divina, ridestarsi dal sonno di questo mondo: ecco la via della salvezza, che viene appunto dalla conoscenza della propria originaria natura, più alta di quella del Demiurgo, e perciò del mondo che egli offre all'uomo.

È evidente dunque il vero obiettivo delle antropogonie gnostiche: accreditare all'uomo una divinità originaria che lo pone potenzialmente al di sopra di questo mondo ingiusto dove prosperano i peggiori; e poiché questo mondo fu creato da Yahwè e ordinato secondo le sue leggi, la sola via di salvezza procede dal recupero della conoscenza della propria dignità così come fondata *ab aeterno* su un prototipo divino, rispetto al

dell'immagine del celeste, etc.; nonché il relativo Documento finale. Cfr. inoltre P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle*, La tradizione dell'Enkrateia, cit.

⁴³ A questa chiarezza teorica si arriverà molto più tardi, nella filosofia di Schelling.

⁴⁴ Sui vari nomi del demiurgo cfr. B. Barc, *Samaël-Saklas-Yaldabaoth. Recherches sur la genèse d'un mythe gnostique*, Coll. Int. etc. Quebec etc. cit. Samaël equivale al "dio cieco" o "dei ciechi"; Saklās è "il folle". I vari miti sono visti dal Barc in rapporto alle speculazioni angelologiche del Giudaismo apocalittico, e sostanzialmente si equivalgono. L'*Apocrifo di Giovanni* ne opererebbe una sintesi: in questo testo egli ha tutti i tre nomi: Yaldabaoth, Saklas, Samael (*Ap. John*, 11, 17-19) e si proclama unico Dio nei termini del Dio geloso della Bibbia (ivi, 11, 20)

⁴⁵ "Ipsæ mulieres hæreticæ quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere." (*De Præscr.*, XLI). "Tingere" significa qui: battezzare. Tanta pretesa sembra inaudita.

⁴⁶ *Hyp. Arch.*, 90, 15-19; *Orig. of the World*, 119, 14-15; *Ap. John*, 23, 26-35.

⁴⁷ *The Sophia of Jesus Christ*, 119, 2 sgg.

⁴⁸ Come in *Orig. of the World*, 108, 2 sgg. Anche in questo testo si dà una spiegazione mitica dei tre livelli dell'uomo (pneumatico, psichico e ilico) che hanno ciascuno una diversa origine. L'Adamo divino o "di luce", detto anche Adamas, è sempre una figura assai in alto nelle gerarchie emanate del Plèroma: cfr. *Gosp. Egypt.* IV, 61, 8, in Robinson, cit. p. 198. Qui appare come prototipo anche il figlio di lui, Seth, (III, 51, 20, ivi, p. 199) che in altri testi è il figlio di Adamo in terra. Tutto ciò che esiste, la storia stessa, non è dunque altro che la rappresentazione di un dramma già scritto altrove. Seth, nei testi gnostici che lo nominano, è quel figlio di Adamo dal quale discendono gli uomini pneumatici, quelli che conservano in loro la scintilla divina e sono destinati a tornare nel Plèroma; da Caino e Abele discendono rispettivamente gli psichici e gli illici (*Ap. John*, 24, 25). Qui si nota evidentemente un tratto antinomico: ma se si esprime un giudizio negativo sul demiurgo biblico, è coerente anteporre Caino ad Abele, come pure è perfettamente logica la rivalutazione di Sodoma e Gomorra, poste in relazione con Seth: cfr. *Gosp. Egypt.* III, 56, 10-13 e 60, 10-19. Anche *The Paraph. of Shem*, 28, 35 sgg. esalta Sodoma.

quale il mondo della storia e del *nómos* è un mondo costrittivo e restrittivo, fondato per i malvagi e gli ignoranti da un demiurgo veterotestamentario, ignorante quando non anche malvagio. Lo Spirito che si nasconde sotto i testi biblici va perciò portato alla luce per quel che vi balenò, ri-velandosi, nelle visioni dei Profeti: di qui l'importanza dell'esegesi, che scardina il testo sino a capovolgerlo.

Questo atteggiamento degli Gnostici può dunque essere oggetto di critica, ma non è una manifestazione di disordine mentale come vorrebbe la propaganda degli eresiologi. Al contrario, azzerando il sapere saputo, esso pone una irrecusabile petizione per il dialogo entro la pluralità delle ragioni.

Si nota qui il tratto tipico di ogni teologia negativa, l'impossibilità di tradurre l'ineffabile nel detto, lo svuotarsi della lettera per gli infiniti volti -tutti "veri" e tutti falsificanti- con i quali una realtà irriducibilmente "altra" può apparire nelle sue prospettive. Queste, che appartengono ad un piano impossibilitato a contenere l'alterità come tale, sono necessariamente infinite, e non consentono la razionalizzazione di quella. Ciò che è "altrove" può dunque essere soltanto intuito per un contatto immediato, che avviene grazie alla scintilla divina racchiusa negli uomini pneumatici, allorché essa venga risvegliata per l'intervento divino.

Si coglie qui un'ambiguità fondamentale dello Gnosticismo, fondamentale perché ne rappresenta il tratto forte sotto il profilo del suo rapporto con la società e della sua possibilità di incidere in essa.

L'impossibilità di tradurre lo Spirito nella lettera, conduce infatti ad affermare la pluralità delle ragioni che Tolomeo rivendica, e che ci sembra costituire il filo rosso della critica gnostica contro il prevalere di un'ortodossia rivendicata per sé da una classe sacerdotale in via di rapida istituzionalizzazione. Essa però conduce lo Gnostico anche a rivendicare per sé, in qualità di possessore di una scintilla divina che lo rende consustanziale con Dio, il diritto all'affermazione di una verità assoluta. Sotto tale seconda veste vengono presentati gli Gnostici dalla critica degli eresiologi, i quali hanno allora facile gioco nel mostrare che la pluralità delle "rivelazioni" gnostiche è l'indizio della loro falsità, ed a contrapporvi una *communis opinio* confortata da quella continuità storica con Cristo e gli Apostoli che la Chiesa si adopera di ricostruire partendo dalla metà del II secolo.⁴⁹ Una Chiesa che si propone in tal modo, coniugando fede, Ragione e tradizione, può a buon diritto accusare di arroganza chi si ritiene consustanziale a Dio, e di intellettualismo chi disquisisce sulle Scritture fuori della letteralità trådita.

Quanto a noi, ciò che vorremmo tentar di comprendere, al di là della rappresentazione tramandata dagli eresiologi, è la realtà storica di un fenomeno verosimilmente assai variegato e contraddittorio, perché entrambi gli esiti -antidogmatismo ed autoesaltazione- sono possibili in un conflitto che ha le caratteristiche di quello istituito da Weber tra profeti e sacerdoti, che percorre tutta la storia e che rispecchia la scissione tra storia e utopia operata dal Razionalismo.⁵⁰

Le antropogonie gnostiche sono inoltre funzionali ad un altro obbiettivo, che è molto ben connesso a quello, sopra segnalato, di rivendicare il diritto alla libera esegesi dei testi. Il mito gnostico consente infatti di fondare delle tipologie umane antropologicamente diverse: gli uomini possono essere suddivisi in ilici, psichici e pneumatici.⁵¹ Questa suddivisione in livelli traduce nel mito la posizione storica degli Gnostici rilevata dal

⁴⁹ Cfr. al riguardo l'analisi dell'opera di Ireneo offerta da Al. Faivre, *Ireneo premier théologien "systematique"?* R.Sc.R. 1991, 1-2. Nota il Faivre che Ireneo, del quale dobbiamo ricordare l'educazione classica, è il primo che tende a costituire un sistema irrefutabile, confortato da una dimostrazione logica. Ciò che prima di lui, in Clemente Romano, era ancora esortazione a convenire, diventa in Ireneo "dimostrazione" a favore di un sistema normativo uniforme. Scrive il Faivre: "Il (*scil.*: Ireneo) est acculé à expliciter l'idéologie sous-jacente à un système de pouvoirs qu'on peut montrer du doigt, et donc contester. Ce système, il doit en démontrer la valeur universelle face à des adversaires qui veulent le considérer comme un point de vue particulier." (p. 31). Gli argomenti, gli stessi di Clemente, non sono più esposti, ma *dimostrati*. Dimostrare è infatti la *hybris* di tutti i razionalismi, cui si contrappone il semplice *mostrare* che fa della verità il periplo di una vita, cioè una *testimonianza* entro la pluralità delle ragioni. Questo nodo è importante perché mostra come la nascente ortodossia, per liberarsi della spina gnostica, abbandoni un aspetto radicale dello spirito testamentario, sostituendo l'ineffabilità dell'esempio e la conseguente sua molteplicità prospettica sui riguardanti, con una "verità" unica perché sbocco forzato di processi logici. Per far questo però Ireneo non soltanto deve postulare la priorità temporale dell'ortodossia sull'eresia -argomento quanto mai dubbio, anche a prescindere dalle critiche mosse negli anni a W. Bauer e alla sua opera- ma deve sorvolare su quegli Gnostici "giudaizzanti" come Ebioniti e Nicolaiti, che potevano anch'essi vantare una continuità con gli Apostoli. L'aspetto più paradossale cui condurrebbe la logica di Ireneo se sviluppata a fondo, è che la "verità" cristiana non sarebbe più nel percorso terreno del Cristo, ma nella tradizione di una successione episcopale storicamente costituita. Pur mantenendoci lontani da ogni ingiustificabile acrimonia, non possiamo non ricordare come questa realtà venga perfettamente colta da Dostoevskij nel suo racconto sul Grande Inquisitore.

⁵⁰ Cfr. *La Gnosi*, etc. cit., pp. 350-351.

⁵¹ In realtà, il predestinazionismo che contraddistingue gli Gnostici può logicamente prevedere soltanto uomini pneumatici e ilici; i primi destinati al ritorno nel Plèroma con la propria scintilla, i secondi a ritornar nel nulla della materia. Questo predestinazionismo cozzava però contro la lezione della Chiesa e anche contro ogni normativa etica, perché rendeva nullo il valore delle azioni. La nascita, entro i sistemi gnostici, della figura degli uomini "psichici", mostra l'esistenza di un lungo dialogo entro la Chiesa stessa, del quale abbiamo già detto. Si tratta infatti di formulare un compromesso in base al quale accettare il valore salvifico delle opere per una categoria intermedia che, pur non essendo formata di eletti, può tuttavia determinare autonomamente il proprio futuro destino con le proprie libere scelte. Si noti che si ricalca in tal modo la tradizionale ambivalenza dell'anima formulata da Platone nel *Timeo*: l'anima è costituita da un *noûs* che guarda verso il mondo dello Spirito, e da *thymós* ed *epithymia* che si lasciano coinvolgere nelle vicende terrene. Il tema è ben noto anche nell'Ermetismo: l'anima, nonostante l'origine divina, ha una fatale attrazione per la materia. L'ambivalenza si trasforma, nello Gnosticismo, nella possibilità del pentimento: dal pentimento dell'eone trasgressore nasce infatti la sostanza psichica. Un'interessante versione di questo mito si trova in due trattati molto affini, *Ipostasi degli Arcanti* e *Origini del mondo*. In essi compare la figura di Sabaoth, generato dal dio malvagio Samael-Saklas-Yaldabaoth (*Hyp. Arch.*, 95, 14-23; *Orig. World*, 101, 30-122, 23). La posizione degli Gnostici nei confronti della Legge veterotestamentaria e dell'ortodossia cristiana viene a delinearsi come segue: l'uomo ilico è l'uomo della Legge, cioè l'Ebreo; Sabaoth costituisce l'elemento psichico e sta a simbolo della Chiesa cristiana così come configurata nell'ortodossia; l'uomo pneumatico, lo Gnostico, forma un superiore livello antropologico che fa capo al Padre ineffabile. Cfr. F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, Leiden, E.J. Brill, 1978. Il predestinazionismo implicito nella logica gnostica viene così perdendo quei caratteri di assolutezza che emergono dal resoconto di Ireneo, e che vengono ripresi da Clemente Alessandrino. Cfr. al riguardo W.A. Löhr, *Gnostic Determinism reconsidered*, V.Ch. 46, 1992. Tra le varianti della tripartizione, interessante quella del *Trattato tripartito*, dove l'elemento psichico è rappresentato dagli Ebrei con i loro Giusti e i loro Profeti.

Koschorke: per loro il messaggio cristiano è fondamentale; il suo contenuto liberatorio è visto come rottura con l'Antico Testamento⁵² e la Legge, come messaggio rivoluzionario che rivendica un'intangibile dignità dell'individuo; è respinta l'evoluzione istituzionale in atto nella Grande Chiesa, che ha il suo centro in Roma, e con essa è respinta l'autorità di una nascente classe sacerdotale; gli Gnostici sono non soltanto Cristiani, ma i veri Cristiani, perché sono i soli che sanno comprendere il senso profondo del messaggio, la cui letteralità, senza la comprensione dello Spirito che la anima, è cosa morta.

Con ciò si giunge al nucleo del problema che assilla gli Gnostici, ma non soltanto loro: anche i Cristiani, anche i pagani si pongono il problema della salvezza, una salvezza che è certamente, per gli Gnostici, salvezza da questo mondo.⁵³ Ha notato il Mac Rae⁵⁴ che, nonostante la dottrina gnostica di una salvezza conseguita tramite la conoscenza possa far pensare il contrario, lo Gnosticismo è strettamente connesso con l'apocalitticismo, perché in entrambi vi è una "rivelazione" che apre prospettive su un futuro salvifico rispetto allo stato presente. Nel caso degli Gnostici questo futuro si configura come ritorno del proprio elemento divino nel mondo del Plèroma, dal quale esso decadde conoscendo il travaglio di lunghe vicissitudini.⁵⁵

Il cammino della salvezza, che è cammino del ritorno alla propria patria originaria, implica per lo Gnostico la conoscenza della via alla quale l'uomo non può accedere senza una rivelazione giunta dall'alto. Il mito gnostico percorre lo stesso schema conoscitivo comune tanto all'Ermetismo quanto agli apocrifi veterotestamentari: vi sono degli Eletti che vengono sollevati alla visione tramite una loro ascensione o tramite la discesa di un Rivelatore. L'improvvisa illuminazione conduce alla conoscenza della propria vera natura, che non è quella che appare nel contingente mondo storico.

Da questa illuminazione inizia per lo Gnostico una nuova vita spirituale che è già una resurrezione: essa conduce infatti alla nota identità gnostica di conoscente, conosciuto e mezzo di conoscenza. Conoscere è infatti conoscere se stesso come scintilla del Pneuma divino, ciò che è possibile soltanto grazie al possesso di questo. Esso, manifestandosi nel Rivelatore, costituisce inoltre il mezzo grazie al quale lo Gnostico viene risvegliato alla comprensione della propria vera natura.

La figura del Rivelatore è quasi sempre quella del Cristo,⁵⁶ il quale tuttavia, nel contesto gnostico, assume un aspetto del tutto diverso non soltanto da quello mostrato dai Vangeli canonici, ma anche da quello

⁵² Fanno eccezione le figure dei Profeti, le cui parole debbono però essere interpretate, come ogni scrittura. La profezia e il carisma sono elezione individuale che si contrappongono al sacerdozio.

⁵³ L'ormai classica opera di E.R. Dodds, cit., delinea un quadro molto chiaro ed omogeneo delle ansie che attanagliano la società ellenistico-romana nel II-III secolo, e che costituiscono il punto di riferimento degli sviluppi culturali e religiosi di una vasta parte di essa, indipendentemente dalle scelte in materia di fede. Pagani, Gnostici, Cristiani ed Ebrei, partecipano tutti della stessa insicurezza esistenziale e della stessa ansia di salvezza, punteggiata di episodi di profetismo e di apocalitticismo. Anche se il fermo razionalismo del quale è partecipe il Dodds, che non si discosta molto da quello di N. Cohn, è, a nostro avviso, un fatto datato che conduce a giudizi datati, la sua opera resta ancora importante per la comprensione d'insieme dell'epoca.

⁵⁴ C. Mac Rae, *Apocalyptic Eschatology in Gnosticism*, *Apocalypticism in the Mediterranean World*, cit.. La Schüssler-Fiorenza, *The Phenomenon of Early Christian Apocalypticism*, ivi, ha tuttavia sottolineato che è molto discutibile l'uso di considerare "eretico" e "gnostico" ogni motivo apocalittico nella prima cristianità, perché esiste un apocalitticismo cristiano strettamente connesso con quello giudaico.

⁵⁵ *Anápausis* è la quiete finale nel mondo spirituale ritrovato del Plèroma, il ritorno. Per lo Gnostico il futuro coincide con il recupero di un passato urobórico, perfetto in sé, lontano dai travagli e dai dolori dell'esistenza, contrassegnata da una situazione di deprivazione rispetto all'originale pienezza del Plèroma. Questa deprivazione è la non conoscenza del Padre da parte dell'anima, che deve per l'appunto esser risvegliata dal suo sonno grazie alla Gnosi. Il *Vangelo di verità* è il testo che meglio si diffonde su questo concetto, definito un riposare nella pace, un divenire "verità" sottraendosi all'affanno terreno della ricerca, scoprire il Padre in noi stessi ed essere noi stessi il Padre. Sotto questo profilo il *Vangelo di verità* è un testo di grande afflato poetico e sensibilità psicologica, che descrive la via della salvezza come via di conoscenza del sé. Cfr. lo studio di J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden, E.J. Brill, 1984; cfr. anche V. Maeder, *The Concept of Plèroma in Gnosticism*, VII Conf. on Patr. Studies, Oxford 1975, Leiden, E.J. Brill, 1977. Cfr. infine N.K. Booth, *Deficiency. A Gnostic Technical Term*, S.P. 14, 1976.

⁵⁶ Sin dal *Documento finale* del Convegno di Messina del 1966 intitolato per l'appunto alle origini dello Gnosticismo, si è aperta una lunga stagione di ricerche e dibattiti per stabilire se l'origine andasse cercata nel dualismo iranico, nella speculazione giudeo-ellenistica, nell'apocalittica giudaica, nell'Ermetismo, nella filosofia greca (come sostennero i primi eresiologi), nel Cristianesimo stesso, paolino o giovanneo, e così via. Il punto è stato fatto nel 1983 dal Van den Broek, cit. Il citato *Documento finale* si poneva il problema di un possibile proto-Gnosticismo (cioè di una dottrina già essenzialmente costituita prima del II secolo fuori del Cristianesimo) ovvero di un pre-Gnosticismo, vale a dire di temi veri e propri del successivo Gnosticismo non ancora strutturati a costituire questa eresia. I documenti di Nag Hammadi hanno infatti presentato l'evidenza di testi dottrinalmente congruenti, ma non tutti relativi alla dottrina cristiana. A questo punto resta da chiedersi se gli Gnostici cristiani hanno cristianizzato motivi pagani, o se i pagani hanno scristianizzato motivi cristiani. Premesso che antecedenti dello gnosticismo si possono rinvenire in tutti i luoghi citati, perché il mondo in cui esso fiorisce è il risultato di quel gran crogiolo di culture diverse che fu il mondo ellenistico; premesso anche quanto già detto, con riferimento al Dodds, circa le ansietà di quel mondo, comuni a pagani, Giudei e Cristiani; chiariamo subito che tale tipo di ricerca non interessa il nostro studio, non soltanto per i dubbi risultati -comunque assai parziali- cui essa ha abitualmente condotto, ma principalmente per un problema di impostazione del nostro studio stesso. Infatti, dove che siano le sue radici (e sono di certo in tutti i luoghi culturali citati) è un fatto che dello Gnosticismo, come dottrina e come problema, si parla soltanto a partire dagli eresiologi del II secolo; quanto agli Gnostici contestati da Plotino nel III secolo, essi sembrano essere in rapporto con i Cristiani: cfr. K. Alt, *Philosophie gegen Gnosis*. A.W.L.M. 1990, 7, che a p. 8 in n. 12 cita le opinioni di Aland e Abramowsky al riguardo. Lo Gnosticismo come dottrina militante appare dunque essere un problema storico che si affaccia con l'avvento del messaggio testamentario, in conseguenza del quale -e abitualmente in rapporto al quale- nascono le sette gnostiche. Lo Gnosticismo è dunque una delle possibili prospettive che nascono dall'impatto di tale messaggio nel mondo ellenistico-romano, ed è soltanto in tale sua puntuale veste storica, incardinata sulla denuncia di Ireneo, che esso interessa la nostra ricerca. Il resto si perde nelle nebbie della Gnosi Universale, struttura di pensiero che può allignare ovunque in ogni tempo. L'importanza decisiva del Cristianesimo per la formazione delle dottrine gnostiche è rivendicata da A. Orbe, *Cristologia Gnostica. Introduccion a la Soteriologia de los siglos II y III*, Madrid, La Editorial católica, 1976, pp. 626-627, che centra tale conclusione sull'importanza della figura di Cristo. Tanto lo Orbe, quanto il Marrou, *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*, Le origini dello Gnosticismo, cit., riconoscono agli Gnostici di essere i pionieri di una teologia cristiana -tesi già dello Harnack. Secondo il Marrou è precisamente nella lotta contro gli Gnostici che Ireneo diviene il primo teologo cristiano. H.M. Schenck, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostiker Erlöser*, in *Gnosis und neues Testament*, Gütersloh, Mohn, 1975, afferma: "Die Benützung der gnostischer Erlöservorstellung zu Formulierung und

attribuibile ad un qualunque Cristo storico. Il Cristo degli Gnostici è una figura *metastorica* strettamente connessa col mito antropogonico e con l'antropologia gnostica.⁵⁷

Egli tuttavia, scendendo in questo mondo per risvegliare gli Eletti con la Gnosi, irrompe nel tempo ed è il motore che mette in moto la storia come *storia della salvezza*. Sono dunque gli Gnostici, come notano lo Orbe e il Marrou, i veri iniziatori di una teologia della storia.⁵⁸ Come nota lo Orbe,⁵⁹ essi hanno ben presente la rettilinea irreversibilità del tempo storico, perché tale si manifesta la storia che, con l'avvento del Cristo, decreta la fine dell'epoca veterotestamentaria. Ciò che essi negano è la continuità tra Antico e Nuovo Testamento, definitivamente rotta con la Rivelazione che dà inizio alla storia del ritorno. L'irruzione del Sacro capovolge dunque l'itinerario storico; come afferma lo Orbe "A Jesús no lo se podía entender por solos caminos veterotestamentarios."⁶⁰

Il Cristo degli Gnostici è dunque una figura discesa dal Plèroma in funzione di un piano di salvezza che conduce lontano dal mondo, ma che *deve* realizzarsi in questo mondo. *Qui* infatti, nel mondo malvagio del Demiurgo, è tenuta prigioniera la scintilla divina che occorre ricondurre nel Plèroma.

Alcuni testi rinvenuti a Nag Hammadi consentono uno sguardo diretto sulla cristologia gnostica, nota soprattutto attraverso le testimonianze degli eresiologi. Nell'*Apocalisse di Pietro* Gesù rivela che l'uomo ucciso in croce è un comune mortale venuto al mondo a perfetta somiglianza del vero Gesù, che gli illici non possono vedere e comprendere; perciò essi uccidono un altro mentre il vero Gesù ride della loro stoltezza.⁶¹ La *Lettera di Pietro a Filippo*⁶² fa di Gesù un'entità del Plèroma discesa in un corpo; questo corpo è la sola cosa che sanno vedere e comprendere i malvagi, ed esso solo soffre, non il vero Gesù che, come entità spirituale, non può conoscere il dolore fisico.

Si noti che l'*Ap. Pietro* mette fortemente l'accento sul fatto che gli uccisori sono dei sacerdoti; la polemica antisacerdotale è un tratto forte non soltanto per ciò che concerne l'antiautoritarismo e il rivendicato diritto all'esegesi individuale; non è soltanto una polemica sociale -in queste due vesti la vedremo protrarsi nei secoli in forme apertamente dichiarate in altri eretici e spiritualisti- ma è anche la petizione fondamentale di tutti gli "gnostici" di tutti i tempi contro un sapere che sia un sapere letterale.⁶³ Ritornando alla sottile

Entwicklung der Christologie bedeutet ein Eingehen des Christentums auf die es umgebende hellenistische Welt. Ohne ein solches Eingehen ist Verkündigung nicht möglich". Un lucido e pacato contributo a chiarire l'origine dello Gnosticismo nell'arrivo del messaggio testamentario, è dato da M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra Gnosticismo e Cristianesimo*, Ve.Ch. 28, 1991. Egli sottolinea l'importanza di tale messaggio come strumento di riscossa per la cultura emarginata (cita al riguardo Siriani ed Egiziani, oppressi politicamente dai Romani e culturalmente dai Greci); fa riferimento ad una "nuova mentalità" promossa dalla sua diffusione, perché il messaggio "predicava l'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio" (p. 367). Quanto al mondo dei convertiti, esso era un mondo variopinto: in esso egli vede l'azione del concetto -a suo avviso soltanto greco- della "scintilla divina" nell'uomo, quale possibile origine dello Gnosticismo. Secondo Simonetti, il Cristiano sapeva infatti che l'anima è soltanto simile, non consustanziale a Dio. Qui però ci sembra che si adombri la figura del Cristiano "vero" contrapposto a quello d'accatto, e ciò ci pone un dubbio: che cos'è il Cristianesimo? non è forse il messaggio testamentario così come si è consolidato in un crogiolo di culture salvezze? o forse esiste sin dall'inizio il Cristiano "ortodosso"? se no -e noi riteniamo di no- ha senso distinguere un Cristiano "vero" da uno... grecizzante? L'ipotesi di un'ortodossia originaria ci sembra, del resto, non compatibile con la penetrante analisi del Simonetti, fondata sul rapporto tra il messaggio e le culture.

⁵⁷ Cioè con l'esistenza di tre discendenze umane, illici, psichici e pneumatici.

⁵⁸ Orbe, op. cit. Marrou, op. cit. Quest'ultimo sottolinea quanto fragile possa essere la nota interpretazione data dal Puech (*Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 239-291) della natura del tempo nel pensiero degli Gnostici. Il Puech, dopo aver descritto il tempo greco e il tempo cristiano secondo i due noti schemi del circolo e della retta, vede nel tempo degli Gnostici un tempo che partecipa contemporaneamente dell'una e dell'altra visione; il Marrou tuttavia enfatizza la visione rettilinea perché è in questo mondo, dunque nella storia, che lo Gnostico realizza la propria salvezza. Noi riteniamo che certamente su questo punto si debba concordare con il Marrou: vedremo infatti che la visione teologica della storia caratterizza così bene lo Gnosticismo, da restare componente essenziale del pensiero "gnosticizzante" nei secoli a venire, sino all'apoteosi in Hegel. Tuttavia ci sembra anche che il Puech si sia espresso in modo chiaro e irreprensibile. Citiamo dalla trad. it. a cura di F. Zambon, op. cit. pp. 290-291: "Sembra dunque che la temporalità (sotto forma di mobilità di successione) compenetri l'atemporalità e che inversamente l'atemporalità (sotto forma di trascendenza) tenda ad assorbire la temporalità. In realtà il fatto è che in entrambi gli ambiti abbiamo a che fare con una atemporalità e con una temporalità concepite entrambe da una struttura di pensiero fondamentalmente mitica.... Il mito è mera atemporalità articolata. Racconta eventi, avventure, che sono impossibili a darsi e si svolgono fuori di un tempo concreto, benché d'altra parte sembrino assomigliare al tempo per il loro carattere successivo." Il tempo storico, per lo Gnostico, non è che il dispiegamento, la secolarizzazione di un tempo mitico scandito nei tre movimenti della perfezione, della caduta e del ritorno. La venuta del Cristo "risveglia" lo Gnostico e lo avvia sulla strada del ritorno dallo stato decaduto a quello di perfezione, mettendo in moto la sola storia possibile: prima d'allora il mondo della deprivazione non aveva potuto avere alcuna storia, era nel "sonno". *La teologia della storia gnostica è dunque una tensione utopica, un vero millenarismo che prende le mosse da una Rivelazione che è irruzione dell'atemporalità del mito. In ciò essa diverge dalla storia cristiana, perché in quest'ultima il mito perde la sua valenza atemporale e diviene anch'esso un fatto storico, come avevamo già notato parlando della impostazione data da Ireneo: non c'è più una Rivelazione, ma una vita, una morte, una Resurrezione scandite nella storia. Non c'è dunque una visione da comprendere ma un esempio da seguire; i Cristiani intendono come fatto storico ciò che gli Gnostici leggono come simbolo. Questo stacco è esattamente ciò che serve ad Ireneo per poter contrapporre una sola fede a infinite possibili interpretazioni; la solidità di una Istituzione alla fragilità sociale delle scelte individuali. Con ciò l'ortodossia giunge ad una propria teologia precisamente in risposta alla teologia gnostica, tutt'altro che folle e, nella sua struttura, tale da delineare un rigoroso rapporto di trascendenza e immanenza, di utopia e storia, così come esso sembra darsi nella storia.*

⁵⁹ cit. p. 625 e p. 630.

⁶⁰ *ivi*, p. 625.

⁶¹ *Apoc. of Peter*, 81, 15 sgg. in Robinson, cit.

⁶² *The Letter of Peter to Philip*, 136, 17-139, 24

⁶³ Ad esempio i Pauliciani affermeranno la loro opposizione alla figura sacerdotale sottolineando che gli uccisori di Gesù furono precisamente dei sacerdoti; Weigel farà della letteralità come via alla dannazione il proprio *Leitmotiv*. Lo Gnostico, come ogni spiritualista, si sente legato ad una realtà vivente, in divenire, che vuol erompere sotto la scorza razionalista della normativa espressa dall'obbligo della letteralità.

interpretazione del Tardieu già citata, tutto ciò che è fisico altro non è se non l'esteriore letteralità di qualcosa, la cui realtà va compresa al di là dell'apparenza nella quale essa necessariamente si mostra.⁶⁴

Un quadro più ampio lo offre il *Secondo trattato del grande Seth*.⁶⁵ Cristo narra di essere un eone del Plèroma disceso in un corpo umano, ma comunque straniero al mondo materiale.⁶⁶ Egli narra poi come la sua morte sia stata una mera apparenza, perché i figli del Demiurgo, ilci, non hanno lo pneuma divino che consente di scorgere la verità sotto l'apparenza. Fu dunque un altro, Simone, che portò la croce; un altro, che fu coronato di spine e che morì. Il testo accenna inoltre, come *Ap. Pietro*, alle persecuzioni che gli Gnostici subiscono ad opera di quei Cristiani che si ritengono nell'ortodossia.

Questa interpretazione della morte di Cristo come fatto puramente apparente, che è il risultato logico della postulata estraneità tra lo spirituale e il materiale,⁶⁷ comporta due fondamentali conseguenze, presenti nella logica dello Gnosticismo. La prima consiste nella destoricizzazione della figura del Salvatore, in quanto egli non patisce gli eventi della storia. Egli è una realtà mitica che si rivela e torna nel Plèroma immutabilmente eguale a se stessa, perché non ha nulla a che vedere con eventi che riguardano soltanto l'involucro in cui si è calato. La seconda, fondamentale punto di discriminazione tra lo Gnostico e l'ortodosso, consiste nel portare l'insegnamento di Gesù fuori dalle sue vicende storiche che perdono ogni valore, consegnandolo soltanto ai suoi detti che, opportunamente compresi dall'uomo pneumatico, risvegliano in quest'ultimo la scintilla divina che era in sonno, avviando il percorso del ritorno. Cristo dunque, una volta detto ciò che ha detto, esce dalla storia per rientrare nel mito; cessa di essere una realtà vivente perché ormai ha detto quel che aveva da dire, e l'intenderne il senso spetta a coloro che ne hanno la capacità. Il Cristo che troviamo nei testi gnostici non ha mai lo spessore del vivente, ma tutta la meccanica e ripetitiva rigidità di un *deus ex machina* calato nella rappresentazione per sciogliere i nodi d'un racconto.

Questo racconto, il grande mito gnostico, trova la sua espressione più completa nella scuola di Valentino, il vero avversario per la nascente istituzione del II secolo. Su di lui abbiamo infatti la dettagliata testimonianza degli eresiologi, e accenniamo in breve i lineamenti del suo sistema perché ci consentono di penetrare ulteriormente nelle strutture del pensiero gnostico.⁶⁸

Il Sagnard⁶⁹ ha fornito uno schema generale per comprendere la struttura della Gnosi valentiniana, una parte della quale è stata già da noi precorsa con quanto detto sinora: desiderio del Padre inaccessibile e ignoranza spingono un eone (generalmente Sophia) a generare un aborto che crea il mondo proclamandosi Dio; occorre intervenire per recuperare quanto del pneuma vi è rimasto imprigionato; a tal fine è creato l'uomo, il quale vive però nell'ignoranza e deve essere risvegliato alla coscienza della propria natura divina da un Salvatore-Rivelatore.

La figura di quest'ultimo viene delineata all'interno della "Grande notizia" di Ireneo, che espone i grandi lineamenti del sistema valentiniano.⁷⁰ Lo slancio impossibile di Sophia verso il Padre viene arrestato da un nuovo eone emesso allo scopo, *Staurós*, che significa tanto "limite", quanto "croce": evidente la scelta della parola per ciò che essa suggerisce, il consolidamento del Plèroma e la vicenda del Salvatore. Sophia resta scissa, esattamente come l'anima platonica, in una parte che resta nei cieli e in un'altra, *Enthýmesis* o *Achamot*, informe e ribollente fuori del Plèroma. Viene emessa una coppia di eoni: Cristo e lo Spirito Santo (femminile) che dovranno dare agli altri eoni la conoscenza del Padre riportando la pace. Cristo, disteso sulla croce/limite (allegoria della crocifissione) dà ad Achamoth la formazione "secondo la sostanza", mentre la formazione "secondo la conoscenza" le verrà data dal Salvatore, un eone emesso collettivamente dagli altri eoni, unitamente ad una schiera di angeli. In Achamoth sono racchiusi allora tre diversi elementi: lo pneumatico, che nasce dalla gioia della contemplazione angelica; lo psichico, che nasce dal pentimento e dal quale nasce a sua volta il Demiurgo; e lo ilico, risultato delle sue passioni. Segue la creazione dell'uomo ad opera del Demiurgo, a partire dalle tre sostanze rivestite dalla "tunica di pelle" della materialità.⁷¹

⁶⁴ Una moderna espressione di questo rapporto col mondo inteso come luogo dei simboli, allegoria dell'Altro, è formulata lapidariamente da Pessoa: "Il mondo esterno esiste come un attore su di un palco: sta lì, ma è un'altra cosa." (*Il libro dell'inquietudine*, Milano, Feltrinelli, 1986, trad. it. M.J. de Lancastre e A. Tabucchi, p. 254.)

⁶⁵ *The Second Treatise of the Great Seth*, 49, 10-60, 1, in Robinson, cit.

⁶⁶ Il tema della "estraneità" è un *tópos* dei testi gnostici; lo Gnostico, nella sua reale natura che è quella della scintilla divina, non quella corporea, è uno straniero in questo mondo. *Allogénés*, cioè straniero, è il nome del Rivelatore di un testo gnostico dallo stesso titolo: cfr. Robinson, cit., p. 443.

⁶⁷ Questa interpretazione della figura di Cristo è detta Docetismo dal greco *dokéo*, "sembro", perché ciò che accade è mera apparenza.

⁶⁸ Testimonianze su Valentino e la sua scuola si hanno dai principali eresiologi, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Clemente, Origene. Per uno studio sulle strutture del suo sistema rinviamo al Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947; all'opera di Clemente, curata dallo stesso Sagnard, *Extraits de Théodote*, cit., con la sua ampia documentazione e l'apparato di note; nonché ai 5 voll. degli *Estudios valentinianos* dello Orbe, Roma, Un. Gregoriana, 1956 sgg. Valentino fu a Roma tra il 140 e il 160, e tentò di essere eletto vescovo nel 154, allorché fu eletto Aniceto. La sua scuola operava dunque nell'ambito cristiano, allorché non era stata ancora definitivamente fissata la divisione tra ortodossia ed eresia. D'altra parte non si deve dimenticare che, prima dello stabilirsi dell'ortodossia e di un Canone, il Cristianesimo fu inteso da sinceri credenti come un messaggio di libertà che veniva a por fine al tempo della Legge rappresentato dall'Antico Testamento. Perciò un Cristianesimo formulato entro miti che consideravano il mondo come opera di un Demiurgo malvagio identificato con il Dio biblico appariva a molti di essi l'unico Cristianesimo coerente. Contraddittorio poteva apparire viceversa un Cristianesimo strutturato sulla continuità con l'Antico Testamento. In tal senso non si può ignorare quale rottura con il vecchio regime sia rappresentata dalla predicazione di Paolo, "Apostolo" prediletto dagli Gnostici, unitamente a Giovanni.

⁶⁹ *La gnose, etc.*, cit., pp.255-265.

⁷⁰ *Adv. Hær.*, I, 4-9.

⁷¹ Omettiamo la narrazione per esteso della vicenda, che tuttavia è molto interessante per la fine penetrazione psicologica di molte allegorie, che danno fascino al testo anche nel rude resoconto di Ireneo. Sottolineiamo questo fatto perché, enunciata per sommi capi, la vicenda può apparire

Per procedere alla salvezza deve ordunque scendere il Salvatore, cosa che egli farà in una forma corporea e visibile che non potrà tuttavia essere costituita da un corpo materiale: il suo sarà un corpo “psichico” o “pneumatico” a seconda delle varie scuole (Tolomeo, Eracleone, Theodoto). Per conseguenza egli non patirà la crocifissione; sulla croce resta il corpo psichico, mera apparenza di corpo materiale. Secondo altre versioni, il corpo del Salvatore è quello di un Cristo psichico creato dal Demiurgo, sul quale discende il Salvatore in forma di colomba in occasione del battesimo nelle acque del Giordano; il Cristo psichico resta sulla croce e il Salvatore torna nel Plèroma. Questa è la manifestazione, *visibile ma illusoria*, del vero evento *invisibile ma reale*: il distendersi di Cristo sulla croce/limite del Plèroma per soccorrere Achamoth.⁷²

La discesa del Cristo/Salvatore ha una funzione precisa: attraverso i suoi detti egli porta agli pneumatici la Gnosi, mentre agli psichici insegna il cammino della fede e delle opere. I primi, predestinati alla salvezza, torneranno nel Plèroma; i secondi *potranno* salvarsi in funzione delle proprie libere scelte. Un messaggio esoterico è infatti, per definizione, un messaggio a più livelli, che ciascuno può intendere secondo le proprie capacità.

La salvezza consisterà allora in questo: quando tutto l'elemento pneumatico sarà stato “risvegliato”, esso, già libero dal corpo materiale perduto con la morte, si libererà anche di quello psichico ed entrerà nel Plèroma congiungendosi con il proprio Angelo, l'*alter ego* celeste, come sposa con sposo. Achamoth si congiungerà con il Salvatore; il Plèroma sarà dunque una “camera nuziale”. Il Demiurgo e gli psichici riposeranno ai bordi del Plèroma; il mondo perirà in un rogo.

Questa, in sintesi, la struttura del mito gnostico nella sua più avanzata formulazione, cioè nella formulazione che più di altre ci è nota dai testi e dalle testimonianze, e che più di altre mostra l'esistenza di un dialogo dottrinario con la costituenda ortodossia. La struttura del mito gnostico infatti si presterebbe di per sé soltanto ad una antropologia dualista: da un lato lo pneuma, dall'altro la materia e il mondo malvagio.

La tripartizione cui assistiamo con l'introduzione del mito del “pentimento” e della conseguente nascita della sostanza psichica, rappresenta il risultato di un compromesso con una realtà umana e sociale più complessa rispetto alla rozza dicotomia di eletti e dannati, e un tentativo di restituire un senso alle azioni umane, che in tale rigido schema sarebbero del tutto indifferenti. L'accusa di libertinismo lanciata contro gli Gnostici dagli eresiologi, oltre a fondarsi su un *cliché* che ritroveremo più di una volta, sempre eguale a se stesso nei secoli, può esser giustificata dalla ovvia constatazione che l'esser salvo per elezione esonera lo Gnostico da qualunque normativa etica nel suo operare terreno. In effetti, per lo Gnostico, un punto resta fermo: la salvezza la si raggiunge non tanto con le azioni, quanto con la conoscenza dei segreti divini. Non è vero tuttavia che tale conoscenza consenta di agire a piacimento: al contrario, come vedremo, essa condiziona l'agire dello Gnostico nel mondo, in senso peraltro ben diverso da come vorrebbe la propaganda diffamatoria che lo perseguita.

Prima di procedere, è necessario ora sintetizzare la visione gnostica del mondo, perché l'apparato mitico, nella sua ridondanza, può stornare lo sguardo da quanto di “concreto” viene esposto in esso.

In primo luogo, per lo Gnostico il Male è e resta una realtà fattuale: esso esiste, e domina in questo mondo. Essere-nel-mondo significa: aver esperienza del male. Contrariamente a quel che afferma la Chiesa, la Creazione non è un atto divino; se lo fosse, poiché Dio è Sommo Bene e lo è anche per gli Gnostici, la realtà del male esperito sarebbe incomprensibile. Già da questo primo tratto si nota un aspetto modernissimo dello Gnosticismo: il pensiero può essere soltanto riflessione sull'esperienza, sull'esistenza; una metafisica che non riesca a giustificare la realtà dell'esperienza non può avere contenuto veritativo. L'attacco alla metafisica occidentale che riduce l'altro al medesimo non poteva essere più frontale: qui l'altro, l'individuo che soffre a titolo individuale e non trova giustificazione nella normativa metafisica, si erige a parametro di una propria “ragione”, rifiutando di addossarsi il peso di quella “colpa” con la quale la normativa pretende di giustificare la sua sofferenza. Il Male diviene dunque una realtà cosmica che svaluta la presunta bontà del creato, maschera ideologica dietro la quale fa capolino la “bontà” del sistema sociale.

Se il Male è l'essenza del mondo, la prima conseguenza è infatti *la malvagità delle leggi che lo reggono*: sotto accusa si trova non soltanto Yahwè come creatore del mondo, ma anche le sue leggi, la Legge in sé; oltre, naturalmente, la stessa età veterotestamentaria in quanto “età della Legge”, che si intende denunciata e superata dal messaggio di Cristo. Lo Gnostico, lo ripetiamo, è infatti essenzialmente un “Cristiano” non soltanto nel senso dottrinale (esistono testi “gnostici” che non fanno riferimento a Cristo, ma sono eccezioni) ma soprattutto nel senso che lo Gnosticismo è strettamente legato alla comparsa del Cristianesimo. In tal senso esso è un fenomeno *del tutto occidentale* perché ha la sua ragion d'essere nell'impatto del messaggio testamenario entro la cultura ellenistico-romana. Esso non è, come si voleva un tempo, un corpo estraneo intruso dal torbido “Oriente” nel luminoso “Occidente” della Ragione; la sua ragion d'essere è viceversa nelle aporie di questa Ragione stessa.

In secondo luogo, per lo Gnostico l'uomo ha un ruolo attivo di primissimo piano nella storia, perché esattamente a lui è demandato il compito di riportare l'ordine nel cosmo, con ciò debellando il Male. L'uomo (naturalmente quello pneumatico) collabora con Dio al recupero di un progetto originario fallito per una

“folle”; tale viceversa non è, perché i suoi mitici eventi hanno la funzione di dare un significato, un fondamento in cielo, alla complessità dell'animo umano.

⁷² L'estraneità del Cristo psichico al mondo della materia è totale; Ireneo ricorda che per gli Gnostici egli passa nel corpo di Maria “quemadmodum aqua per tubum transit” (*Adv. Hær.*, I, 7, 2).

manchevolezza insita nello stesso Plèroma; dunque l'uomo è quanto di meglio e di più divino esista. Non a caso nei sistemi degli eoni esiste sovente un "Adamo di luce" che occupa un ruolo gerarchico elevatissimo. L'uomo è dunque inviato a soffrire in questo mondo per aiutare il mondo divino a raggiungere la perfezione: è difficile immaginare un pensiero mitico-religioso che attribuisca all'uomo maggiore dignità. Attribuire dignità all'uomo significa però anche liberare le sue energie nella storia; su questo punto è opportuno riflettere che lo Gnostico considera mera decadenza la storia soltanto per ciò che riguarda il passato, perché, per il futuro, egli è impegnato a mettere in moto una gloriosa storia del ritorno. Questo aspetto, che rivela la vicinanza dello Gnosticismo alle correnti apocalittiche e millenariste, si mostrerà sempre più evidente con il passar dei secoli, allorché le strutture di pensiero gnostiche agiranno all'interno di un mondo che, non più dominato dall'intellettualismo greco, sarà interamente cristiano prima, secolarizzato poi.⁷³

In terzo luogo, si verifica nello Gnosticismo una radicale dislocazione del divino destinata a caratterizzare un giorno la modernità, alimentando anche sbocchi rivoluzionari là dove se ne diano le circostanze. Il divino è infatti ora *dentro* l'uomo, sicché lo Gnostico deve indirizzare la ricerca al proprio interno per raggiungere l'illuminazione, la quale altro non è se non riconoscimento della propria *vera* natura, che non è di questo mondo, e che perciò chiama lo Gnostico a trascendere questo mondo stesso in nome di una propria segreta divinità.

Si apre qui un lungo cammino destinato a raggiungere la modernità con la psicologia analitica di Jung, grande studioso dello Gnosticismo non per nulla accusato di essere a sua volta uno Gnostico.⁷⁴ Ciò che lo Gnostico persegue è il ricongiungimento cosciente con la propria realtà interiore, invisibile e ignota, la ricostituzione di una unità originaria che si presenta scissa nel mondo della storia; in termini junghiani, quel che si dice il raggiungimento del Sé. Il Quispel ha interpretato in questo senso molta letteratura gnostica,⁷⁵ ma il problema della salvezza gnostica come riconoscimento della propria realtà, presa di coscienza della propria divina natura da parte dell'uomo, è troppo importante per poter essere racchiuso nella sola analisi psicologica, che, pure, ha ragione di essere. Qui è *in nuce* il diritto alla libera espressione e alla libera interpretazione al di fuori di ogni costrizione autoritaria, sacerdotale o sociale: quella che gli eresiologi interpretano come arroganza può anche esser tale,⁷⁶ ma in essa sono i germi di un futuro lontano che non erroneamente gli Gnostici, come altri "eretici" dopo di loro, leggono tra le righe del messaggio di Cristo, sia pur con l'ausilio di spericolate acrobazie esegetiche.

È giunto ora il momento di esaminare quattro testi che sono -sul piano poetico i primi tre, sul piano della passione per la ragionevolezza il quarto- probabilmente i più belli della letteratura gnostica. Essi sono il *Vangelo secondo Filippo*, il *Vangelo secondo Tommaso*, l'*Inno della perla* e la *Lettera a Flora*. I primi tre condensano il messaggio di Cristo in un insegnamento che consente all'uomo di raggiungere la propria interiore realtà, questa essendo la via della salvezza; il quarto rivendica il diritto alla libera esegesi dei testi. Sembrano argomenti tra loro diversi, esoterico-sapientziali i primi, vagamente luterano l'altro: non è così.

Non è così perché i primi tre fondano un diritto che il quarto intende mettere in pratica: la natura divina dell'uomo viene affermata non nella sua genericità, ma nella sua irripetibile individualità che viene raggiunta come ricongiungimento "nuziale" di psiche e pneuma, anima umana e scintilla divina, individuo terreno e gemello celeste, Spirito Santo individuale.⁷⁷ Ciò sta ad esaltare il rapporto col divino come rapporto

⁷³ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 174. Le complesse costruzioni dello Gnosticismo del II-III secolo sono infatti un fenomeno limitato al periodo nel quale il messaggio cristiano, non ancora culturalmente totalizzante, deve essere in qualche modo compreso entro le strutture della cultura e delle religioni ellenistiche. Nel mondo totalmente cristianizzato assisteremo dunque alla scomparsa delle elaborate teologie dei primi Gnostici; subentreranno, a volte, temi "folklorici", e il Demiurgo diverrà Satana. Diverso ancora è il problema dell'eredità del pensiero gnostico entro la società secolarizzata, ove l'elemento mitico resta dissimulato sotto l'apparente "scientificità" degli assunti, ovvero dove il ruolo religioso del profeta viene assunto dall'artista.

⁷⁴ L'influsso del razionalismo ottocentesco e l'eco lontana del feroce attacco degli eresiologi, fanno sì che ancora in questo secolo, e ancora in anni recenti, l'epiteto "gnostico" sia stato usato frequentemente come un insulto. La parola vibra ancora di risonanze negative; sul piano culturale essa indica la negazione incolta e reazionaria della razionalità scientifica; sul piano sociologico ha riflessi torbidi, come può evincersi esemplarmente dal pensiero del Voegelin, criticato dal Faber, *Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem*, Religionstheorie und politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, hrsg. von J. Taubes, München-Paderborn-Wien-Zürich, Finck/Schöning, 1984.

⁷⁵ Egli ha raccontato il proprio rapporto scientifico ed umano con Jung in *Gnosis and Psychology*, The Rediscovery etc. cit., vol. I.

⁷⁶ Cfr. *Hermas, Le pasteur*, Intr. texte crit., trad et notes par R. Joly, Paris, Cerf, 1968 2ème, 99, 1: "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano".

⁷⁷ Il doppio celeste, lo Spirito Santo individuale, tema portante della teosofia irano-islamica, è di lontana ascendenza zoroastriana, ma tornerà più volte anche nella gnosi occidentale. J.E. Ménard, nell'interpretazione del *Vangelo secondo Filippo* e della *Lettera a Rheginos*, (pubblicata anche sotto il titolo *Trattato sulla Resurrezione* in Robinson, cit.) ha giustamente chiamato in causa l'*Avesta* (Yasht 22) e la straordinaria figura di Daëna, la "religiosità" che costituisce il doppio celeste dell'individuo, Spirito Santo personale, femminile. Il tema è stato ampiamente trattato dal Corbin, al quale rinviamo non senza ricordare che egli ha messo in evidenza i rapporti tra la gnosi valentiniana e questo tema iranico. Su Daëna cfr. anche i testi di Molé, Vahman e Colpe citati in Bibliografia; quest'ultimo anche per i rapporti con i testi gnostici. I testi di cui trattiamo sono infatti di ambiente siriano (cfr. J.E. Ménard, *Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe*, R.Sc.R., 42, 1968) cioè di ambiente giudeo-cristiano ellenizzato, nel quale è forte l'eredità dell'influenza iranica (cfr. M. Boyce, cit., vol. III, pp. 392-440). In particolare, per il passaggio della figura di Daëna nello Gnosticismo, cfr. p. 464; per il suo ruolo nella Resurrezione cfr. J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, A.M.G., t. 22, 1892, pp. 652-654. Questo tema è della massima importanza, perché si introduce nel Cristianesimo e nello Gnosticismo con la enunciazione paolina di una Resurrezione che avverrebbe in un "corpo spirituale" (1 Cor., 15, 44). L'uomo avrebbe dunque un'altra "carne", più "sottile", che rivestirà l'anima nella Resurrezione. L'argomento sarà sviluppato in modo complesso da Paracelso, e ciò ha una sua ragion d'essere, perché Ermetismo, Gnosticismo, Alchimia, formano un corpo dottrinale compatto con origine contigua nel crogiolo della cultura alessandrina; cfr. Mahé, cit.; R. Halleux, *Les textes alchimiques*, cit. Sulla figura femminile dello Spirito Santo nello Gnosticismo giudaizzante, sul gemello-angelo custode, sui suoi rapporti con il Sé, sul matrimonio tra il Sé e l'Io (che è il tema del valentiniano *Vangelo secondo Filippo*) cfr. G. Quispel, *Genius and Spirit*, Essays on the N.H. Texts in Honour of P. Labib, ed. by M. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1975.

individuale, senza mediazione sacerdotale, rapporto che conduce caso per caso ad un'esperienza irripetibile: per ciascun individuo il divino è una singola, irripetibile teofania.

Il Ménard⁷⁸ ha esaminato la presenza del tema del corpo spirituale e della imprescindibilità della Resurrezione nei testi gnostici siriani -nonché in Paolo- riconducendola alle ascendenze iraniche, dove essa è conseguenza necessaria della stessa antropologia. La cosa è messa in luce dalla citata *Lettera a Rheginos*⁷⁹ sulla base della duplice natura, umana e divina, di Cristo, e ricordando che della Resurrezione non si può dubitare⁸⁰ perché nell'uomo c'è una componente divina; la resurrezione è una liberazione da questo mondo apparente e rivelazione di ciò che veramente esiste.⁸¹

In ciò si comprende la posizione di quegli Gnostici che ritengono la Resurrezione -che diviene trasformazione interiore- come già avvenuta con l'avvento di Cristo in qualità di Rivelatore. Di qui l'enfasi sull'esegesi, la conoscenza, la trasformazione interiore; e viceversa il disinteresse per l'attivismo cristiano nelle opere materiali, che caratterizza lo Gnostico. Il perfetto Gnostico è dunque *già risorto*.

La riunificazione dell'Io col Sé nel *Vangelo secondo Filippo*, che viene tradotta nella simbologia sessuale del matrimonio, è trattata dal Ménard congiuntamente alla *Esegesi dell'anima*,⁸² perché in entrambi i testi viene portato in evidenza il fondamentale mito gnostico, che sarà anche alchemico, dell'androginia come stato iniziale e finale di perfezione. Si noti che tale struttura, cioè l'identità circolare tra inizio e fine, è il motore del percorso storico dell'uomo, inteso come ritorno verso una meta utopica alimentato dalla cosiddetta "nostalgia del Paradiso".⁸³ Il carattere mistico e simbolico dell'unione sessuale nel *Vangelo secondo Filippo* è messo in luce anche dal Grant;⁸⁴ naturalmente, anche su questo argomento Ireneo non perde l'occasione per fare del pesante umorismo e per fraintendere il significato delle immagini.⁸⁵

Alcune delle affermazioni contenute nel *Vangelo secondo Filippo* meritano di essere riportate per chiarire il modo assolutamente simbolico di intendere il messaggio cristiano secondo gli Gnostici. Così in 73, 1, sgg. si legge: "Coloro che dicono che prima moriranno e poi risorgeranno sono in errore. Se prima non ricevono la resurrezione mentre sono vivi, alla morte non riceveranno nulla.". Ciò significa che la *vera* Resurrezione è il ritorno alla conoscenza di sé, cui perviene lo Gnostico per la Rivelazione portata da Cristo. In 68, 22, sgg. è detto: "Quando Eva era ancora in Adamo la morte non esisteva. Quando fu separata da lui venne all'essere la morte. Se egli diviene nuovamente completo e raggiunge il suo precedente Sé, la morte non esisterà più.". Si esprime qui in termini chiarissimi il mito dell'androginia come stato iniziale e finale di perfezione e, al tempo stesso, la riunione delle due parti scisse dell'individuo, l'Io e il Sé, come scopo dell'esistenza gnostica. Che ciò riguardi soltanto gli pneumatici lo afferma 69, 1, sgg.: "La camera nuziale non è per gli animali, né per gli schiavi né per le prostitute: ma soltanto per gli uomini liberi e per le vergini.". Ciò: il Plèroma non è per gli illici né per le anime schiave del mondo materiale. E ancora, 70, 10, sgg. afferma che la morte nasce dalla separazione del femminile dal maschile, e che Cristo è venuto a riunire i due nella camera nuziale. La Rivelazione rende tutt'uno con ciò che è rivelato: chi vede lo Spirito diviene Spirito, chi vede Cristo diviene Cristo, chi vede il Padre diviene il Padre (61, 28, sgg.). "Vedere" è già esser redenti, perché implica un atto spirituale di adesione a se stessi, cioè al divino. Chi conosce è libero, e chi è libero non pecca (77, 15, sgg.); può divenire libero chi è schiavo contro volontà (79, 14) cioè lo pneumatico che soffre nel mondo materiale.

Come e quando avvenga il mistero dell'unione e della redenzione, non lo si può sapere; soltanto i due sposi (cioè l'anima e lo spirito) lo sanno: l'iniziazione è ineffabile. Soltanto facendosi "uno" essi entreranno però nella camera nuziale, cioè nel Plèroma.⁸⁶ In ciò essi non fanno che ripetere la legge del Plèroma ove gli opposti,

⁷⁸ J.E. Ménard, *La notion de Résurrection dans l'épître à Rhéginos*, Essays etc. P. Labib, cit. Il Ménard, nel sottolineare il passaggio di un tema iranico sin nell'escatologia paolina, la "transformation du monde et du corps matériels en un monde et un corps spirituels", enuclea quanto di più dirimente passa per lo Gnosticismo e l'alchimia, a riprova di una comune radice. Ciò troverà singolare nuova espressione in Paracelso e nella sua teoria della "costruzione" di un corpo spirituale come fenomeno di trasformazione del mondo materiale: cfr. lo schema prodotto in *L'utopia alchemica* etc., cit.

⁷⁹ 44, 24, sgg.

⁸⁰ 47, 2, sgg.

⁸¹ 48, 27, sgg.

⁸² J.E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe et l'Exégèse de l'âme*, in Les textes de Nag Hammadi, Coll. Int. de Strasbourg 1974, ed. par J.E. Ménard, Leiden, E.J. Brill, 1975. Per il testo cfr. *The Exegesis on the Soul*, in Robinson, cit. Qui l'anima appare decaduta nel corpo ove diviene "prostituta" e anela il ritorno allo stato primitivo, all'unione androgina con il proprio "fratello".

⁸³ Ci sembra appena il caso di ricordare che questa struttura mitica è la stessa che alimenta le ideologie rivoluzionarie. Le rivoluzioni sociali, mentre si adoprano per il mutamento e la creazione di nuove situazioni, sono in realtà mosse ideologicamente dalla tensione verso una situazione "giusta" in assoluto (e perciò *ab aeterno*) della quale l'uomo viene deprivato a causa di un potere "ingiusto". Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 367-383, ha messo in evidenza le trasformazioni culturali che sono sottintese nel passaggio dal concetto di *ius* a quello di *iustitia*, ed il carattere utopico di quest'ultima che mette in moto le trasformazioni di quello. Per questa ragione abbiamo già altre volte sostenuto che il mito gnostico, nonostante l'apparente "fuga dal mondo" con la quale viene usualmente etichettato, è uno dei miti che fondano la modernità.

⁸⁴ R.M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. Ch. 15, 1961.

⁸⁵ *Adv. Haer.*, I, 6, 3. Per Ireneo la simbologia sessuale dei testi e delle cerimonie gnostiche è uno straordinario appiglio per costruire l'immagine del libertinaggio gnostico. Val la pena di sottolineare che, mentre nulla sappiamo di tale presunto libertinaggio (se non tramite i non verificabili luoghi comuni degli eresiologi, sospetti perché ripetitivi come un *cliché*) è viceversa evidente in molte sette gnostiche l'enkratismo, connesso con la condanna dell'atto sessuale che prolunga la permanenza nel mondo della scintilla divina. Sul linguaggio simbolico e sulla nostalgia dello stato iniziale da parte dell'anima "caduta" nella materia, cfr. anche J.E. Ménard, *Symboles et Gnose*, R.Sc.R., 49, 1975.

⁸⁶ Sul tema della camera nuziale cfr. M. Nold, *A Consideration of Alexandrian Christianity as a possible Aid towards further Understanding of Nag Hammadi Religion: a Case Point for a joint Methodology*, S.P. 14, 1976, che cita la disapprovazione di Clemente in *Stromata*, III.

simboleggiati dal maschile e dal femminile, coesistono: nel regno dell'androgina Sophia/Achamoth è la compagna del Salvatore col quale forma una *syzygie* (*Adv. Haer.*, I, 7, 1). Anche il ruolo eminente di Maddalena nei testi gnostici, come figura di perfezione gnostica, parla in tal senso; in *Pistis Sophia* 96 è lei che è destinata a sedere alla destra del Cristo per l'eternità; e nel *Vangelo secondo Filippo* è persino definita, per ben due volte, la "compagna" di Cristo (59, 8-9; 63, 33) ciò che, in termini gnostici, significa essere il volto femminile di Cristo. Il *Vangelo secondo Filippo* affronta dunque un tema fondamentale della critica gnostica: la composizione degli opposti, cioè della base stessa sulla quale si articola la logica razionalista, in una superiore unità. Questo tema utopico sarà sviluppato ancora una volta, secoli più tardi, dall'alchimia.

Questa la lezione del *Vangelo secondo Filippo*. Altrettanto importante quella del *Vangelo secondo Tommaso*, forse il testo più importante in assoluto, non soltanto per avvicinarci all'animo dello Gnostico, ma anche per le molte ipotesi formulate circa la possibilità che in esso siano tracce della lezione originaria di Gesù non presenti nei Canonici.⁸⁷

Il *Vangelo secondo Tommaso* è stato tradotto in italiano unitamente alle lezioni su di esso tenute dal Puech al Collège de France dal 1956 al 1972, in *Sulle tracce della Gnosi*, cit.; è costituito esclusivamente da una serie di 114 detti di Gesù, ed è databile alla metà del II secolo. Il testo originario doveva essere scritto in greco e da esso -per la cui interpretazione è utile rifarsi al testo del Puech-⁸⁸ si evince un'autentica lettura alternativa del messaggio di Cristo, coincidente con quella del *Vangelo secondo Filippo*, ma dispensata attraverso una notevole pluralità di approcci.

Il tema è sempre il medesimo: l'individuo deve riunirsi con se stesso, fare del due l'uno, unificando gli opposti.⁸⁹ A tal fine è indispensabile la comprensione profonda di ciò che Cristo è venuto a rivelare: il Regno è già venuto, dice egli ai discepoli,⁹⁰ è dentro ciascuno di noi.⁹¹ La realizzazione di questo Regno è possibile a partire da una conoscenza che sia autoconoscenza: il *logion* 8, che ripete con una significativa variante *Mt.* 13, 47-49, sostituisce il giorno del Giudizio con la presa di coscienza del proprio Sé.⁹² A questo *logion* si collegano i *logia* 18-19, dei quali il Puech dà una significativa lettura: il nostro Sé è un'immagine di noi che preesiste alla nostra venuta nel mondo, immagine della quale noi siamo soltanto un riflesso appannato. Quaggiù noi non siamo noi stessi, lo eravamo e lo saremo soltanto nel Plèroma. La nostra realtà ontologica è dunque nascosta da quella apparente e riflessa.⁹³

Questo stato di oblio di noi stessi cui ci costringe il mondo, è argomento di uno straordinario testo poetico, noto da gran tempo e facente parte di uno scritto del III secolo, nel quale esso fu inserito ma del quale non era originariamente parte costitutiva. Si tratta dell'*Inno della perla*, sulla cui interpretazione e sulla cui

⁸⁷ Questa possibilità si fonda sull'esame comparato dei testi e sulle ipotesi relative alle diverse fonti cui i Vangeli canonici -e quello di Tommaso- avrebbero attinto. Vi sono buoni argomenti per ritenere che quest'ultimo abbia dunque attinto in modo diretto a tali fonti originarie, rappresentando così un fondamentale documento circa l'esistenza di una tradizionale lettura del messaggio di Cristo altrettanto antica di quella offerta dai Canonici. H. Koestler e J. Robinson sono gli autori che hanno maggiormente affrontato tale argomento. Il *Vangelo secondo Tommaso* raccoglie una tradizione che vede in Cristo un Maestro di Sapienza, del quale sono raccolti e conservati i detti mentre restano nell'ombra le vicende storiche della vita. L'argomento, molto seriamente fondato, è importantissimo al fine di comprendere come nello Gnosticismo non si racchiuda una posteriore deformazione del messaggio (tesi degli eresiologi) ma un modo di intenderlo radicato nelle origini. L'opera degli eresiologi assumerebbe dunque il valore tutto politico di una "resa dei conti" all'interno del Cristianesimo, per eliminare l'ala socialmente scomoda al momento dell'istituzionalizzazione. Per l'antichità delle fonti del *Vangelo secondo Tommaso* cfr. l'articolo di H. Koester, *Gnomai diaphoroi*, H.Th.R. 58, 1985, che valuta il ruolo del testo per la comprensione del messaggio di Cristo; la raccolta di testi di J. Robinson - H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971; in particolare i saggi *Logoi Sophon* di J. Robinson e *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, di H. Koester, che collocano il testo nella prima cristianità; di H. Koester, *Apocryphal and Canonical Gospels*, H.Th.R. 73, 1980, che mette in rilievo l'antichità del testo in rapporto con i *Papiri di Oxyryncho*; dello stesso, *One Jesus and Four Primitive Gospels*, H.Th.R. 61, 1968, dove è sottolineata l'enfasi gnostica del testo in direzione di una salvezza già raggiunta in terra grazie alla conoscenza; questa interpretazione viene intesa come una di quelle inizialmente possibili. Un'analisi approfondita, nella quale si mettono in luce dipendenze dai Canonici introdotte dalla versione copta del testo rispetto all'originale greco di cui ai *Papiri di Oxyryncho*, è quella fornita da J. Robinson, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)*, in Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, Peabody, Hendrickson, 1986. Più di recente tutto il problema è stato ripreso in H. Koester, *Ancient Christian Gospels*, London, S.C.M. - Philadelphia, Trinity Press, 1990. La tesi sostenuta è che il testo "gnostico" accede direttamente a fonti anche più antiche da quelle usate da Matteo e Luca per le sentenze di Cristo. Diverso il parere del Quispel, che si è interessato al *Vangelo secondo Tommaso* in rapporto al fenomeno del giudeo-cristianesimo o delle interpretazioni giudaizzanti del messaggio cristiano. Secondo il Quispel il testo deriva da un apocrifo che è da porsi in relazione anche col *Diatessaron* di Taziano, cioè con l'antico *Vangelo secondo gli Ebrei* (per le cui testimonianze cfr. Erbetta, cit., I, 1). Sulla tesi di Quispel cfr. i suoi *L'Évangil selon Thomas et le Diatessaron* e *Gnosis and the new Sayings of Jesus*, entrambi riprodotti in *Gnostic Studies*, vol. II, Istanbul, 1975; *The Gospel of Thomas revisited*, in Coll. Int. sur les textes de N.H., cit. Quispel definisce *non gnostico* il testo in quanto *enkratita*. A nostro avviso questo è un problema squisitamente accademico, che ha scarsa rilevanza su ciò che stiamo cercando di mettere in luce nella nostra ricerca. Quel che viceversa è molto interessante, è che l'esistenza di questo Vangelo era stata segnalata da Ippolito (*El.* V, 7) che ne mette i contenuti in relazione con la setta gnostica dei Naasseni, da lui ritenuti i capostipiti dell'eresia (cfr. l'introduzione di Marcovich, cit., all'ed. critica, p. 35).

⁸⁸ alle pp. 381-578. Di J.E. Ménard cfr. anche *Les problèmes de l'Évangile selon Thomas*, S.P. 14, 1976; e *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

⁸⁹ cfr. *logia* 22 e 106.

⁹⁰ *logion* 51.

⁹¹ *logion* 3.

⁹² Cfr. l'interpretazione jungiana del "pesce" in Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

⁹³ *Sulle tracce della Gnosi*, cit., p. 421. Sulla materia come "specchio" che sembra "possedere tutto" e non "contiene nulla" cfr. G. Filoramo, *Dal mito gnostico al mito manicheo*, etc., in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. II, Roma, Jouvance, 1985.

attribuzione a questa o quella espressione religiosa, esiste una vastissima letteratura.⁹⁴ Dopo la scoperta del *Vangelo secondo Tommaso*, l'*Inno della perla* trova la sua collocazione nell'ambito di uno Gnosticismo enkratita siriano, del quale ripete i temi già esaminati esponendo i Vangeli secondo Filippo e Tommaso, fondati sulla riunione con il Sé, con il proprio gemello celeste, quale percorso di salvezza.

L'*Inno della perla* descrive infatti il profondo decadimento di un principe inviato in Egitto dai genitori, per recuperare un perla di valore inestimabile che gli consentirà di ereditare il Regno. L'Egitto è notoriamente, in tutta la simbologia mistica, il luogo del decadimento dello Gnostico nella materia.⁹⁵ Qui il principe assume gli abiti degli impuri egiziani per non far riconoscere la propria origine -evidente riferimento all'estraneità dello Gnostico tra i malvagi illici- ma, cibandosi del loro cibo, cade nell'oblio della propria missione. Giungerà a ridestarlo un messaggero inviato dal padre con una lettera; egli allora esegue la propria missione e torna verso il luminoso oriente d'onde proviene. I genitori gli inviano incontro la sua antica veste splendente che è anche il suo gemello, al quale egli si riunisce tornando a sedere accanto al Padre nella gloria del Regno.⁹⁶

L'analisi di questi ultimi testi consente ulteriori considerazioni su aspetti fondamentali che dividono l'interpretazione gnostica del messaggio di Cristo, dall'interpretazione propugnata dalla costituenda ortodossia. È assolutamente evidente qui quanto avevamo già sottolineato: la destoricizzazione della figura di Gesù ricondotta esclusivamente ai suoi detti, alla "conoscenza" che egli fornisce e che consente "a chi ha orecchi per intendere"⁹⁷ di realizzare *ipso facto* la propria individuale salvezza.

Ci sembra tuttavia riduttivo intendere questa interpretazione gnostica soltanto nelle sue possibili implicazioni di disimpegno dalle opere e di individualistica fuga dal mondo. Certamente, un mondo così intrinsecamente malvagio da risultare irrimediabile e, al termine della storia, condannato a quella nullità che è il suo stesso marchio d'origine, non può suscitare un grande interesse all'azione da parte dello Gnostico. Non bisogna tuttavia sottovalutare che un tale esito storico non è tanto il risultato imprescindibile di una premessa ideologica, quanto piuttosto la conseguenza di situazioni storiche -autentici "blocchi" di potere- senza speranze alternative. La "fuga dal mondo" non sarà un fenomeno destinato a caratterizzare soltanto gli sparuti gruppi gnostici,⁹⁸ ma interesserà larga parte della società romana con la crisi dell'Impero. Un fenomeno come il monachesimo orientale, benché non esente da influssi gnostici, non potrebbe esser compreso semplicemente a partire da questi.⁹⁹

Quel che ci interessa mettere in evidenza ancora una volta dopo la breve analisi di questi ultimi testi, è quanta insistenza contraddistingua la dottrina gnostica non soltanto riguardo alla natura divina dell'uomo, ma anche al fatto che tale natura è costantemente conculcata in questo mondo. Lo Gnostico ha la precisa coscienza che la sua propria realtà ontologica è qualcosa di incomparabilmente superiore a ciò che egli appare nel mondo, vale a dire nella società. Lo si dica esplicitamente o no, l'essere-nel-mondo è infatti inevitabilmente un essere-nella-storia ed un essere-nella-società: che le radici del Male siano o non siano estirpabili, abbiano o non abbiano un fondamento metafisico, è comunque nella società che se ne assaporano i frutti.

Le nostre osservazioni non sono semplicemente teoriche: come vedremo, sembra vi siano stati degli Gnostici alquanto impegnati nella critica sociale, ed in questo senso evolverà l'eredità gnostica nei secoli successivi. Per quanto si possa discutere sulla complessità e diversità degli esiti che, nelle diverse circostanze, possono discendere da una qualunque visione del mondo, non crediamo sia negabile che, in linea generale, l'atteggiamento sociale di chi vede nel mondo l'espressione di una malvagità alla quale si sente estraneo, sarà ben diversamente critico ed eversivo dall'atteggiamento di chi considera il mondo opera comunque buona, a prescindere dall'inquinamento portatovi dalla colpa. Tanto più che, per quanto concerne l'irrimediabilità del mondo, le idee degli gnostici -non di tutti, perlomeno- non sono poi così deterministiche come vorrebbe far

⁹⁴ Per l'esposizione critica della bibliografia e per il testo rinviamo al lavoro di P.H. Poirier, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas*, Intr., Texte, Trad., Commentaire, Louvain la Neuve, 1981. Tra i tantissimi titoli della bibliografia e le disparate attribuzioni, oltre a quanto riportato in Puech, cit., ricordiamo J.E. Ménard, *Le chant de la perle*, R.H.R. 42, 1968; e G. Quispel, *Das Lied von der Perle*, Gnostic studies vol. II, cit.

⁹⁵ Nella teosofia irano-islamica l'Egitto è il luogo del decadimento nell'oblio e nella materia; il tema è stato ampiamente trattato dal Corbin che ha trovato il parallelo dell'*Inno della perla* nel *Racconto dell'esilio occidentale* di Sohrawardi. Cfr. Sohrawardi, *L'archange empourpé*, par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976. Un importante studio comparato con riferimento al *Vangelo secondo Tommaso*, alla tradizione mazdea (il parallelo tra l'abito luminoso e Daênà è evidente), all'alchimia, a Swedenborg e a tutta la tradizione angelologica nel suo complesso, è stato condotto dal Corbin nel Cap. VI, Vol. II, del suo *En Islam Iramien*, Paris, Gallimard, 1971, 4 voll.

⁹⁶ Ricordiamo che *thôma* in aramaico significa: gemello (greco: *didymos*); il *Vangelo secondo Tommaso* avverte che chi scrive le parole segrete di Gesù è "Didymo Giuda Thomas" cioè "Giuda il gemello" (scil.: di Cristo; dice il *logion* 108: "Colui che si abbevererà alla mia bocca diventerà come me e anch'io diventerò come lui"). Cfr. Puech, cit., pp. 351-359. Il tema del gemello celeste, dello Spirito cui l'anima deve ricongiungersi tramite la Gnosi, è dunque il tema comune dei tre testi gnostici, *Vang. Fil.*, *Vang. Tomm.* e *Inno della perla*.

⁹⁷ Questa espressione è molto frequente nei testi gnostici, a sottolineare la diversa capacità di comprensione delle diverse tipologie umane: soltanto lo pneumatico può intendere appieno i significati "segreti" (non segreti per lui); lo illico non comprenderà mai.

⁹⁸ Ne *La gnosi, etc.*, cit., abbiamo sottolineato che il fenomeno gnostico, come altri ad esso paragonabili nel corso della storia, è legato alle crisi di trasformazione di una società ricca e differenziata; non, come si riteneva un tempo, all'emarginazione economica (questa interpretazione, ancorata a Marx, è ancora in K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1983, p. 310). Se mai, è proprio la crisi economico-sociale che rende, a partire dal III secolo, del tutto trascurabile la voce degli Gnostici, in conomitanza con l'affermarsi della Chiesa Romana come Istituzione.

⁹⁹ Non soltanto il già citato lavoro del Dodds, ma anche gli studi del Brown sulla società siriana, mostrano che il problema della "fuga dal mondo" riguarda l'intera società.

credere la propaganda degli eresiologi, che ha creato nel tempo un'autentica *idée reçue* molto difficile a superare.¹⁰⁰

L'esistenza di un moderno spirito critico è viceversa ben attestata in un documento del Valentiniano Tolomeo tramandato da Epifanio, cioè la *Lettera a Flora*, che merita attenta lettura.¹⁰¹

Per comprendere il senso di questo documento occorre tener presente un fatto fondamentale di tutta la polemica tra la nascente ortodossia e lo Gnosticismo: a monte delle dispute dottrinali, come abbiamo già ricordato ma ci sembra indispensabile ripetere, vi è il fatto che l'ortodossia ha ragioni vitali per ribadire la cogenza dottrinale dell'antico Testamento, mentre lo Gnosticismo considera il messaggio di Cristo come la negazione di esso o, quantomeno, una lezione che ne mostra i limiti. Mentre per l'ortodossia si verifica un "superamento" storico, cioè un *compimento* di esso grazie alla venuta di Cristo, per lo Gnosticismo il superamento è *dottrinale*, nel senso di una dottrina perfetta che ne supera una contraddittoria e poco comprensibile. L'Antico Testamento, come Legge che si sviluppa all'interno di un particolare popolo, viene forse sentito come un corpo estraneo nella cultura ellenistico-romana; a nostro avviso c'è tuttavia qualcosa di ancor più profondo nel rifiuto, che vedremo riemergere sempre nei secoli. L'operazione dell'ortodossia esalta la Legge col risultato di accostare Mosè ai filosofi facendo perno sull'etica sociale, stabilendo perciò una *continuità* non soltanto con l'Antico Testamento, ma anche con il mondo classico; l'opzione gnostica, che tornerà in forme diverse nei secoli, è viceversa tutta centrata sulla *rottura* che viene operata da una critica alla Legge condotta in nome dello *Spirito*, senza preoccupazioni per l'etica sociale. Il che non significa necessariamente immoralità.

Questo ci sembra il retroterra della disputa; qualcosa di paragonabile è ricordata anche dal Quispel nella sua analisi della *Lettera a Flora* allorché egli cita un passaggio delle *ps. Clementine* nel quale si afferma che la dottrina di Gesù è la base per distinguere il vero dal *falso* nell'Antico Testamento. Vediamo ora la disputa specifica della *Lettera a Flora*.

Tolomeo prende dalla Bibbia e dalla predicazione di Cristo due esempi: il tema del divorzio e quello della legge del taglione. I termini sono noti: nella Bibbia il divorzio è consentito, nella predicazione di Cristo è condannato e considerato emblematico della "durezza di cuore" degli Ebrei; nel Decalogo viene fatto divieto di uccidere, ma poi viene stabilita la norma "occhio per occhio, dente per dente";¹⁰² laddove Cristo comanda di porgere l'altra guancia.

Tutto questo consente a Tolomeo di trarre alcune semplici ma fondamentali deduzioni. Nella Bibbia la legge divina è mescolata con le norme introdotte da Mosè e con i precetti degli Anziani.¹⁰³ La stessa legge divina, quando si manifesta, è contraddittoria per la necessità di adattarsi alle contingenti circostanze: è il caso dell'uccisione dell'uccisore che contrasta con il Decalogo.¹⁰⁴ Su questo punto, Cristo è portatore di una legge superiore, priva di queste contraddizioni contingenti che mostrano la natura inferiore del Dio biblico rispetto al Padre ineffabile.¹⁰⁵

Qui si tocca un nodo fondamentale della disputa: una legge che deve venire a patti con le contingenze non è propriamente divina per Tolomeo. Una legge davvero divina è anche utopicamente perfetta e perciò non può che risalire a un Dio inconoscibile, quello del quale è venuto a testimoniare Cristo. Per la nascente ortodossia, al contrario, le circostanze storiche hanno ragione di condizionare la norma,¹⁰⁶ perché ciò che le preme -lo abbiamo già visto in Giustino, lo troviamo ancora in Ireneo¹⁰⁷ trattandosi di un punto irrinunciabile sul piano politico- è di mostrare che esiste un sostanziale accordo tra il Decalogo e la morale filosofica dei pagani.

L'aspetto più importante della critica di Tolomeo va però oltre questa sua rigorosa disputa con le posizioni dell'ortodossia; l'aspetto più importante consiste in una presa di posizione che caratterizza la scelta di campo in funzione della quale gli Gnostici sentiranno di essere i veri Cristiani perseguitati dalla Chiesa.

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio l'articolo di M. Pokorný, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht*, in *Gnosis und Politik*, cit. che ripete vecchi stereotipi senza peraltro il minimo tentativo di verificarne la consistenza storica. Nella stessa opera curata dal Taubes cfr. tuttavia H.J.W. Drijvers, *Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker*, che smentisce i luoghi comuni veicolati dallo Jonas. Vedi inoltre W.A. Löhr, *Gnostic Determinism reconsidered*, V.Ch. 46, 1992, che riprende la polemica di Le Boulluec contro gli eresiologi e i *clichés* da essi conati; nonché il lavoro di K. Alt, cit. La testimonianza di Plotino, che resta indipendente da quella degli eresiologi, non mostra di recepire aspetti deterministici nel pensiero gnostico. La persistenza di luoghi comuni fondati sull'acritica accettazione delle affermazioni degli eresiologi è purtroppo diffusa, e mostra una incapacità di "decostruire" la logica di Ireneo. Ad esempio, quando G. Stroumsa, *Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R. Th. 1981, ripete come proprie le vecchie distinzioni di Clemente tra asceti cristiana ed enkratismo gnostico, afferma anche in tutta tranquillità che ciò che separa gli Gnostici dai Cristiani è ciò che anche separa gli Gnostici dai filosofi pagani. Egli cioè ripete, non sappiamo se inavvertitamente o deliberatamente, il *cliché* costruito da Ireneo -abbiamo visto come- di Ragione contro sragione; lo stesso che abbiamo visto ripetere, in diverso modo e per diversi fini, da Ippolito; e lo stesso di Giustino quando rivendica le comuni basi di pagani e Cristiani, fondate sulla Ragione. In altre parole: meglio un filosofo pagano che un teologo Gnostico! Ciò aveva certamente un significato politico per una Chiesa che, per istituzionalizzarsi nell'Impero, necessitava di una teologia razionalista; ripetuto però da studiosi odierni, è totale mancanza di spirito critico. È, oltretutto, rinuncia a recuperare una parte non irrilevante del messaggio cristiano; errore in cui non cade, ad esempio, un accorto studioso come lo Orbe, che si sforza di recuperare il grande significato della teologia gnostica.

¹⁰¹ Per il testo critico cfr. Ptolémée, *Lettre à Flora*, Analyse, Texte crit., Trad. etc. de G. Quispel, Paris, Cerf, 1966.

¹⁰² *Lev.* 24, 20.

¹⁰³ *Lettre*, cit., 4, 2 e 4, 14.

¹⁰⁴ *ivi*, 5, 6.

¹⁰⁵ *ivi*, 6, 2-3.

¹⁰⁶ Cfr. il commento di Quispel, pp. 92-93, che fa riferimento a Tertulliano.

¹⁰⁷ Il tema è sviluppato in *Adv. Haer.*, I, 26.

Infatti, se i testi sono scritti da uomini che interpretano la Legge secondo contingenza, allora essi contengono sì, l'impronta del divino, ma il divino *va cercato con l'esegesi*, perché, nella loro *letteralità*, i testi non hanno nulla di sacro e quindi nulla che non possa o debba essere soggetto all'esegesi, nella quale *tutti hanno pari diritto ad esercitarsi*. Non va dimenticato infatti quanto abbiamo già documentato sopra: gli Gnostici contestano l'autorità dottrinale che il nascente corpo sacerdotale rivendica a sé.

Ci siamo diffusi sulla *Lettera a Flora* non per sostenere l'una o l'altra delle tesi, perché, se è evidente che la tesi di Tolomeo è la più vicina alla cultura e alla sensibilità moderna oltre ad essere la più coerente sul piano del pensiero; è altrettanto evidente che la preoccupazione fondamentale degli eresiologi fu quella di conferire una definitiva solidità istituzionale alla Chiesa, anche tramite la definitiva istituzionalizzazione di una classe sacerdotale. In mancanza di ciò, e a fronte dell'individualismo gnostico, il Cristianesimo avrebbe corso il rischio di dissolversi e di non trovare una base materiale per agire nella società.

Il nostro obiettivo è dunque un altro: ci premeva mettere in luce quali seri problemi affrontino gli Gnostici, alla cui soluzione tentano di dar fondamento con i loro miti, e quindi quanto falso e polemicamente costruito sia il quadro di follia tramandato dagli eresiologi, così radicatosi poi nella tradizione da dar luogo ancor oggi a forme di pregiudizio.

Soltanto su una base di rispettosità ermeneutica il nostro discorso può dunque procedere per *mostrare* -senza "dimostrazioni", ma sulla semplice constatazione del permanere storico di scontri ideali e materiali attorno agli stessi nodi- come esista un problema *specificamente occidentale* creato dall'impossibilità di tradurre il messaggio testamentario entro gli schemi del razionalismo classico.

Per far ciò è stato necessario smontare l'apparato eresiologico come primo atto del nostro argomentare, perché per completezza d'informazione è necessario quanto meno elencare le sette e le dottrine nelle quali si articolò la dissidenza gnostica; e poiché queste son note soltanto dal rapporto degli eresiologi in base al quale si deve forzatamente riferire, era necessario avere prima ben chiaro come vadano lette, e quale affidamento diano, le loro informazioni. Detto in altre parole: il quadro del fenomeno lo si può costruire soltanto a partire dalla testimonianza degli eresiologi, ma la sua natura, il suo significato, la realtà stessa che sottende il fenomeno, possono essere intesi soltanto decostruendo il quadro che ci viene offerto, dove i singoli tasselli sono artificiosamente composti per costruire l'immagine della follia. La nostra ipotesi è un'altra: gli Gnostici rappresentano una denuncia che viene messa rapidamente a tacere perché costituisce un'alternativa interna che si rivela sicuramente perdente.

Secondo Ireneo¹⁰⁸ il primo Gnostico, colui dal cui pensiero discendono tutti i sistemi "gnostici" fu Simon Mago, il noto personaggio citato dagli *Atti degli Apostoli*. A questo riguardo ci preme rilevare un punto di grande importanza: per Ireneo -come, con diversi percorsi dei quali abbiamo detto, per Ippolito- è importante stabilire una "storia dello Gnosticismo". In altre parole, mentre egli ci offre la prova dell'antichità di tale "eresia", formatasi come una delle possibili alternative esegetiche già nei primissimi anni, egli mette in connessione tra loro dottrine che vanno dalla metà del I secolo alla metà del II in base ad uno schema di successioni che ha poi creato molto dibattito negli studiosi moderni. Si tratta infatti di dottrine non sempre riconducibili ad un rapporto di parentela, sicché son poi sorte domande accademiche su chi fosse o non fosse "realmente gnostico".¹⁰⁹ Abbiamo già ricordato, del resto, che mentre Ireneo e Ippolito denunciano la radice dello Gnosticismo nella filosofia greca, vediamo poi elencati tra gli "Gnostici" di Ireneo anche sette giudaizzanti come gli Ebioniti.¹¹⁰

La dottrina di Simon Mago, "ex quo universæ hæreses substiterunt",¹¹¹ così come presentata da Ireneo ha ben poco di cristiano, nel senso che potrebbe rappresentare soltanto un parassitismo, e non un'esegesi: lui e la sua compagna Elena, reclutata in un bordello di Tiro, dichiaravano di essere rispettivamente il Dio Uno e Trino e la divina Ennoia, scesi in terra eludendo la sorveglianza dei cattivi angeli che governavano il mondo. Il Foerster¹¹² ha giustamente rilevato che nessuno Gnostico si è spacciato per Dio in persona, e l'assoluta inverosimiglianza di un sistema "gnostico" nel quale la Ennoia (Madre, Sophia, Achamoth, Prounikos, o comunque si chiami) divenga un essere umano.¹¹³ Altro aspetto sconcertante è che la conoscenza di Simone darebbe la salvezza ai fedeli,¹¹⁴ laddove in ogni Gnosi la salvezza viene dall'autoconoscenza. Questo, sottolineiamo, è un punto che concerne non soltanto lo Gnosticismo, ma che rappresenta il cuore stesso di ogni Gnosi. Il Foerster, ciò nonostante, si sforza ingegnosamente di trovare qualche possibile legame logico che consenta di salvare la tesi di Ireneo.¹¹⁵ A Simone seguì Menandro, che predicava più o meno le stesse cose. Da

¹⁰⁸ Procediamo da *Adv. Hær.*, I, 23 sino alla fine del I libro, omettendo tutte le citazioni dei luoghi non strettamente necessarie, per non appesantire la trattazione.

¹⁰⁹ Il problema ha riguardato principalmente Marcione, specialmente in funzione del grande studio del Von Harnack. Cfr. U. Bianchi, *Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique?*, Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism, Leiden, E.J. Brill, 1978. Il Quispel poi definisce "non gnostico" ogni sistema o atteggiamento enkratita, laddove gli Enkratiti in generale, e le sette enkratite come quelle giudaizzanti, sono annoverate tra gli "Gnostici" da Ireneo; e Clemente, come abbiamo ricordato, denuncia libertinismo ed enkratismo come poli estremi del comportamento degli Gnostici (*Stromata*, III).

¹¹⁰ *Adv. Hær.*, I, 26.

¹¹¹ *ivi*, I, 23, 2.

¹¹² *Die "ersten Gnostiker" Simon und Menander*, Le origini dello Gnosticismo, cit.

¹¹³ "Daß die Mutter.....also Mensch erscheint, ist für die Gnosis eigentlich unmöglich"

¹¹⁴ "per suam cognitionem", *Adv. Hær.*, I, 23, 3.

¹¹⁵ Anche la famosa *Apophysis Megale*, riportata nel testo di Ippolito su Simone (El., VI, 7-19) non risolve la contraddizione sottolineata da Foerster, pur se il testo mostra una lezione che contiene elementi strutturali "gnostici" propri della "Rivelazione" stessa (cfr. VI, 18). Quanto di

qui iniziano le discendenze annotate da Ireneo, al quale preme evidentemente formare un gruppo compatto dotato di una propria riconoscibilità.

Da Simone e Menandro discenderebbero Saturnino e Basilide -con i quali giungiamo ai primi decenni del II secolo- nella cui dottrina si vedono delineate le strutture della teo-cosmo-antropogonia gnostica. Vi è un Dio ineffabile al quale si oppone il Dio creatore della Bibbia, che è uno dei cattivi angeli; vi è il tema dell'uomo creato da questi angeli che riceve una scintilla divina -senza la quale non si reggerebbe diritto- e v'è il tema del ritorno di questa scintilla al Padre dopo la morte. Cristo si sarebbe fatto uomo in modo soltanto apparente, secondo gli assunti docetisti comuni nello Gnosticismo. Matrimonio e procreazione vengono condannati. Sin qui Saturnino, per il quale Satana non è il nemico del Dio ineffabile, ma di Yahwè. Secondo Ireneo il sistema gnostico di Basilide è sostanzialmente eguale, salvo una maggior complicazione di eoni. La salvezza che viene ai Perfetti grazie alla Gnosi, consentirebbe loro -secondo Ireneo- ogni libertinaggio, senza timore di peccato.

Del tutto diversa è l'informazione sul sistema di Basilide che ci viene da Ippolito.¹¹⁶ All'inizio v'era un Dio "che non c'era". Questo può essere un riferimento alla teologia apofatica del Neoplatonismo, ma la forza dell'affermazione letterale richiama istintivamente quanto dichiarerà con audacia, quindici secoli più tardi, Jacob Böhme: senza la Creazione, Dio stesso non sarebbe che un nulla.¹¹⁷ Se così fosse, ci troveremmo dinnanzi ad una sorprendente intuizione: d'altronde Ippolito insiste nel precisare che esattamente di questo si tratta, non di semplice ineffabilità. Questo Dio che non c'era, aveva in sé la ragione seminale del mondo, strutturata in una triplice "filialità", in analogia a quel che già sappiamo sulla tripartizione *pnéuma, psyché, hýle*. I primi due elementi debbono risalire al livello che loro compete (divino e intermedio) e la salvezza è operata dall'annuncio di Gesù; terminata la risalita, sul mondo materiale sarà steso dal Padre un velo pietoso d'oblio: senza alcuna tensione ideale, tutto vivrà quietamente secondo la propria natura, e non desidererà nulla che vada contro questa natura.¹¹⁸

Contemporaneo a Saturnino e Basilide in epoca adrianea è Carpocrate, dal quale prende nome la setta dei Carpocraziani che merita una particolare attenzione. La dottrina, che ad Ireneo appare -giustamente, dal suo punto di vista- orrendamente blasfema, è tuttavia molto interessante se si abbandonano i suoi schemi. Secondo Carpocrate esiste un Padre ingenerato e ineffabile che non è il creatore del mondo; quest'ultimo viene creato, come sempre, da angeli di natura inferiore a lui. Gesù fu un uomo e nient'altro, ma possedeva, come anche altri uomini (leggi: gli Gnostici) una scintilla divina -rivelata dal suo disprezzo per i Giudei- che dopo la morte si è sottratta all'ostilità degli angeli creatori, risalendo al Padre. Esistono dunque anche altri uomini che possono proclamarsi eguali a Gesù, e persino superiori.¹¹⁹

I Carpocraziani praticano la magia, e, dice Ireneo, sono stati inviati da Satana per consentire ai pagani di calunniare i Cristiani. Questa è un'affermazione che va tenuta a mente, perché la dice più lunga di tante discussioni: si vede bene qual'è il problema che assilla Ireneo. Egli dice: i pagani pensano perciò che noi tutti siamo come quelli, e ne siamo diffamati; mentre noi non abbiamo nulla a che vedere con loro "neque in doctrina, neque in moribus, neque in quotidiana conversatione".¹²⁰ Infatti, aggiunge Ireneo, reputando di esser salvi per elezione e non reputando di alcun valore le leggi, essi infrangono ogni morale; questo sembra quasi essere un dovere perché, secondo alcuni scritti loro non meglio specificati, per tornare al Padre le loro anime debbono aver sperimentato la libertà in ogni forma. In caso contrario, sarebbero condannate ad entrare in un altro corpo. Soltanto quando avranno preso tutte le libertà possibili potranno sottrarsi al ciclo. Ireneo dice però anche -e questa può ritenersi una contraddizione- che per loro la salvezza viene tramite la fede e l'amore, il resto non avendo alcuna importanza. Si contraddistinguono con un segno marcato a fuoco sul lobo dell'orecchio, e hanno immagini che adorano unitamente a quella di Pitagora, Platone, Aristotele ed altri.

Ippolito nulla aggiunge. Interessante invece la testimonianza di Clemente,¹²¹ che apre panorami nuovi su questa setta, la cui mente teorica sembra esser stato non tanto Carpocrate, quanto suo figlio Epifane, educato alla filosofia greca, morto diciassettenne, e venerato come un dio in un grande tempio. Clemente riferisce con minuzia e con pacata analisi il suo pensiero, e non ha bisogno di scandalizzarsi, tanto evidente è l'abominio.

sconcertante emerge su Simone è che, anche secondo Ippolito, sembra si proclamasse immortale. Dagli *Atti degli Apostoli*, (8, 9 sgg.) non emerge nulla che si ricolleggi alle tesi degli eresiologi.

¹¹⁶ *El.* VII, 20 sgg. Per Ippolito il pensiero di Basilide risale alla filosofia di Aristotele; abbiamo già detto dell'artificiosità e dei secondi fini di tali architetture. Notizie su Basilide anche in Clemente, *Stromata, passim* e, in particolare, II, IV.

¹¹⁷ *De signatura rerum*, 6, 8.

¹¹⁸ *El.*, VI, 27. Sulla dottrina di Basilide, cfr. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Ateneo, 1976, pp. 153-171; cfr. anche A. Méhat, *Apokatastasis chez Basilide*, *Mél. hist. rel.*, cit. Nella singolarità del suo pensiero -se accettiamo la notizia di Ippolito- spicca, al di là degli influssi orientali ipotizzati per il tramite di Alessandria, la visione del Male inteso come commistione di realtà disomogenee. Qui si rivela la tensione millenarista più vera e profonda dello Gnosticismo, che emergerà anche nella Qabbalah a partire dal libro *Bahîr*, per divenire tema sempre più dominante sino al XVII secolo; e che si troverà ancora espressa a chiare parole nel XVIII secolo da Oetinger: malvagio è un mondo ove non si riesce a discriminare il Bene dal Male. Sulla possibile -ma del tutto congetturale- spiegazione delle due diverse notizie su Basilide, cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine*, Bari, Laterza, 1983, p. 249. La "evoluzione" della dottrina tra il II e il III secolo che è stata ipotizzata al riguardo, non ha fondamenti, neppure indiziari, tanto son diverse le due notizie. Riordiamo ancora una volta che gli eresiologi hanno sempre interesse a conformare le dottrine riportate al fine di costruire "alberi genealogici" credibili.

¹¹⁹ *Adv. Hær.*, I, 25, 2. Questa dottrina tornerà nell'eresia tardomedievale del Libero Spirito (cfr. *infra*).

¹²⁰ *ivi*, I, 25, 3.

¹²¹ *Stromata*, III.

I Carpocraziani predicano infatti l'egualitarismo, teorizzato da Epifane in un libro dal titolo inquietante: *Peri Dikaiosynes*, "Della Giustizia". La giustizia di Dio, afferma Epifane, è una generica comunione delle cose unita all'eguaglianza. Dio infatti ha dato a tutti le stesse cose e le ha date in comune: la notte mostra a tutti in egual modo le sue stelle; il sole, fonte della luce e del giorno, Dio lo effonde dall'alto eguale sulla terra per tutti coloro che possono vederlo, i quali lo vedono in modo comunitario; Egli infatti non distingue il ricco dal povero o dal governatore, il sapiente dall'incolto, il maschio e la femmina, gli uomini liberi dagli schiavi.

Questi motivi esistevano già in Grecia nel pensiero dei Sofisti, ai tempi in cui si era arrivati a sospettare che gli uomini fossero eguali per diritto naturale, e che le leggi dello Stato, il *nómos*, fossero una semplice espressione del potere, una vicenda umana-troppo-umana.¹²² Considerata l'educazione classica che sembra aver avuto Epifane, è possibile che essi gli siano giunti attraverso il pensiero greco. Tuttavia, poiché stiamo trattando di "eretici", si direbbe che il messaggio di Cristo non sia stato del tutto frainteso dal nostro *enfant prodige*.

Epifane procede così, ricordando che il sole fa crescere i cibi in egual modo per tutti, e che l'egualitarismo è la legge del mondo animale; finché giunge a dire, come un Sofista rivoluzionario, che le leggi dello Stato hanno violato il carattere comunitario della legge divina, e Clemente gli fa citare Paolo "a braccio", per sottolineare che il frutto della legge dello Stato è l'ingiustizia.

L'aspetto più pericoloso nel quale va a sboccare questo ragionamento, è che per Epifane, come per tutti i rivoluzionari radicali di tutti i tempi, in base alla legge di natura anche le donne debbono essere in comune. L'affermazione è credibile: il motivo è tornato più volte in tempi e luoghi diversi, in presenza di fenomeni di radicalismo. Il dubbio però non deve essere abbandonato, perché sarebbe necessario conoscere che cosa si intende, nei singoli concreti episodi, con tale comunanza delle donne. Torneremo a trovarci dinnanzi a questo problema, e vedremo che ci sono forti sospetti circa il vero obiettivo; non già il sogno di una "ammucchiata" cosmica -queste cose le pensano generalmente i moralisti frustrati- quanto l'infrazione del punto di massima forza per il mantenimento della diseguaglianza sociale: l'inammissibilità di matrimoni, per così dire, "misti", tra individui di ceto e ricchezze diversi. Il problema era ben serio nella società romana, tanto da coinvolgere, più o meno negli anni in cui scrive Clemente, persino la credibilità di un Papa.¹²³

A conclusione di tutta la loro iniquità, i Carpocraziani sono infine, come aveva già detto Ireneo, in pessimi rapporti con il Dio della Bibbia.

Qual'è la conseguenza di tanto antinomismo? La vediamo scoppiare con fragore al termine del racconto di Clemente come cosa del tutto "logica", ma, per verità, come un inserto estemporaneo nel discorso: i Carpocraziani fanno orge di gruppo a luci spente.

Quest'accusa, diciamolo subito, non può esser presa in gran considerazione, perché risponde ad uno scontato luogo comune¹²⁴ eguale a se stesso, come un luogo letterario scopiazzato mille volte, contro tutti gli eretici di tutti i tempi, sino al XVIII secolo, Cristiani ed Ebrei. Ogniquale volta lo troveremo, lo riferiremo per dovere di cronaca, senza però darvi alcun peso stante la mancanza di ogni serio indizio. Del resto, per quel che ne possono dedurre gli odierni studi, non vi è alcuna ragione per ritenere che i Carpocraziani fossero dei dissoluti.¹²⁵

Ai Carpocraziani segue, nella genealogia di Ireneo, Cerinto e la sua setta. Il Löhr¹²⁶ ha enucleato la logica sottile e sottilmente non esplicitata seguita da Ireneo per costruire una genealogia fondandosi su parentele improbabili: Carpocrate, come Basilide e Saturnino, teorizza un mondo creato dagli angeli; come

¹²² Benché lontano negli anni, è sempre attuale lo studio di M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949. Untersteiner mise in rilievo la grande modernità del loro pensiero, e lo fece in un momento nel quale il mondo si poneva il problema di una società più libera e più giusta, e soprattutto più illuminata dopo le tragiche nebbie cui non erano stati estranei gli sviluppi dell'Idealismo; nebbie che tornano sempre nella metafisica dell'Occidente. Untersteiner sottolinea al contrario nei Sofisti la concretezza, il fenomenismo, l'affermazione di una realtà costituzionalmente contraddittoria, con la quale occorre fare i conti in modo spregiudicato. Per la forte critica dei Sofisti alla normativa sociale (vedi Antifonte, Trasimaco, Alcideamante, Licofrone e lo stesso Gorgia) cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner (e M. Bettegzone per il 4° volume), Firenze, La Nuova Italia, 4 voll., vv. aa.

¹²³ Ci riferiamo al ben noto attacco frontale di Ippolito a Callisto (*El. IX, 12*) il quale, con molto buon senso, aveva tentato di risolvere il problema delle unioni delle patrizie con liberti e schiavi, unioni che non potevano esser legalizzate. Ippolito era di simpatie patrizie: cfr. A. Brent, *Hippolythus and the Roman Church in the Third Century*, Leiden, E.J. Brill, 1995 p. 520 sgg. Dietro l'accusa di aver promosso l'adulterio, sono presenti gli interessi delle classi egemoni, dei quali era portatore l'autore del testo (p. 521). Si noti che, per il Brent, questo autore non è Ippolito, ma altra persona della "comunità Ippolitana" sulla cui identità non esiste parere concorde (p. 366). La complessa argomentazione del Brent, che vede in Ippolito l'autore del solo testo *Contra Noetum*, argomentazione che prende le mosse dalla statua oggi esposta all'ingresso della Biblioteca Vaticana, è condivisa, per quanto concerne l'ipotesi dei due diversi autori, dal Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito*, Aug. 36, 1996. L'autore di *Elenchos* sarebbe stato precedente al vero Ippolito. Sulla vicenda cfr. anche, del Brent, *Was Hippolytus a Schismatic?*, V. Ch. 49, 1995.

¹²⁴ L'accusa eguale era già stata formulata dai pagani contro i Cristiani almeno mezzo secolo prima (cfr. Giustino, *Ap.*, I, 26, 7) e sarà riformulata infinite volte, sempre identica con una monotonia insopportabile, contro tutti gli eretici. Su questi *tópoi* cfr. J.P. Waltzing, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIème siècle*, A.B.B.L., 11, 1925; J. Hubaux, *L'enfant d'un an*, Hommage à J. Bidez et F. Cumont, Latomus, 1949.

¹²⁵ Cfr. W.A. Löhr, *Karpokratianisches*, V. Ch. 49, 1995, il quale sottolinea la struttura "logica" dell'accusa in Clemente: i Carpocraziani insegnano che le valutazioni del bene e del male sono puramente umane, perciò non sono vincolanti e perciò tutto è permesso. Dopo aver esaminato a lungo il problema, conclude il Löhr: "Die Karpokratianer waren Libertinisten in dem recht unspezifischen Sinn, daß sie das jüdische Gesetz mehr oder weniger scharf abwerteten". Anche la Pétremont, *Le Dieu séparé*, Paris, Cerf, 1984, è dell'opinione che la cultura dei Carpocraziani renda poco verosimile il presunto libertinaggio.

¹²⁶ Cit.

Cerinto ritiene Gesù un comune mortale. Con questo artificio ecco dunque compattata l'identità di un plotone eterogeneo lungo i rami dell'albero ideato.

La dottrina di Cerinto è la seguente. Il mondo non è stato creato da Dio, ma da una potenza a lui inferiore che ignorava l'esistenza stessa di Dio. Gesù era un uomo qualunque, ma di grande giustizia e saggezza; perciò, nel Battesimo sul Giordano, scese in lui il Cristo in forma di colomba, proveniente dal Dio ignoto; fu allora che il Cristo annunziò agli uomini l'esistenza del Padre ineffabile compiendo miracoli; poi lasciò Gesù che morì e resuscitò; il Cristo non patì perché era pneumatico.

Qui si preannuncia un tema ereticale che ha un nome proprio, essendo destinato a comparire più volte: l'Adozionismo, cioè la dottrina secondo la quale un uomo può essere "adottato", per le sue virtù, come Figlio di Dio. Dottrina socialmente pericolosissima, come si può ben immaginare pensando a degli uomini che ritengano di autoadottarsi come Figli di Dio, ma di per sé vicariante del Docetismo dinnanzi al mistero di due nature che si fanno una pur restando due, e di un Dio che soffre e muore come un uomo. Dottrina non necessariamente fondata sull'inconciliabilità del Dio/uomo per il pensiero concettuale, perché può anche essere alimentata dall'inaccettabilità, per la tradizione ebraica, di un Dio che perda la propria incommensurabilità.

È giunto infatti il momento, per Ireneo, di presentarci gli Ebioniti, un gruppo misterioso ma molto importante, sul quale torneremo. Questi Ebioniti sono dei giudaizzanti, forse proprio dei Giudei: seguono infatti i precetti e i divieti della Bibbia che gli altri ritenevano decaduti, e che la stessa ortodossia cristiana ritiene superati.¹²⁷ Gli Ebioniti si circoncidono, ritengono che il mondo sia stato creato dal vero Dio, respingono Paolo come "Apostolo",¹²⁸ usano il *Vangelo secondo Matteo*, praticano l'esegesi talmudica¹²⁹ e sono, come Cerinto e Carpocrate, adozionisti. Ireneo ha quadrato il proprio circolo: il ramo ellenizzante e quello giudaizzante sono ora innestati su un unico tronco, quello ben costruito dello Gnosticismo come eresia *par excellence*, l'arcieresia scaturita dall'arcieretico Simon Mago.

L'operazione sembrerebbe dunque riuscita, ma così non è: al momento di chiudere il circolo i suoi estremi non combaciano. L'imperfezione di calcolo riconduce al problema originario, alla radice politico-ideologica dell'operazione nel cui quadro soltanto si potrà capire chi sono davvero gli Gnostici per Ireneo, e perché sono stati da lui costituiti come gruppo. Al. Faivre, nel suo articolo già citato, ha sottolineato il punto debole della costruzione genealogica: da questo momento in poi Ireneo deve sorvolare sulle eresie "qui pourraient faire problème", cioè sugli Ebioniti.

Il problema vero di Ireneo è infatti di natura istituzionale: fondare ideologicamente una Istituzione -la Grande Chiesa attorno alla Chiesa Romana, l'ortodossia cioè- che di fatto si era già andata storicamente costituendo ma che, per affermare il proprio ruolo, necessitava per l'appunto di una fondazione ideologica. Ciò che era già stato affermato, al passaggio dal I al II secolo, da Clemente Romano nella sua Lettera ai Corinzi, cioè l'esigenza di una normativa, deve ora trovare un supporto ideologico. Scrive il Faivre:¹³⁰ "Irenée parle dans une Église où le système normatif est déjà une réalité qui s'uniformise. Il est acculé à expliciter l'idéologie sous-jacente à un système de pouvoir qu'on peut montrer au doigt, et donc contester. Ce système, il doit en démontrer la valeur universelle face à des adversaires qui veulent le considérer comme un point de vue particulier"; e, più in basso, la frase decisiva: "Irenée présente des éléments qui se trouvent déjà dans le récit de Clément. Mais ces éléments ne sont plus insérés dans un récit, *mais dans une démonstration*" (corsivo nostro).

È quel che notavamo all'inizio: per un dialogo entro una cultura razionalista Ireneo deve inserire entro un sistema di pensiero (una teologia) razionalista, un mito, che egli razionalizza riducendolo alla storicità di eventi-testimoniati, i quali divengono così "fede razionale". A questo punto, Cristiani ortodossi e filosofi pagani possono dialogare entro un sistema normativo socialmente accettato, dichiarando alterità folle ogni esegesi mitica foriera di conseguenze eversive.

Per questa ragione diviene a nostro avviso indispensabile *dimostrare* ciò che prima di allora poteva essere una semplice affermazione: l'ortodossia ha preceduto l'eresia, perché l'ortodossia altro non è che la testimonianza filologicamente corretta di eventi storici e affermazioni dottrinali espresse da Cristo, attendibilmente tramandate e da assumersi nella loro storica letteralità. Come nota il Faivre, mentre Clemente scrive da Roma una "pastorale", Ireneo deve creare un sistema irrefutabile, logicamente dimostrato.

Per questa ragione, in un sistema ove la struttura razionalista si può fondare soltanto sulla "verità" storica, Ireneo deve dimostrare che l'eresia è il risultato di infiltrazioni culturali estranee successive al messaggio di Cristo e/o di follia e/o di sregolatezza, vale a dire di non-realtà: per risalire più indietro possibile, la figura di Simon Mago funge da capostipite di ogni tale sregolatezza mentale, che si riverserà *logicamente* sui costumi. Le "tradizioni" sulle quali si fondano gli "eretici" sono tutte o posteriori o false in quanto già condannate dagli Apostoli, sicuri testimoni del messaggio di Cristo. Condannata dagli Apostoli è la dottrina di Simone, e condannata da Giovanni è quella di Nicola dal quale discendono i Nicolaiti "qui indiscrete vivunt", nonostante Nicola fosse stato nominato Diacono dagli stessi apostoli.

Qui dunque non manca il collegamento con la verità apostolica, ma c'è una cattiva successione e *perciò* una cattiva tradizione ma, soprattutto, una successione "falsa" della quale ci si può sbarazzare per la

¹²⁷ Cfr. Barnaba, *Epistolé*, il cui argomento è la fine dei precetti veterotestamentari, sancita dall'avvento di Gesù.

¹²⁸ Paolo rompe notoriamente con Pietro sulla validità della Legge giudaica nel Cristianesimo, argomento di capitale importanza per la predicazione tra i Gentili; la vicenda è esposta nella *Lettera ai Galati*.

¹²⁹ "Quæ autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur"; *Adv. Hær.*, I, 26, 2.

¹³⁰ Cit.

sicura "posteriorità" dell'eresia, ciò che Ireneo farà con il Libro III; qui Ireneo lega sintatticamente i Nicolaiti agli Ebioniti, dei quali ha appena finito di parlare, con un ambiguo "Nicolaitæ autem".¹³¹

In tal modo scompare dalla nostra scena la setta "eretica" degli Ebioniti, che mostra l'originarietà di una interpretazione giudaizzante del messaggio e della figura di Cristo, cioè dell'alternativa radicalmente opposta a quella fondata sul rifiuto dell'Antico Testamento tra i Gentili, ma che si fonde ad essa nel gran calderone dello Gnosticismo.

Ireneo però, costituendo questo luogo culturale, realizza un colpo da maestro. Egli si sbarazza in una sola volta di due pericoli: da un lato coloro che vivono un'eresia giudaizzante, certamente estranea e ostile al potere imperiale, perché una figura mitica ed esclusiva come Yahwè è inconciliabile con la normativa razionalista e universalista agganciata ad una concezione "filosofica" del divino. Dall'altro si sbarazza di coloro che, traendo razionalisticamente le conseguenze dell'aporia del Dio/uomo, sviluppano il mito dell'uomo razionalmente cosciente della propria divinità e perciò del proprio diritto a porsi oltre la normativa, lasciando temere conseguenze sociali incalcolabili.¹³² Entrambi i gruppi sono infatti dichiarati estranei alla razionale storicità dell'ortodossia cristiana,¹³³ che concilia il messaggio libertario di Cristo col Dio veterotestamentario ridimensionato nel ruolo rassicurante del Legislatore Universale, in ciò simile al dio dei filosofi ma molto più autorevole. Proseguiamo dunque la nostra rotta guidati dall'abile timoniere Ireneo, senza perdere di vista le sue astuzie.

Un tale Cerdone, ci vien detto, subì l'influenza dottrinale di Simone ai tempi di Igino, nono Vescovo di Roma.¹³⁴ Egli insegnava che il Dio della Bibbia non era il Padre di Cristo, che è inconoscibile; il Creatore è semplicemente un Dio giusto, mentre soltanto il Padre ineffabile è il Dio buono. Si noti l'opposizione tra letterale legalità e misericordia/amore. Successore di Cerdone fu Marcione, cioè colui che, con Valentino, è il grande obiettivo bellico di Ireneo: entrambi furono infatti fondatori, attorno alla metà del II secolo, di strutture organizzative e dottrinali in grado di durare nel tempo.

Secondo Marcione, il creatore del mondo era un poco di buono, guerrafondaio, di umore incostante e poco coerente con se stesso,¹³⁵ mentre Gesù fu inviato dal Padre ineffabile ad abolirne le leggi e le opere. Marcione faceva uso di una versione purgata del Vangelo di Luca, e delle Lettere di Paolo. La salvezza riguardava, secondo lui, soltanto le anime, naturalmente quelle dei suoi fedeli; inoltre, aggiunge Ireneo, egli riteneva che Cristo, nella sua discesa all'inferno, avesse salvato tutti i malvagi della Bibbia (Caino, i Sodomiti, e così via) e non certo i prediletti di Yahwè: Abele, Enoch, Noè e quant'altri. Questa sembra una conseguenza logica del giudizio su Yahwè e la sua Legge; Ireneo comunque non perde l'occasione per ricordare che tutti coloro che alterano l'originaria verità predicata dalla Grande Chiesa, sono i continuatori di Simon Mago.

Fin qui Ireneo. Marcione costituisce tuttavia nella nostra vicenda un continente ignoto, che ha perciò talmente stimolato la fantasia di infiniti esploratori, da obbligare ad una pausa per esaminare almeno qualcuno dei loro contrastanti rapporti, senza con ciò immaginare di poter adeguatamente trattarne. Cercheremo soltanto di esporre ciò che a noi sembra sufficiente per i nostri modesti obiettivi, tenendo conto che su di lui dovremo tornare in altre due occasioni: quando parleremo del rapporto tra eresia e società, e quando esamineremo i canali attraverso i quali le sopravvivenze del pensiero gnostico sembrano giungere al Medioevo. Marcione fondò infatti una vera e propria Chiesa destinata ad una lunga durata; e rappresentò un tale pericolo per l'ortodossia (o, almeno, tale fu avvertito ai suoi tempi) da far precipitare la formazione definitiva e conclusa del Canone Neotestamentario, come insieme di testi riconosciuti "veri" dall'ortodossia.¹³⁶

Innanzitutto è opportuno sottolineare che non sappiamo assolutamente nulla di prima mano riguardo alle dottrine di Marcione. La maggiore confutazione che le concerne, *Adversus Marcionem*, opera di

¹³¹ *Adv. Haer.*, I, 26, 3. Questo "autem" non è tradotto da Rousseau e Doutrelau.

¹³² È importante notare che le stesse incalcolabili conseguenze si possono trarre dall'Adozionismo dei giudaizzanti. Ippolito, infatti, le imputa agli Ebioniti (*El.*, VII, 34): chiunque si comporti in modo perfetto nei confronti della Legge diviene un Cristo. L'uomo divinizzato degli Gnostici che rigettano l'Antico Testamento è dunque il cardine anche dei giudaizzanti, che dell'Antico Testamento praticano scrupolosamente le norme. *La divinità dell'uomo va oltre le norme sociali*: questa è l'interpretazione gnostica del messaggio di Cristo, questo è il luogo potenzialmente antinomico -come tale inquietante per gli eresiologi- che costituisce il vero legame tra sette disparate; questo Ireneo coglie magistralmente allorché li costituisce in un gruppo, di per sé eterogeneo, di "falsi sapienti" che, come nota Hermas, "volendo saper tutto, tutto ignorano". Gruppo eterogeneo, ma compattato dall'estraneità all'ortodossia su questo punto capitale: la necessità di una normativa e di un corpo sacerdotale per sopravvivere come Istituzione. È dunque Ireneo che, storicamente, capisce l'essenziale, ponendo però le basi per un ritorno all'ordine sotto nuove tutele. Le stesse cose che capisce Ireneo, le capisce la legalità giudaica che espunge il fenomeno "Cristo" dal Giudaismo, rinunciando con ciò a convertire il mondo. La comune discendenza da Abramo nella fede (*Gal.*, 3) è infatti la grande svolta alla quale è già predisposta una cultura "filosofica" come quella dei Gentili; questa è la genialità di Paolo nella lite con i giudaizzanti. Alla sua predicazione si ispira però l'altro antinomicismo, quello che rifiuta Yahwè proprio perché presentato come legislatore. Ortodossia ed eresia emergono aggrovigliate nelle tensioni sociali.

¹³³ Ireneo raccoglie in questo, traducendola sul piano ideologico, la primitiva intuizione di Ignazio, che già all'inizio del II secolo aveva visto come due facce dello stesso problema sia l'interpretazione razionalista ellenizzante del Docetismo, sia quella giudaizzante dell'Adozionismo: cfr. Ignace d'Antioche-Polycarpe de Smyrne, *Lettres-Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, 1969.

¹³⁴ Ottavo escludendo il fondatore della sede, l'Apostolo Pietro.

¹³⁵ Si noti qui un tratto tipico del Razionalismo (al quale lo Gnosticismo resta subalterno, come notammo già ne *La Gnosi, etc.*, cit.): l'esistenza di parametri non ambigui, misurabili, ai quali si deve conformare l'azione. Un Dio interventista che modifica il corso della storia, imperscrutabile non perché inconoscibile -lo si conosce nella storia- ma perché imprevedibile nell'incommensurabilità delle Sue decisioni -valga per tutte il *Libro di Giobbe*- appare, ad una tale premessa, come un Dio contraddittorio.

¹³⁶ Questo il parere di Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1924, 2 voll.; in ciò seguito dal Knox, *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942, Reprint 1980. Benché i testi siano più antichi, il loro costituirsi in "Testamento" (Nuovo) avviene tra il 150 e il 175, cioè nell'ambito dell'opera dei due grandi eresiologi, Giustino ed Ireneo, e della loro lotta per la circoscrizione delle "eresie" entro un chiaro quadro dottrinale.

Tertulliano, è condotta in modo tale da non fornire alcuna testimonianza diretta: anche quando sembra che così sia, ci si accorge che la citazione è un modesto riferimento *en passant* nel corso della confutazione sviluppata da Tertulliano. Ci sono poi dubbi sulla credibilità della notizia che egli fosse allievo, a Roma, di un tal Cerdo¹³⁷ il cui nome non compare nel *De Præscr. Hær.*, salvo tornare nell'*Adv. Marc.* Il suo inserimento potrebbe essere stato un artificio di Ireneo per dar forma alla genealogia;¹³⁸ ma, se così fosse, le date relative all'eresia marcionita potrebbero essere innalzate rispetto al 140 tramandato da Tertulliano, che però sembra molto interessato ad abbassare la datazione reale per le stesse motivazioni a suo tempo introdotte da Ireneo: l'eresia è un fatto tardo.¹³⁹ È anche dubbio che Marcione sia mai stato a Roma, nonostante le affermazioni di Ireneo e Tertulliano,¹⁴⁰ tanto più che entrambi sembrano ignorare fatti relativi alla vita di Marcione come cristiano,¹⁴¹ se si eccettua, per l'appunto, questa asserita presenza a Roma attorno al 140. In base a quanto sopra, Marcione potrebbe aver iniziato la sua predicazione dalla Frigia e dal nord della Siria attorno al primo decennio del II secolo,¹⁴² e non quindi da Roma nel quinto, come si ritiene in generale.¹⁴³

Venendo ora alla dottrina, sulla quale viceversa le testimonianze sono numerose, ci imbattiamo anche qui in valutazioni discordi. La monumentale opera dello Harnack su Marcione e il Marcionismo,¹⁴⁴ per certi aspetti superata ma non ancora sostituita, giungeva a negare che Marcione fosse Gnostico, per far di lui un "teologo biblico"; una tesi che ha necessitato un lungo travaglio per esser ora di nuovo respinta, stante l'autorevolezza del suo paladino e la documentazione da lui raccolta.¹⁴⁵

Una sintesi sullo stato degli studi è stata esposta dal May,¹⁴⁶ riferiamo qui di seguito le controversie e le conclusioni che toccano maggiormente la nostra indagine.

Marcione si differenzia dagli altri "Gnostici" per aver fatto ricorso ai testi "cristiani" (messaggio di Gesù e Antico Testamento) nel costruire le proprie tesi, in luogo dei miti di disparata provenienza che abbiamo sinora incontrato. Marcione elaborò infatti le cosiddette *Antitesi*, andate perdute, il cui scopo era mostrare l'incongruenza tra i dettati della Bibbia e la religione di Cristo. Da tale contrasto scaturiva la realtà di un "Dio buono" che non era il Dio legislatore della Bibbia.¹⁴⁷

Marcione si adoperò per risolvere questo conflitto a partire dagli spunti che egli poteva trarre -con "opportuni interventi"- a partire da quanto circolava sulla predicazione degli Apostoli, di Luca (come riferisce già Ireneo) e di Paolo. Fu la rilevanza della teologia di Paolo a far considerare Marcione un "teologo biblico"; è noto però che a Paolo si rifanno volentieri gli Gnostici, tanto che egli è considerato una fonte dello Gnosticismo presente entro il Cristianesimo stesso, ciò che giustificò una controinterpretazione ortodossa dei suoi testi.¹⁴⁸ Paolo, naturalmente, godeva dell'antipatia dei giudaizzanti.

Queste considerazioni tuttavia, cambiano le cose in modo più apparente che reale. Infatti, dovendo risolvere il problema dell'antitetica duplicità delle figure divine, anche Marcione non può che introdurre il mito

¹³⁷ G. May, *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*, S.C., 6, 3, 1987-88; cfr. pp. 135-136.

¹³⁸ *ivi*, p. 136; R.J. Hoffman, *How then know this Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church*, *ivi*; cfr. p. 184.

¹³⁹ *Adv. Marc.*, I, 19, 3. Resta però il fatto che attorno al 150 il Marcionismo è avvertito come un dilagante pericolo per la Chiesa, con un'espansione, in tal caso, stranamente rapida, che potrebbe avvalorare un innalzamento della cronologia. J.P. Mahé, *Tertullien et l'Epistula Marcionis*, R.Sc.R., 45, 1971, ha visto in questa misteriosa lettera, citata in modo vago e contraddittorio da Tertulliano, e variamente interpretata dalla critica, uno degli strumenti dell'espansione che, con la cronologia di Tertulliano, sarebbe rapidissima. Secondo il Mahé, la lettera avrebbe costituito il veicolo per la volgarizzazione di una dottrina altrimenti complessa.

¹⁴⁰ R.J. Hoffman, *cit.* p. 185.

¹⁴¹ G. May, *cit.*, p. 135.

¹⁴² Hoffman, *cit.*, p. 183.

¹⁴³ Non così però lo Knox, *cit.*, pp. 10-12, che ritiene possibile un inizio nel secondo decennio, riprendendo la tesi che i Docetisti cui allude Ignazio debbano essere i Marcioniti. La datazione bassa ha infatti origine dalle notizie di Tertulliano e Ireneo, che non hanno riscontri sicuri, mentre è noto che nelle costruzioni degli eresiologi vi sono frequenti artifici finalizzati alla costruzione di alberi genealogici e alla riaffermazione della priorità temporale della "ortodossia" sulla "eresia".

¹⁴⁴ A. Von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinrichs, 1924.

¹⁴⁵ Una rivista delle argomentazioni in proposito è in H. Mühlenberg, *Marcion's Jealous God*, *Disciplina nostra*, Essays in Hon. of F.R. Evans, ed. by D.F. Winslow, Cambridge, The Philadelphia Patr. Found., 1979; vedi anche G. May, *cit.*; U. Bianchi, *Marcione, etc.*, *cit.*, che ha esaminato le strutture del pensiero di Marcione, riconducendole a quelle gnostiche. B. Aland, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, Z.Th.K., 70, 1973, ha messo in evidenza quello che, secondo noi, è maggiormente significativo: il rifiuto della Bibbia, tema che si congiunge, completandolo, con il Docetismo già sottolineato dal Bianchi.

¹⁴⁶ *Cit.*

¹⁴⁷ Si deve ricordare che lo Knox, *cit.*, sulla scorta di A.C. Mc Griffith, *God of the Early Christians*, N. York, 1924, sottolinea l'evidenza di larghi gruppi di Cristiani che sino alla metà circa del II secolo hanno inteso adorare Cristo come Dio, senza entrare in rapporto di alcun genere (né per accettare, né per rifiutare) con il Dio della Bibbia, "simply ignored". A nostro avviso, di queste considerazioni si deve tener conto parlando di Marcione: fu Cristo infatti a conquistare il mondo pagano, non Cristo *insieme* a Yahwè. Il problema del loro ricongiungimento sorge piuttosto tardi, al momento di dare sicure radici ad un movimento che, per la sua stessa ampiezza, avrebbe potuto disperdersi, fisicamente, dottrinalmente, socialmente.

¹⁴⁸ Sul problema dello "gnosticismo" di Paolo, riteniamo ci si possa attenere alle equilibrate conclusioni della Pagels, *The Gnostic Paul*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. Secondo la Pagels, l'alternativa tra una interpretazione "gnostica" di Paolo ed una interpretazione "ortodossa" (che prende l'avvio con Ireneo e finirà col prevalere) è una falsa alternativa. Entrambe le letture sono antistoriche, entrambe forzano i testi. Non c'è dubbio che le esegesi valentiniana e marcionita -le due grandi scuole gnostiche che fondarono chiese in grado di sopravvivere- hanno supporto nell'attacco di Paolo alla Legge e al sapere sacerdotale; il punto è come vada interpretato tutto ciò. Non ci sembra tuttavia dubbio che Paolo colga più di ogni altro la novità rivoluzionaria del Cristianesimo, che non poteva essere ricondotto alle normative legalistiche della Bibbia, né alla normatività del pensiero classico; in questo senso, la Pagels sottolinea come, sul versante opposto, la cosiddetta interpretazione "storica" e analisi "obbiettiva" di Paolo, siano funzione dell'eresiologia del II secolo. Se Paolo fosse così antignostico, come potrebbe essere l'Apostolo degli Gnostici? (cfr. p. 10) Resta il fatto storico che, come vedremo, saranno probabili eredi dei Marcioniti quei Pauliciani che (nome a parte, la cui origine è dubbia) riaprano in nome di un antisacerdotalismo paolino la grande stagione del nuovo Gnosticismo, nel corso dell'VIII secolo bizantino.

di un Dio ineffabile che invia il proprio messaggio tramite Cristo, la cui figura è interpretata in modo docetista. Resta, è vero, una differenza tra il mito originario di Marcione¹⁴⁹ e i miti che vengono più strettamente definiti “gnostici”: l’anima umana è creazione del “Dio giusto” biblico, creatore del mondo e dell’uomo *in toto*, e quindi non una scintilla consustanziale al Dio ineffabile.

È giusto quindi -a prescindere dalle osservazioni di Tertulliano¹⁵⁰- rilevare alcune singolarità e incoerenze nel pensiero di Marcione così come esposto da Ireneo, e la necessità interiore del suo sistema di raggiungere un rapido assestamento in senso gnostico-valentiniano, cui provvederà già il discepolo Prepone¹⁵¹ e poi il più tardo Apelle.¹⁵²

Secondo il May, che si ricollega in primo luogo alle tesi di Clemente in *Stromata* III, il pensiero di Marcione è influenzato dalla filosofia platonica; questa possibilità di un Marcione non del tutto digiuno di speculazione greca è avvalorata anche dagli altri eresiologi.¹⁵³ Su queste basi il May sviluppa le proprie conclusioni nell’ambito di una conoscenza molto erudita e documentata ma, a nostro avviso, eccessivamente accademica nell’angolatura.

Già singolare sembra infatti la domanda che egli si pone, se cioè il tardo Marcionismo siriano che ci è noto attraverso Ephrem ed Eznik, del quale parleremo a suo tempo, sia uno “sviluppo” o un “declino” rispetto al Marcione/filosofo che egli sembra propenso a tratteggiare.¹⁵⁴ Pur sottolineando che il moderno concetto (accademico, aggiungiamo noi) di Gnosticismo è una mera astrazione identificata con una serie di parametri dottrinali, egli si sforza di porre in luce che cosa, nel suo “style of thinking” sia greco o non-greco. Nel sottolineare, con molta giustezza, che i problemi dibattuti da Marcione e dagli altri Gnostici nascono da una lettura “greca” (ci sia concesso precisare: razionalista) del messaggio di Cristo, egli si sforza di porre in luce gli aspetti “filologici” o filosofici della risposta di Marcione. Il May conclude il proprio articolo esprimendo infine meraviglia per la secolare sopravvivenza del Marcionismo nelle provincie orientali dell’Impero: questo ci sembra l’indizio di qualcosa che dev’esser rivisto nell’angolatura del testo. Con ciò non è affatto nostra intenzione polemizzare con uno studioso così autorevole; vogliamo soltanto arrivare ad enucleare quello che a noi interessa nella vicenda, ed un successo plurisecolare ci sembra importante, perché ci fa pensare che si stiano toccando problemi un po’ più palpabili delle astratte opinioni filosofiche.

Non c’è dubbio che Marcione, come giustamente nota il May,¹⁵⁵ deve aver reagito razionalisticamente, “da greco”, al Dio-persona della Bibbia: la struttura delle Antitesi e il titolo della raccolta di Apelle (*Sillogismi*) lasciano chiaramente intendere che il problema consisteva nella constatazione esistenziale del “male” in presenza di una teologia razionalista del Dio “Sommo Bene”: ma qui, per l’appunto, *il problema non lo pone la teoria, ma l’esistenza; il “male” non è “tò kakón” ma un’esperienza quotidiana fisica e psichica*. Una religione la si fonda andando al cuore di realtà umane, non con argute opinioni.

Questo è il punto cruciale che “fa” lo Gnostico, come ha sempre insistito a sottolineare Tertulliano; il porre la realtà interiore dell’uomo ad un livello più alto rispetto alla miseria della contingenza storica, revoca in dubbio ogni normativa sociale o sacerdotale: questo avverte perfettamente Ireneo -forse meno erudito dei moderni accademici, ma di certo reso chiaroveggente dalla pressione di contingenti problemi- allorché “costituisce” nella categoria degli “Gnostici” una serie di personaggi dalle metafisiche non sempre congruenti, *ma convergenti in un unico risultato*.

¹⁴⁹ Il problema dovremo affrontarlo più avanti, a proposito delle testimonianze sul Marcionismo del V secolo. Il mito sembra avere una evoluzione non soltanto dottrinale; esso sembra anche evolvere da un sostrato “filosofico” ad uno “folklorico”.

¹⁵⁰ *Adv. Marc.* I, 23, 8. Tertulliano osserva che il Dio “buono” è tuttavia ingiusto se va ad impadronirsi di ciò che è creatura d’altri. Il Mühlenberg (cit., p. 105) non manca tuttavia di rilevare come la “giustizia” di Tertulliano sia da questi esplicitamente collegata alla legge del taglione. Egli nota che, al contrario, tutta la logica di Marcione sta nel contestare quella norma della *amulatio* che è poi -a prescindere dal suo ruolo nel Dio di Tertulliano del quale si occupa il Mühlenberg- quella esclusiva tendenza all’autorealizzazione nella quale si brucia l’ordine della società romana nel corso del II secolo, e che certamente non può far da stella polare al programma per un utopico mondo ideale. Ancora una volta, i problemi “teologici” debbono esser letti unitamente al loro risvolto sociale.

¹⁵¹ Secondo Ippolito (*El.*, VII, 31) Prepone, contrariamente a Marcione che considera l’esistenza di due principi, uno buono e uno malvagio, introduce un terzo principio intermedio tra il bene e il male, la giustizia. Qui ci si può domandare se Ippolito definisca “bene” e “male” i due principi divini (l’ineffabile e il biblico) di Ireneo; o non dia notizia, come ritiene il Drijvers, *Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics*, S.C. 6.3, cit., dei tre principi che caratterizzano il Marcionismo nelle notizie di Ephrem e di Eznik (relative al IV-V secolo) e cioè: un principio buono che è il Dio ineffabile; uno giusto, che è il Dio creatore; uno malvagio che è la materia. Ciò sembra molto verosimile e aggiusta le posizioni marcionite in una logica gnostica. Il Beck, *Die Hyle bei Markion nach Ephräm*, O.C.P., 44, 1978, ha ipotizzato viceversa una tarda influenza manichea, sulla cui attendibilità il Drijvers appare scettico. In effetti sembra che il sistema marcionita, così come presentato da Ireneo, abbia una interiore necessità logica di introdurre un terzo principio, per rendere conto del problema del male che è poi il problema fondamentale per la dialettica delle *Antitesi*, ripetuta da Apelle nei 38 libri dei *Sillogismi* (cfr. Harnack, cit. pp. 178-179). Esiste infatti un’opera del IV secolo, autore Adamanzio, che presenta un dialogo tra due Marcioniti, Meghezio e Marco, l’uno sostenitore dei tre principi, l’altro dei due iniziali (cfr. Harnack, cit. p. 344* sgg.). In questo dialogo si nota l’esigenza di riportare la natura dell’anima al principio superiore (“buono”) con ciò assumendo esplicitamente la struttura gnostica. Il male come realtà incomprensibile è d’altronde il punto fondamentale di partenza di Marcione, come degli altri: su questo Tertulliano torna ripetutamente (cfr. anche J.P. Mahé, cit.). Qui è dunque il nodo vero della discussione, che non trova soddisfacente risposta nella “ortodossia”: almeno per gli “eretici”.

¹⁵² Harnack (cit., p. 189) sottolinea che Apelle modificò quello che sembra il rigido Docetismo di Marcione in termini valentiniani, attribuendo a Cristo un corpo fatto della sostanza dei quattro elementi assunti nel passaggio dalle sfere celesti. Un vero “corpo astrale” dunque, con tutte le proprietà di tale corpo (visibile, mortale, immateriale: lo ritroveremo e lo esamineremo in Paracelso). Apelle riconduce inoltre l’anima umana ad una origine divina, superando la contraddizione che si avrebbe nel salvataggio -ad opera del Dio ineffabile- di un’anima creata dal Dio biblico.

¹⁵³ Cfr. May, cit., p. 140 sgg.

¹⁵⁴ *ivi*, p. 143.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 145.

Il Mühlenberg¹⁵⁶ sottolinea che le conclusioni cui giunge Marcione nei confronti della natura delle leggi, coincidono con l'analisi dei Sofisti e degli Scettici, cioè di quelle correnti filosofiche le quali, sviluppando razionalisticamente sino all'estrema aporia le conseguenze della normativa razionalista, dovettero confrontarsi con la totale relatività di ogni norma e con l'equivalenza degli opposti. Ciò conferma quanto avevamo notato già sopra, parlando dei Carpocraziani.

Ne *La Gnosi, etc.*, cit., avevamo messo in evidenza che questi sono i risultati di un uso ingenuo del Razionalismo -del quale gli Gnostici si resero subalterni pur denunciandone le aporie- non disgiungibili dalla particolare cultura dei ceti nei quali sembrano radicarsi gli Gnostici, che sembrano trovare il proprio vertice sociale in alcuni esponenti benestanti del ceto mercantile.¹⁵⁷ La domanda fondamentale cui questo pensiero tenta di dar risposta è formulata con precisione dai Marcioniti: perché mai un Dio buono non avrebbe creato l'umanità buona?¹⁵⁸ In conclusione, se è da considerarsi superata l'opinione dello Harnack, che vedeva Marcione fuori dagli schemi del razionalismo greco al quale fa riferimento il pensiero degli Gnostici; se si deve constatare che tanto il May quanto il Drijvers hanno messo in luce l'effettiva origine del pensiero di Marcione nel Platonismo; sono tuttavia da sottolineare le equilibrate conclusioni del Drijvers che vede sia in Platone, sia in Paolo, le radici (conflittuali) della dottrina di Marcione. Il permanere di questa conflittualità entro un sincero desiderio religioso di salvezza, avrebbe consentito di mantenere acceso il fervore della discussione all'interno della chiesa Marcionita.

Ireneo conclude il suo *excursus* su Marcione con un'affermazione singolare: partendo dalla denunciata falsificazione delle Scritture operata da Marcione, sostiene che tutti coloro che adulterano la verità sono seguaci di Simon Mago, anche se omettono di richiamarsi al suo nome;¹⁵⁹ tutte le sette gnostiche sono sorte dai personaggi sin qui nominati a causa della diffusa ambizione degli eretici, ognuno dei quali tende a fondare una propria dottrina. Questa tecnica dell'albero genealogico consente ad Ireneo di incasellare nell'unica vicenda altri due gruppi, grazie ai quali può esemplificare la teoria degli "opposti estremismi" sulla quale si eserciterà poi Clemente. Egli può quindi porre in luce indirettamente la moderazione dei Cristiani ortodossi, destinata, col tempo, a piacere alla cultura egemone.

I primi a cadere sotto il suo anatema sono gli Enkratiti, coloro cioè che rifuggono dalla procreazione in odio al mondo. Secondo Ireneo essi sono discesi dalle predicazioni di Saturnino e di Marcione; ciò gli consente di inserire con disinvoltura nell'elenco il nome di Taziano, che era stato a lungo seguace di Giustino senza manifestare idee ereticali, ma che successivamente, a detta di Ireneo, montò in superbia: si dichiarò contro il matrimonio come Marcione e Saturnino, ed escogitò un sistema di eoni come Valentino. L'incastro è perfetto.

Peccato che, nonostante le pazienti ricerche degli studiosi, dei presunti eoni di Taziano non vi sia traccia: eppure la sua opera è nota e costituisce un luogo di grande interesse. Taziano compose infatti una silloge della documentazione testamentaria, conosciuta con il nome di *Diatessaron*, cioè concordanza dei quattro Vangeli; un testo di grande importanza per la conoscenza della più antica documentazione scritta e delle dottrine giudaizzanti; nonché per il suo influsso sulla religiosità orientale, dalla quale scaturiranno le eresie del mondo bizantino.

Allo stato attuale degli studi si può infatti concludere¹⁶⁰ che il suo *Diatessaron* deriva dalla perdita *Armonia* del suo maestro Giustino, che presentava delle differenze rispetto ai successivi (ed attuali) Vangeli canonici: la tendenza del testo era al tempo stesso più giudaizzante e più antiggiudaica.¹⁶¹ In altre parole esso precede la fase di "storicizzazione" del Cristianesimo operata dagli eresiologi che, come abbiamo già notato, mentre si tengono lontani dai rischi "gnostici" dell'Adozionismo implicito nella visione giudaizzante¹⁶² e dai limiti all'universalismo che essa comporta,¹⁶³ hanno tuttavia motivi diversi ma convergenti per ricollegare il Cristianesimo alla legge veterotestamentaria. In una fase più arcaica viceversa, era sembrato meno importante proporre una dottrina "razionalizzata", e più importante distinguersi dagli Ebrei.

Altrettanto ragionevolmente si può concludere che, accanto alla *Armonia* di Giustino, Taziano usò un'altra fonte per la propria opera -come testimoniano i Padri- fonte che però potrebbe giungere a Taziano attraverso la stessa *Armonia*: il cosiddetto "*Vangelo degli Ebrei*" (o *degli Ebioniti*, o *dei Nazorei*) che dovrebbe

¹⁵⁶ Cit., p. 111, dove cita le conclusioni di J. Woltmann.

¹⁵⁷ *Passim* nel testo, e più in particolare alle pp. 123; 131-133; 347-349.

¹⁵⁸ Cfr. Drijvers, cit., p. 154. Questa è la radice delle *Antitesi* ipoteticamente ricostruite dal Von Harnack (cit., pp. 74-92). J.R. Harris, *Marcion's Book of Contradictions*, Journ. of the Ryland's Libr., 6, 3, 1921, ritiene che Marcione, osservando il male nel mondo, si sia convinto di una imperfezione originaria della materia, della quale il Creatore non si preoccupò; in ogni caso, la limitatezza del Creatore emerge dai fatti del mondo.

¹⁵⁹ Questa denuncia serve ad Ireneo per ribadire il suo obiettivo: la verità oggettiva e immutabile del canone scritturario ortodosso, discostarsi dal quale -anche in materia di esegesi- significa discostarsi da una verità storica assoluta. Cfr. l'analisi di Le Boulluec, cit., pp. 245-253.

¹⁶⁰ Per questa conclusione cfr. l'esauritiva ricerca di W.L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance & History in Scholarship*, Leiden, E.J. Brill, 1994.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 428.

¹⁶² Ricordiamo che Ireneo pone assieme Cerinto, i Carpocraziani e gli Ebioniti, e che il suo passo può indurre a ritenere che essi facessero uso di un unico Vangelo (come infatti intenderà Epifanio nel suo *Panarion* XXX)

¹⁶³ La scelta giudaizzante mal si presta alla predicazione tra i Gentili, e mal si presta all'universalismo che può impostarsi soltanto a partire da una visione razionalista.

identificarsi con quel “Vangelo di Matteo” del quale riferisce Ireneo con riguardo agli Ebioniti.¹⁶⁴ Se così fosse, si aprirebbe uno spiraglio interessante sulla formazione dei Canonici.

La questione è estremamente intricata e non rientra nell’economia del nostro studio; tuttavia riteniamo di dover accennare ad un minimo di bibliografia perché nel *Diatessaron* si trovano elementi giudaizzanti che adombrano l’Adozionismo nell’episodio del battesimo sul Giordano, e che hanno precedenti in Giustino.¹⁶⁵

L’altra opera nota di Taziano ha per noi un particolare interesse, per le ragioni stesse dalle quali muove il nostro studio. La *Oratio ad Graecos* da lui composta, introduce infatti un tema che vedremo tornare più volte nella storia di quel pensiero occidentale che si oppone alla metafisica del Razionalismo: il nessun diritto dei Greci a vantare la presunta gloria della propria cultura, e la priorità temporale -e perciò anche culturale- del pensiero biblico, ebraico. Come avremo modo di vedere, questo sarà il tema dominante del pensiero alchemico; su questo tema si fonderanno anche i moderni miti nazionalisti, in particolare quello celtico o celto-germanico di Guillaume Postel.¹⁶⁶

L’invettiva è forte: smettetela, dice subito ai Greci Taziano, di spacciare per vostre invenzioni ciò che avete fatto ad imitazione di altri che son venuti prima di voi in oriente e in occidente; e cita le culture e le opere dei popoli di maggiore antichità. Questo però, non è che l’inizio; Taziano passa poi a ridicolizzare i filosofi e a contrapporre al loro vano sapere la propria fede, sostenendo che i Greci adorano null’altro che demoni. Il testo si dilunga poi in modo abbastanza ovvio nel deridere il comportamento umano dei maggiori filosofi e la loro conflittualità -un argomento che è sempre piaciuto ai sostenitori della Verità Unica. Tuttavia, al di là di questi argomenti banali, ciò che torna in seguito come argomento principe, è la maggiore antichità del testo mosaico rispetto alla cultura greca. Questo argomento, di per sé non sorprendente entro la cultura del tempo, è importante perché sta ad indicare la possibilità di fondare “culturalmente” il contrasto con la cultura classica: vi è un pensiero più antico cui ricollegarsi a buon diritto perché, venendo dal dettato divino, è sicuramente più antico, è originario, non ha subito corruzione storico-terrena, come, al contrario, l’ha subita il pensiero filosofico espresso dai Greci. L’argomento cronologico dunque, sul quale Taziano torna ad insistere sino alla fine del testo, è l’argomento capitale per smontare la macchina della cultura egemone, anteponevole la superiorità di una fede basata su un sapere originario. È appena il caso di sottolineare quale importanza potrebbe assumere, in un tale contesto, la profezia: un argomento a quei tempi scottante, che divise i Montanisti, i Marcioniti e tutti gli spiritualisti in genere, dall’ortodossia, che iniziò a proclamare la profezia stessa conclusa, e inattuale. Profezia e Millenarismo non si addicono ad un’Istituzione che vuol fondarsi nell’ordinario quotidiano; la profezia infatti contraddice, con la propria “verità” direttamente collegata a Dio, la quotidiana autorità del sacerdote, mentre il Millenarismo ne svisciva il ruolo, fondato su un mondo al declino.

Sotto questo profilo è interessante esaminare gli aspetti dell’antropologia di Taziano presenti nella *Oratio*.¹⁶⁷ Secondo Taziano il mondo fu creato dalla Parola che originò da Dio; vi è dunque nel processo una sorta di mediazione che stabilisce un ordine gerarchico: Dio, la Parola, il mondo, inclusi gli angeli e l’uomo. L’anima dell’uomo è mortale, ma l’uomo ha una scintilla divina, lo Spirito, che è l’elemento ad “immagine” di Dio e che è immortale: unendosi ad esso, l’anima guadagna l’immortalità.¹⁶⁸ L’uomo ha dunque una triplice costituzione, ricalcando il classico modello gnostico-alchemico destinato a giungere sino a Paracelso.¹⁶⁹ Questa

¹⁶⁴ Cfr. Petersen, cit., p. 29 sgg; 427; 440. Sull’argomento dei Vangeli giudeo-cristiani cfr. però anche A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1992. Il Klijn prende in considerazione e delinea i tre Vangeli ipotetici di cui alla letteratura (dei Nazorei, degli Ebioniti e degli Ebrei) laddove il Petersen (cit., p. 41) riduce i tre titoli ad una speculazione accademica, ritenendo che uno solo sia il Vangelo giudaizzante, cui egli attribuisce il nome di *Vangelo degli Ebrei*.

¹⁶⁵ Cfr. Justin, *Dialogue avec Triphon*, par G. Archambault, Paris, Picard, 1909, 2 voll.: al momento del battesimo è come se il Giordano si incendiava. La questione è stata riassunta dal Leloir, *Le témoignage d’Ephrem sur le Diatessaron*, C.S.C.O. 227, Subs. T. 19, Louvain, 1962, pp. 105-107. La presenza di un Vangelo giudaizzante nel *Diatessaron* è stata discussa anche attraverso il problema del nome dell’opera, che sarebbe stato *Diapente* secondo Vittore di Capua, che nel 546 attesta l’esistenza di una versione latina (cfr. Petersen, cit., pp. 45-51); è probabile però (cfr. Leloir e Petersen, cit.) che vi sia al riguardo un problema di uso della terminologia musicale, e non un quinto Vangelo. Per la trasmissione del testo in occidente cfr. lo stemma prodotto dal Petersen a p. 490; il problema si intrica con quello della lingua originaria, siriana per il Petersen, secondo il quale il problema di rintracciare le vie di trasmissione in occidente sarebbe complicato dalla presenza di un “Doppelgänger”, vale a dire l’*Armonia* di Giustino. Sui rapporti del *Diatessaron* con il *Vangelo secondo Tommaso* si è molto occupato il Quispel: cfr. *Tatian and the Gospel of Thomas*, cit.; *L’Évangil selon Thomas et le Diatessaron*, cit.; *The Gospel of Thomas revisited*, cit. Il Quispel ritiene che vi siano evidenti segni dell’apporto di un Vangelo giudaizzante. Cfr. anche G. Messina, *Diatessaron persiano*, Roma, Pont. Ist. Biblico, 1931, 2 voll., secondo il quale nel *Diatessaron* sarebbero presenti tracce del *Protovangelo di Giacomo* (noto anche come *Vangelo di Maria*) un testo assai antico, scoperto e tradotto dall’umanista francese Guillaume Postel, e del quale è anche traccia in Giustino, *Dialogo con Trifone*, cit., 78 (per il testo e l’introduzione ad esso cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, vol. I, Torino, U.T.E.T., 1971). Per le versioni italiane del *Diatessaron* cfr. *Il Diatessaron in volgare italiano*, a cura di U. Tedesco, A. Vasari, M. Vattasco, Studi e Testi 81, Città del Vaticano, 1938; per la versione di Liegi cfr. *The Liège Diatessaron*, Ed. with a Txtual Apparatus by D. Ploij, Amsterdam 1929-1931, 2 voll. Per la versione araba cfr. A.S. Marmardji, *Diatessaron de Tatian*, Beyrouth, Impr. Cath., 1935.

¹⁶⁶ Per il testo della *Oratio ad Graecos*, cfr. Tatian, *Oratio ad Graecos*, cit.

¹⁶⁷ Cfr. anche G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1984, in particolare al cap. I, pp. 23-56, ove è esaminata la dottrina di Taziano.

¹⁶⁸ G. Quispel, *Genius and Spirit*, cit., vede infatti l’influsso di Taziano nell’*Inno della Perla*, ove si descrive per l’appunto l’unione del “principe” col suo “abito” o gemello celeste.

¹⁶⁹ Sulla diversità dei modelli antichi (su quello di Paracelso ci fermeremo opportunamente a suo tempo) cfr. Sfameni Gasparro, cit., p. 53 in nota: il problema è sempre, per tutti, quello di dare un “corpo” non materiale all’anima, e di spiegare in qualche modo la doppia creazione del Genesi e l’esistenza -precedente la caduta- di un protoplasto che soltanto dopo fu racchiuso nella “tunica di pelle”. Più in generale si tratta di seguire lo schema neoplatonico per il quale la creazione è relativa ad un mondo formale, che precede quello materiale “formato”, impensabile altrimenti; la *hýle* è infatti informe nel pensiero greco. La Sfameni Gasparro richiama, per Taziano, il dettato biblico e l’esegesi filoniana.

triplice costituzione è ciò che lo fonda, sia nella sua realtà originaria, cui dovrà tornare, sia nel suo stato presente, che è di decadimento. L'uomo abitava infatti originariamente, prima di assumere il corpo materiale a causa del peccato, nel Paradiso, che è una "terra celeste", dal clima eternamente mite, eternamente luminoso. Taziano la descrive in contrapposizione ai disagi materiali che l'uomo è costretto ad affrontare in *questa* terra.¹⁷⁰ Nessun geografo conobbe quella terra celeste che ora è inaccessibile, ma noi ne siamo edotti grazie ai Profeti, nei quali parla lo Spirito.

La situazione storica dell'uomo intesa come decadimento giustifica non soltanto l'enkratismo, ma anche l'attacco alla storia stessa intesa come storia del sapere umano: in un quadro coerente, Taziano vede negli dèi pagani null'altro che i demoni originati dalla colpa degli angeli. Soltanto nella testimonianza biblica dei Profeti esiste la memoria della situazione originaria cui l'uomo è chiamato a tornare: nel sapere degli uomini, è viceversa la testimonianza di un accecamento e di un allontanamento frutto della colpa originaria, e dell'inganno del "primo generato".¹⁷¹ Taziano, che si dichiara "Theodidatta", vuol appunto spogliarsi del suo sapere umano per ricongiungersi allo Spirito, recuperare il suo vero Sé.

Il radicale spiritualismo di Taziano, che per certi aspetti fa pensare a quello molto più tardo di Weigel, comporta necessariamente un atteggiamento antisacerdotale, perché il sapere vi è inteso come sapere interiore, ineffabile, a diretto contatto con il divino. Ne dovremo tener conto perché Taziano è, con Marcione, colui che maggiormente determina (o, quantomeno, testimonia) gli sviluppi che porteranno alla dissidenza entro Bisanzio, una dissidenza che esprime nell'atteggiamento antisacerdotale il proprio dissenso dall'ideologia egemone.

Con il triangolo Saturnino-Marcione-Taziano che include gli Enkratiti in generale, Ireneo ha esteso i rami del suo dubbio albero ad includere in un'unica vicenda di deviazionismo culture tra di loro non comparabili, così come aveva fatto con il triangolo Cerinto-Carpocrate-Ebioniti, riuscendo però sempre a cogliere molto bene le loro convergenti conseguenze sociali: contrariamente a quanto accade agli studiosi odierni, la teoria non è il suo fine, ma è per lui subordinata alle concrete finalità da raggiungere. Gli Gnostici si rivelano dunque sempre più un esercito reclutato non in base ad analogie interne al gruppo, ma in base al rischio istituzionale che essi tutti, per ragioni diverse, possono provocare se non allontanati a tempo.

Infatti Ireneo non perde l'occasione, ora che ha potuto creare una fitta rete di connessioni, per ampliare ulteriormente la pattuglia con la tecnica degli opposti includendo, dopo gli enkratiti, altri libertini senza nome che si rifanno a "Basilide e Carpocrate". Le sette d'altronde, nota Ireneo, sono innumerevoli.

Il cerchio si è finalmente chiuso per tornare a quelli che sono i veri grandi nemici di Ireneo, coloro ai quali più che ad ogni altro compete il titolo di Gnostici: i Valentiniani, con il cui "sistema" nella versione di Tolomeo, egli aveva aperto l'opera fornendo la cosiddetta "grande notizia".

Tra i discendenti di Simon Mago egli elenca i cosiddetti Barbelognostici e gli Ofiti, dai quali proverrebbero i Valentiniani trattati ad apertura di libro. I Barbelognostici debbono il proprio nome alla presenza, accanto al Padre ineffabile, di una coeterna Barbelo che, come abbiamo visto, è menzionata nell'*Apocrifo di Giovanni* ritrovato a Nag Hammadi. Anche qui vi è un eone femminile -Spirito Santo o Sophia o Prounikos (lasciva)- che vuol generare da sola e dà inizio alla cosmogonia; anche qui l'uomo è innanzitutto un modello che fa parte del mondo degli eoni. Non c'interessa, né qui né successivamente, entrare nel dettaglio; c'interessa soltanto mostrare che lo schema si ripete eguale nelle varianti: divinità dell'uomo interiore, sua superiorità rispetto ad una storia figlia di un chaos la cui caoticità è la radice stessa del male, aspirazione a tornare ad una situazione originaria nella quale la bontà del divino e dell'utopico si distingue dalla malvagia caoticità dello storico e del terreno.

Questo tema ricorrente è rappresentato con una variante nel mito degli Ofiti; una variante che richiama in modo singolare il più tardo mito dei cabbalisti di Safed, che illustreremo a suo tempo, noto come "rottura dei vasi", il cui significato è molto profondo. Narrano gli Ofiti che il Padre e il Figlio, primo e secondo Uomo, s'innamorarono della "prima Donna", lo Spirito Santo che era sotto di loro.¹⁷² La prima Donna è però incapace di contenere tutta la luce che viene riversata in lei, e che deborda "sulla sinistra". Unico figlio fu il Cristo, figlio "della destra". La luce debordata a sinistra, Sophia Prounikos, il "maschio-femmina", discende nelle acque immobili, le mette in moto scendendovi al fondo, e vi assume un corpo perché "tutte le cose"¹⁷³ attratte dalla sua luce la rivestono di materia. Appesantita dalla materia, Sophia viene però colta un giorno dalla reminiscenza, trova modo, per la forza della luce, di tornare in alto in due successivi stadi e, nel secondo, lascia un "residuo acquoso", un figlio detto "la donna uscita dalla donna" che ha ancora un soffio divino. Segue la cosmogonia, l'esegesi del Genesi, e così via, vicende assai complesse che ci riconducono agli schemi dei testi gnostici di Nag Hammadi; e la usuale Cristologia docetista: Gesù, il vero crocefisso, è resuscitato in un corpo psichico o pneumatico inviatogli dall'alto. Egli siederà al fianco di Jaldabaoth, che non appare qui come un'entità totalmente malvagia. Nel resoconto vi sono dei motivi originali: ad esempio,

¹⁷⁰ *Oratio ad Græcos*, 20. Cfr. l'analisi della Sfameni Gasparro, in particolare alle pp. 36, 37, 51.

¹⁷¹ "Protogonos", l'ingannatore dell'uomo, non meglio nominato ed equivalente a Lucifero.

¹⁷² Ricordiamo che nella speculazione teosofica lo Spirito Santo è frequentemente femminile.

¹⁷³ Notare l'eterna incertezza sulla materia, presentata come acque primordiali indifferenziate -dunque coetere!- e come "cose" dotate di una propria connaturata attrazione per la forma (questo e non altro è la luce che scende dall'alto). Il problema è serio: come vedremo, anche gli alchimisti dovranno immaginare -e con loro Giordano Bruno- una innata predisposizione alla forma da parte della materia.

Jaldabaoth si volge alla materia e alla creazione dell'uomo dopo la delusione che gli viene data dalla ribellione degli angeli, i primi creati.

Interessante appare qui il tema della luce che deborda: la radice del male è dunque nel rapporto tra la "limitatezza" (in questo caso la "capacità" della "prima Donna") che riveste il ruolo tradizionale della matrice -analogamente a quel che fa la materia (femminile) con la forma (maschile)- e l'infinità della luce ineffabile: ne consegue la confusione di luce e tenebre e l'esigenza di recuperare la luce, come anche teorizzerà la Qabbalah di Safed. Il Male è per l'appunto *questo stato di confusione che è inaccettabile*: e proprio in questo traluce il razionalismo ingenuo e la matrice sociologica della dottrina; d'altra parte esso nasce dalla costituzionale incapacità del limitato ad accogliere l'illimitato: e qui si intravede la struttura platonico-neoplatonica di un molteplice che si fa opacità/trasparenza dell'Altro. Una struttura destinata a dare interessanti esiti allorché la modernità, da Böhme in poi, si disinteresserà all'Ineffabile in sé per accentrare il proprio interesse sul molteplice, quale unico luogo per la sua possibile lettura.

Iniziamo così ad intravedere, sotto tanti miti, come tende a configurarsi il problema del male/*Erlebnis* nell'intuizione gnostica: esso tende ad assumere l'aspetto di una *inadeguatezza/incapacità della storia a rispecchiare fedelmente un modello utopico*. Dietro tutto ciò vi può esser quel che si vuole sul piano delle strutture logico-concettuali o dei referenti mitico-religiosi: certamente vi è una critica alla bontà o alla possibile bontà della società e delle leggi che la governano; nella società, così come viene esperita, *l'individuo non trova la via per la realizzazione di se stesso*; in termini religiosi, per la "salvezza".

In questo senso noi vediamo il legame storico tra Gnosticismo e Cristianesimo, un legame che prescinde dal nebuloso problema delle "origini" dello Gnosticismo (dentro o fuori il Cristianesimo). Il legame è dato dal fatto incontestabile che lo Gnosticismo, come fenomeno storico, esplose con l'arrivo in occidente, cioè nell'Impero Romano, del messaggio di Cristo inteso come messaggio liberatorio-eversivo in "an Age of Anxiety"; e che esso emerge alla storia come categoria dottrinale nel momento in cui si istituzionalizza -cioè vuol divenire struttura della società- una Grande Chiesa proclamante la "ortodossia".

Gli Ofiti sono ritenuti da Ireneo gli immediati predecessori del suo grande nemico, Valentino.¹⁷⁴ La Gnosi valentiniana, nell'assetto dottrinale che essa prese nella scuola di Tolomeo (quello della *Lettera a Flora*) occupa infatti i primi otto capitoli del Libro I dell'opera di Ireneo; essa costituisce la cosiddetta "grande notizia" perché per la prima volta viene resa nota nei dettagli una dottrina gnostica. Le "varianti" di questa Gnosi occupano poi i capp. XI-XXII; si vede quindi come tutta l'architettura del testo che abbiamo sinora esposto sia funzionale a collocare in un preciso contesto storico-dottrinale il grande nemico: Valentino, e i suoi seguaci più o meno fedeli. Le vicende narrano il mito a noi ormai noto della costituzione del Plèroma e dell'errore di Sophia, che Ireneo espone facendo cenno -in modo poco chiaro ma chiaramente sarcastico- a numerose varianti che distinguono tra loro diversi dottori.¹⁷⁵ Un discorso a parte merita comunque la figura e la dottrina di Marco, "magicæ imposturæ peritissimus",¹⁷⁶ perché Ireneo vi dedica uno spazio ragguardevole, anzi il più ampio della sua esposizione,¹⁷⁷ mostrando così di annettergli grande importanza.

Dopo aver descritto l'abilità di Marco nel sedurre con la magia le donne ricche, che lo colmavano di danaro e di...attenzioni particolari, Ireneo dice altre cose meno scontate e più interessanti. Egli dice, ad esempio, che Marco dava alle donne un dono particolarmente ambito: la profezia.¹⁷⁸ Ora, la profezia, come abbiamo già accennato, non è soltanto un fenomeno che crea problemi alla nascente ortodossia, ma è anche un fenomeno che troviamo nel Montanismo e nel Marcionismo, essenzialmente legato alle donne; e la presenza delle donne tra coloro che hanno un ruolo in faccende dottrinarie, urta terribilmente la suscettibilità degli eresiologi.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Di Valentino sappiamo che fu di origine egiziana e che operò a Roma tra il 140 e il 160 ai tempi di Pio e di Aniceto, allorché sperò di essere eletto Vescovo. Tertulliano (*Adv. Val.*, 4) ha di lui una qualche stima intellettuale. La chiesa che egli fondò ebbe una lunga vita; sicuramente sopravvive nel V secolo, e probabilmente durò sino al VII-VIII; cfr. K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, VIII Conf. Patr., cit. La chiesa valentiniana aveva dei sacramenti paragonabili al Battesimo e alla Comunione; il battesimo con l'acqua cedeva tuttavia il posto ad una più importante "unzione di luce". Cfr. *L'exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie*, Texte ét. et présenté par J.E. Ménard, Bibl. Copte de N.H., Sect. "Textes", 14, Quebec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985. I testi danno adito a ritenere che nei gruppi gnostici fossero anche in uso le preghiere: cfr. E. Segelberg, *Prayer among the Gnostics?*, VII Conf. Patr., cit. Cogliamo l'occasione per segnalare che la critica al battesimo con l'acqua (in nome di un battesimo di fuoco, o di luce, o dello Spirito, che è lo stesso) costituisce una costante di moltissime sette eretiche sino al Medioevo. Vi è una sottile ma profonda differenza tra il "lavaggio" del peccato originale e il "risveglio" allo spirito. Quest'ultimo, a prescindere dal richiamo ad una antropologia gnostica, è una vera e propria iniziazione che si trasmette da eletto ad eletto.

¹⁷⁵ Cogliamo l'occasione per dedicare un breve cenno particolare alla scuola di Eracleone, nota attraverso il *Commentarium in Johannem* di Origene, e studiata dal Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris, Vrin, 1947, nella quale viene enfatizzato il ruolo della libera scelta negli psichici. Questi, come ha messo in luce D. Devoti, *Remarques sur l'anthropologie d'Héracléon: les psychiques*, S.P., 16, 1985, possono farsi tanto figli di Dio come del diavolo; in altre parole, possono determinare la propria natura con le proprie azioni. Il Devoti, analizzando il testo tramandato da Origene, ritiene che Eracleone tenda a comporre la distinzione tra psichici e pneumatici in una sorta di continuità che è anche quella dei due Testamenti, che divengono due tappe di un piano di salvezza, il primo dei quali assolto da un Demiurgo (il Dio biblico) che è un "Dio giusto". Abbiamo voluto citare queste considerazioni per sottolineare l'esistenza di un dialogo tra Gnostici e Cristiani, che mostra la non alterità dei primi rispetto ai secondi. Per Origene cfr. Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome III, Texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc, Paris, Cerf, 1975.

¹⁷⁶ *Adv. Hær.*, I, 13, 1.

¹⁷⁷ *ivi*, I, 13, 1-22.

¹⁷⁸ *ivi*, I, 13, 3.

¹⁷⁹ La donna eretica come argomento di scandalo, evidenza dell'assurdità dottrinarie e sociale dei gruppi gnostici -dove le donne sembrano avere un ruolo importante come importante è il femminile nei loro miti- è un *tópos* degli eresiologi.

Il rilievo che assume la donna eretica nella fantasia degli eresiologi è di un certo interesse, come spia della logica normativa che li contraddistingue.¹⁸⁰ Il tema è stato trattato da Virginia Burrus¹⁸¹ nell'ottica di due capisaldi: il noto testo di Foucault sulla *Storia della follia nell'età classica* (cit.) e la critica del concetto di eresia del Le Boulluec (cit.), per sottolineare il parallelismo con il quale il pensiero razionalista ha tracciato le coppie di opposti ortodossia/eresia e ragione/follia, e il carattere patriarcale dell'ortodossia. La Burrus ha anche notato la dubbia maschilità dell'uomo eretico e la stereotipa sottomessa verginità della donna ortodossa. Gli opposti ortodossia/eresia si traducono, sul piano della normativa sociale in normalità/anormalità di comportamento, e in costumatezza/scostumatezza sul piano sessuale. Il risultato è che, in un giudizio attuale "all the really interesting women in the early Church were heretics".¹⁸²

Bons mots a parte, la Burrus, che si sforza di andare oltre i giudizi troppo sbrigativi per approfondire i significati simbolici delle opposte figure, non può non constatare -e successivamente concludere- che la contrapposizione tra femminilità ereticale e femminilità "cristiana" è, nei Padri, *simbolicamente funzionale all'affermazione del principio di autorità*, e che le forze della sessualità sono assimilate al chaos sociale.¹⁸³

Ireneo riferisce altre cose molto interessanti su Marco. Una di queste, la cui trattazione occupa il maggior spazio nella notizia, è che Marco e i suoi seguaci praticavano una mistica e una numerologia delle lettere, cosa che Ireneo esamina in dettaglio per mostrarne l'evidente absurdità. In realtà siamo in presenza di una speculazione che, si pensi quel che si vuole, non soltanto si è diffusa in tutta la successiva storia della mistica, ebraica innanzitutto ma anche islamica e cristiana, ma, soprattutto, ricerca risultati non risibili: per quanto riguarda Marco il senso delle sue speculazioni è stato portato alla luce in un dotto studio del Dupont-Sommer.¹⁸⁴ Anche l'esegesi marcosiana del testo biblico ricalca metodi in uso nella successiva speculazione cabbalistica.

Per quanto concerne le liturgie marcosiane citate da Ireneo, esse richiamano da vicino il *Vangelo secondo Filippo*: vi è un matrimonio "pneumatico" che si celebra in una camera nuziale e che si può intendere come un ricongiungimento con il proprio elemento pneumatico; e vi è un doppio battesimo, quello con l'acqua di Giovanni e quello per discesa dello Spirito Santo.¹⁸⁵ Le formule battesimali sono in ebraico.¹⁸⁶ Vi è un rito con una coppa, che Ireneo ritiene magico ma che forse è eucaristico, in analogia con quel che si intravede nel *Vangelo secondo Filippo*.¹⁸⁷ Vi è anche, sempre in analogia con i testi citati, un'unzione che si impartisce al morente,¹⁸⁸ al quale si forniscono formule di tipo orfico, indispensabili per superare lo sbarramento degli Arconti.

Un'ultima importante notizia fornisce infine Ireneo: Marco e suoi interpretano *Mt. 11, 27* nel senso di una cecità al Padre ineffabile da parte di coloro che si attengono all'Antico Testamento; la loro versione del passo è tuttavia la stessa di Giustino¹⁸⁹.

Non possiamo tuttavia esaurire questa pur rapida rassegna delle notizie che ci pervengono circa le dottrine ereticali, senza affrontare almeno alcune altre affermazioni che ci vengono da altri eresiologi; non certo tutto il loro sterminato dominio che non rientra negli scopi di questo studio, ma semplicemente ciò che riguarda aspetti lasciati in ombra da Ireneo. Abbiamo sopra accennato al problema degli Ebioniti, setta giudaizzante da Ireneo ricondotta in modo non chiaro a Cerinto e, più in generale, messa a far parte dell'universo degli Gnostici. Abbiamo anche sottolineato che vi sono studiosi i quali ritengono di dover distinguere Enkratiti e giudaizzanti dalle altre sette, alle quali soltanto attribuire la qualifica di Gnostiche. Riprendendo una terminologia che è stata usata per revocare in dubbio la costruzione accademica dello

¹⁸⁰ Il rapporto tra l'affermazione del Razionalismo e l'emarginazione del femminile è stato messo in luce ne *Il mito e l'uomo*, cit., in particolare alle pp. 94-107; 202-204; 220-222; 285-288; 328-330; 333. È nota, viceversa, la grande presenza del femminile nel mito gnostico e in varie successive eresie, sino al XVIII secolo, come ho segnalato ne *La Gnosti, etc.*, cit., *passim*. La normativa che espunge il diverso ha creato il "femminile" così come lo "Oriente" e altri numerosi luoghi culturali, come luoghi dell'emarginazione. Il femminile in particolare, attraverso la figura della Dea Madre che racchiude in sé gli opposti, diviene il luogo dell'emarginazione per eccellenza ad opera del nascente Razionalismo; esso è l'utero, la matrice buia e materiale, cui si contrappone la luce spirituale della forma, seme maschile.

¹⁸¹ V. Burrus, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, H.Th.R., 84, 1991.

¹⁸² *ivi*, p. 230.

¹⁸³ Siamo cioè in presenza della demonizzazione del desiderio che caratterizza il pensiero razionalista, pensiero "puro" che aborre un pensiero che nasca sulle passioni. Il problema si tradurrà, nel Medioevo, nella contrapposizione tra pensiero "colto" e miti "folklorici". Cfr. *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 222-246 e p. 328.

¹⁸⁴ A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, Bibl. Arch. et Hist., T. XXI, Paris, Geuthner, 1946. La mistica delle lettere ha un ruolo molto importante in alcuni testi gnostici, come il *Vangelo degli Egiziani* e i due *Libri di Jeu* (per questi ultimi cfr. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Text ed. by C. Schmidt, Transl. and Notes by V. Macdermot, Leiden, E.J. Brill, 1978).

¹⁸⁵ *Adv. Hær.*, I, 21, 2; cfr il parallelo in *Gosp. Phil.*, 69, 25-29.

¹⁸⁶ *Adv. Hær.*, I, 21, 3.

¹⁸⁷ *Gosp. Phil.*, 57, 7-8; 75, 1; 77, 3. Cfr. inoltre lo studio di J.E. Ménard, *L'exposé, etc.*, cit.

¹⁸⁸ *Adv. Hær.*, I, 21, 5. È un rito di redenzione che equivale ad un secondo battesimo. Qui si scorge una sorprendente analogia con il più tardo, e di certo non ricollegabile, sacramento cataro del *Consolamentum* impartito ai morenti, o, per i Perfetti, in vita. Si delinea forse, come si può anche dedurre dai riferimenti dei Padri, un doppio livello di appartenenza alla chiesa gnostica, così come v'era un doppio livello nella chiesa catara.

¹⁸⁹ *Adv. Hær.*, I, 20, 3. Yahwè è notoriamente, per gli Gnostici, il Demiurgo che ignora il Padre ineffabile. Non è questa certamente l'interpretazione che dà Giustino a quelle stesse parole (*I Apol.*, 63); tuttavia in entrambi i casi il senso veicolato è che soltanto la parola di Cristo apre alla vera comprensione di Dio; ciò che è diverso dal comprendere "il vero Dio" come vorrebbero più puntualmente gli Gnostici, ma che, in entrambi i casi, sta a rimarcare, a nostro avviso, la coscienza della novità del Cristianesimo nei confronti del Giudaismo, in contrapposizione alla continuità, che sta viceversa tanto a cuore ad Ireneo. Ireneo costituisce dunque un vero punto di svolta dottrinario. Cfr. comunque il commento di Rousseau e Doutrelau, cit., Libro I, T. I, pp. 266-269. Questo punto è a nostro avviso essenziale per seguire l'improvvisa "nascita" dell'eresia, avvenuta in pochi decenni.

“Gnostico”, diciamo che non concordiamo con il culto degli *Idealtypen*, e ribadiamo di essere convinti delle buone ragioni di Ireneo: gli Gnostici sono esattamente coloro che egli inserisce nel suo “albero delle eresie”. Ricordiamo anche di aver ritenuto di individuare e porre in evidenza le ragioni essenzialmente “politiche” di Ireneo: tutti coloro che egli elenca *su due versanti opposti* hanno in comune l’eccentricità (possibile, temuta, reale: questo è un argomento aperto) rispetto alla normativa sociale, e, di certo, l’eccentricità rispetto alla normativa sacerdotale che intende pilotare la nascente istituzione lungo i segni dell’ideologia egemone, al di là dei quali esiste il rischio del naufragio.

Facciamo anche notare che non a caso abbiamo sottolineato trattarsi di due versanti opposti, perché già altrove¹⁹⁰ abbiamo tenuto a precisare che, indipendentemente dall’evidente presenza di temi e miti giudaici nello Gnosticismo (p.e. in quello valentiniano) e dall’uso di strutture “gnostiche” nei miti dei giudaizzanti (p.e. le *syzygie* nelle *Recognitiones* ps.clementine); e indipendentemente dall’evidente convergenza (ma non parentela) esistente tra il rifiuto del mondo materiale da parte degli Enkratiti e il dualismo greco; prescindendo assolutamente dalla artificiosa e strumentale divisione tra libertini ed Enkratiti; resta il fatto evidente che il “giudeo-cristianesimo” dei giudaizzanti e i sistemi dualistici degli “ellenizzanti” fanno riferimento a culture religiose diverse e incompatibili: quella ellenistica da un lato, quella giudaica dall’altro. Resta però anche la loro convergenza nella *irriducibilità al Razionalismo della cultura egemone*. È lì che, accomunando questi “opposti estremismi”, il “politico” Ireneo coglie il segno più di ogni altro con il suo artificioso albero delle eresie, che è anche un albero della *sedicente sapienza*, cioè degli Gnostici.

Ippolito, che per gli Ebioniti è dipendente da Ireneo (salvo inventare l’eponimo Ebion) dà una notizia molto importante su una setta ad essi affine, gli Elchasaiti,¹⁹¹ che egli non manca di collegare in qualche modo al suo nemico Callisto. Questo però ci interessa meno.

Degli Elchasaiti, egli dice che venne a Roma un certo Alcibiade di Apamea, recando un libro che era stato portato dai Seri della Partia, da un sapiente di nome Elchasaì il quale lo aveva dato ad un certo Sobiai.¹⁹² Il libro era stato rivelato da un angelo di dimensioni enormi: l’angelo era il Figlio di Dio e con lui era una donna di pari statura, lo Spirito Santo, sua madre. Non è chiaro se la rivelazione fosse stata fatta ad Elchasaì, o se fosse un antico mito dei Seri. Elchasaì annunciava una nuova remissione dei peccati nel terzo anno del regno di Traiano.

Risulta, da Ippolito, che gli Elchasaiti seguivano le prescrizioni della legge ebraica, e che reputavano Cristo un uomo; praticavano un rito battesimale ripetuto per la cancellazione dei peccati. Elchasaì profetizzava una guerra apocalittica tra i demoni nel terzo anno dopo la sconfitta dei Parti ad opera di Traiano.¹⁹³

Una notizia importantissima viene poi fornita da Ippolito: per gli Elchasaiti il Cristo è uno, e abita in vari uomini in successivi momenti storici.¹⁹⁴

Il Cirillo, nell’esaminare le testimonianze sugli Elchasaiti a partire da Ippolito,¹⁹⁵ rileva il carattere giudaizzante dell’eresia, evidente nella figura dei due angeli, l’uno, il Cristo/angelo; l’altra, lo Spirito Santo femminile, tipica dell’esoterismo giudaico. Egli fa riferimento al riguardo a testi giudaizzanti quali il *Pastore di Hermas*,¹⁹⁶ le cosiddette *ps.Clementine* e l’*Ascensione di Isaia*,¹⁹⁷ e alla testimonianza di Epifanio.¹⁹⁸

Dall’analisi del Cirillo vengono posti in luce anche altri elementi interessanti circa la figura di Elchasaì e i suoi seguaci.

¹⁹⁰ *La Gnosi, etc.*, cit. pp. 81-82 dove, trattando delle possibili origini dello Gnosticismo, abbiamo sottolineato l’impossibilità di ridurre il fenomeno ad una origine giudeo-cristiana, stante l’incompatibilità di questa cultura con lo Gnosticismo, evidente dai testi. Alla domanda “che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme?” risponde tuttavia il Quispel: molto. (Cfr. *Transformation through Vision in Jewish Gnosticism*, V. Ch. 49, 1995). Questo “molto” è da lui identificato nell’equazione uomo-Dio, dunque nell’atteggiamento che conduce al rifiuto della normativa, quello individuato come fattore unificante da Ireneo.

¹⁹¹ *El.* IX, 13-17; X, 29.

¹⁹² Qui Ippolito fraintende: Sobiai è il nome di una setta, i Sabei, e significa “Battisti”. Cfr. L. Cirillo, *Elchasaì e gli Elchasaiti, etc.*, cit. pp. 58-59 in nota. Anche “Elchasaì” è un fraintendimento; significa “potenza nascosta” e allude allo spirito di profezia, il Cristo/angelo che scende sui veri Profeti. Cfr. Cirillo, *Elchasaiti e battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti*, cit., p. 120.

¹⁹³ Il Cirillo, *Elchasaì e gli Elchasaiti etc.*, cit. argomenta che perciò il testo dovrebbe esser stato redatto tra il 116 (battaglia di Ctesifonte) e il 117 (morte di Traiano).

¹⁹⁴ *El.*, IX, 14; X, 29.

¹⁹⁵ Opp. citt. Per le fonti relative ad Elchasaiti, Ebioniti e Nazorei, cfr. A.F.J. Klijn - G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian sects*, Leiden, E.J. Brill, 1973

¹⁹⁶ Cit.

¹⁹⁷ Le cosiddette *ps.Clementine* costituiscono una vicenda romanizzata a sfondo antipaolino; per il loro testo cfr. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*: vol. I, *Homilien*; vol. II, *Rekognitionen*, C.G.S., Berlin, Akademie, 1953 e 1965. L’*Ascensione di Isaia* (cfr. Erbetta, cit., vol. III; un’edizione critica comparata dei vari testi commentata da E. Naelli è apparsa nel C.C.S.A. 7-8, Turnhout, Brepols, 1995, 2 voll.) costituita da due episodi (Profezia e martirio; Visione) è un apocrifo verosimilmente assai antico (II-III sec.) che verrà ripetutamente trascritto e utilizzato dalle eresie “neognostiche” del Medioevo, Bogomili e Catari. A proposito di questi ultimi è interessante anticipare sin d’ora che nelle loro speculazioni, Maria la Madre di Gesù -la madre del Figlio di Dio- era un angelo; e un angelo era anche Cristo. Anche per i Valentiniani, nei quali gli influssi dell’esoterismo giudaico sono molteplici, Cristo e lo Spirito Santo formano una *syzygie* maschio/femmina. Il tema, sia detto per inciso, è presente anche nella speculazione shi’ita su Fatima e gli Imâm. Qui cogliamo l’occasione per sottolineare come la figura dell’ipostasi Cristo che scende sull’uomo Gesù -comune ad Ebioniti ed Elchasaiti da un lato, ai Valentiniani dall’altro- mostri l’equivalenza di Adozionismo e Docetismo. Ancora un aspetto interessante da segnalare nella *Ascensione di Isaia* è la seguente: nell’ascensione Isaia vede pronti in cielo gli “abiti” per i nuovi beati, i quali, dunque, risorgeranno in un “corpo spirituale”. L’abito ricorda comunque il doppio celeste dell’*Inno della perla*. La figura del gemello celeste dell’anima caduta in terra è tema anche dell’esoterismo islamico.

¹⁹⁸ La testimonianza di Epifanio conferma un tema importante quale la ciclica reincarnazione di Cristo in epoche successive; fornisce inoltre importanti ulteriori dati che consentono di accostare Elchasaiti ed Ebioniti a sette battiste influenzate da elementi di religiosità iranica, quale il culto delle acque; cfr. Cirillo, opp. citt. Epifanio sostiene inoltre che il libro sacro di Elchasaì sarebbe disceso dal cielo: come il Corano (Sura V, 52).

Elchasaï si rivela, per la sua profezia, in posizione ostile nei confronti del potere imperiale romano. Quanto ciò sia dovuto ad un attaccamento a tradizioni culturali nazionali o etniche; quanto ad una generica ostilità verso l'ideologia razionalista-universalista del potere forte e centralizzato che caratterizza ogni impero; quanto, infine, a motivi sociali o personali, non è dato né sapere né congetturare: è interessante tuttavia sottolineare come la vicenda di tante future "eresie" di tipo gnostico sia sempre legata al rifiuto della normativa, non soltanto di quella sociale e sacerdotale, ma anche di quella centralizzatrice: lo vedremo nei Pauliciani e nei Bogomili, lo vedremo nei Catari; lo vedremo anche, per brevi cenni, nel mondo iranico e irano-islamico.

Quanto ai seguaci di Elchasaï, il Cirillo mostra un intreccio difficile a districarsi, specialmente in base alla testimonianza di Epifanio, tra essi e gli Ebioniti: sia gli uni che gli altri praticano la circoncisione. Epifanio cita poi altre eresie giudaizzanti, e sovrappone gli Elchasaï ai Sampsei, una setta battista del Mar Morto della quale potrebbe avere conoscenza diretta. Egli cita anche altre sette giudaizzanti, facendo distinzione tra i nomi, assai vicini, dei Nazorei e dei Nazareni; questi ultimi costituirebbero una setta giudaica il cui nome significherebbe "gli osservanti", mentre i primi sarebbero dei giudeo-cristiani. Le pratiche battesimali, il culto dell'acqua e la proibizione delle carni, sono elementi che unificano tutti questi gruppi, e li porterebbero in relazione con i più antichi Esseni da un lato, con i Battisti citati nel C.M.C dall'altro, cioè con la comunità originaria di Mani dalla quale questi si separò per fondare la propria religione. La sovrapposizione di Ebioniti ed Elchasaï (al cui riguardo il Cirillo ipotizza influenze reciproche) è resa ancor più forte dal comune antipaolinismo segnalato da Origene. La comune credenza di una manifestazione ciclica del Cristo come discesa della vera profezia in uomini eletti, attestata da Epifanio, si manifesterebbe nel probabile ruolo di Elchasaï, ultimo profeta in ordine di tempo, e trova un parallelo nel ruolo di Mani, del tutto analogo.

Questa vicenda ha dei risvolti interessanti: come è noto il ritorno ciclico della profezia è un tema anche islamico -Maometto è l'ultimo e definitivo profeta- ed i Sampsei e gli Elchasaï sono presenti continuamente in Arabia prima di Maometto;¹⁹⁹ il possibile rapporto tra l'Islam e uno sfondo culturale gnostico giudaizzante è infatti un vecchio tema con illustri sostenitori²⁰⁰ recentemente richiamato anche da S. Légasse in un suo articolo sulle sette giudaizzanti.²⁰¹ Egli infatti, nel constatare la misteriosa scomparsa di queste sette dalla letteratura patristica a partire dal V secolo, da un lato dubita che esse siano rientrate in parte nel Giudaismo; dall'altro esclude che il loro rigido monoteismo possa averle portate a confluire nel Manicheismo (abbiamo già notato infatti, che Mani è nemico di quei Battisti messi in rapporto con Ebioniti ed Elchasaï). Il problema della loro evoluzione si pone viceversa, secondo lui, "plus sérieusement et depuis longtemps pour l'Islam": Al riguardo egli fa esplicito riferimento alla approfondita ricerca di J. Magnin sugli Ebioniti²⁰² per definire con lui l'Islam, in via ipotetica, "un ébionisme qui a réussi".

La ricerca del Magnin, che si avvale anche di uno studio del Pines²⁰³ dal quale si può presagire la persistenza entro l'Islam di tracce di Ebionismo, esamina le testimonianze relative a Ebioniti, Elchasaï e Nazorei, ma non può che avanzare, oltre a quanto già noto per altre vie, nulla più che ipotesi sulle possibili vie d'influenza delle sette giudaizzanti sulla nascita dell'Islam. In effetti, per quanto concerne l'ipotesi di una tale influenza, il contributo della ricerca sembra soprattutto concentrarsi sulla pista ebionita -privilegiata rispetto a quelle elchasaïta e nazorea- fermo restando quanto abbiamo già accennato, e cioè l'intreccio molto ambiguo di queste sette nell'ambito delle testimonianze: le loro dottrine sono infatti mal distinguibili. Occorre d'altro canto constatare, aggiungiamo noi, che una maggior chiarezza non proviene neppure dalla ricerca sulle fonti condotta da Klijn e Reinink,²⁰⁴ i quali sollevano dubbi sull'autenticità di alcune di esse, sottolineando la rielaborazione ripetitiva della stessa notizia tra i vari eresiologi. Esaminando in particolare la testimonianza di Epifanio su

¹⁹⁹ Cfr. Cirillo, *Elchasaï etc.*, cit. p. 103; Klijn-Reinink, cit. p. 267 e sua nota p. 65.

²⁰⁰ Tra questi in primo luogo lo Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1909, p. 529 sgg. Egli identifica negli Elchasaï un giudeo-cristianesimo in grado di evolvere in senso islamico per alcune sue proprie caratteristiche, che egli elenca a p. 535. Esse sono l'universalismo (con l'abbandono delle pratiche sacrificali proprie del Giudaismo) e lo spirito di propaganda, la convinzione che il proprio Cristianesimo non sia una novità ma un perfezionamento dell'antico Giudaismo dei Profeti. Il rigido monoteismo -con la negazione del Figlio di Dio- fa da supporto a questa posizione, in quanto Cristo viene ad essere un nuovo e più grande profeta, ma, per il resto, null'altro che un uomo. Il loro sarebbe dunque un ritorno alle origini della religione assoluta e universale degli Ebrei. Altre caratteristiche degli Elchasaï sottolineate da Harnack (p. 536) sono: l'importanza delle abluzioni, l'origine celeste o angelica del libro, il ripresentarsi ciclico dello spirito di profezia, la moderata asceti -il matrimonio è fortemente consigliato- unita alla proibizione del vino, l'obbligo di pregare rivolti verso Gerusalemme (per l'Islam, verso la Mecca). Commenta lo Harnack (p. 536): "Die ueber Einstimmungen mit dem Islam sin hier unmittelbar deutlich". Egli perciò vede nell'Islam una trasformazione finale del Giudaismo precedentemente trasformato in giudeo-cristianesimo; tutto ciò grazie ad un grande profeta e sulle basi della cultura araba (p. 537). Tra gli altri grandi studiosi di questo secolo che hanno ipotizzato un analogo rapporto -che è poi la vecchia idea di Giovanni Damasceno ancora seguita da Dante, che colloca Maometto nell'inferno tra gli scismatici, di dove gli fa inviare un ammonimento per Fra' Dolcino- occorre citare il Widengren (cfr. *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala Univ., Acta, 1950, 7; *Muhammed the Apostle of God and His Ascension*, ivi, 1955, 1) e K. Rudolph, *Die Mandäer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, che ne tratta a proposito delle sette battiste dei Sabai (vol. I, p. 36 sgg.). Del Rudolph segnaliamo anche *Antike Baptisten*, S.S.A.W.L. 121, 1981, dove le caratteristiche delle varie sette sono raffrontate tra loro.

²⁰¹ S. Légasse, *La polémique antipaulinienne dans le judéo-christianisme hétérodoxe*, B.L.E. 90, 1989. Il Légasse, che affronta i temi intricati relativi all'identità degli Ebioniti, degli Elchasaï e dello sfondo (ebionita? elchasaïta?) delle *ps.Clementine*, sottolinea innanzitutto che per sette giudeo-cristiane si devono intendere gruppi di Cristiani (prevalentemente ebrei) che si distaccano dall'ortodossia, ritenendo di dover rispettare anche la legge mosaica (circoncisione e altre pratiche rituali). Non si tratta quindi del giudeo-cristianesimo cui fa riferimento il Danielou, costituito non da eretici, ma dai primi Giudei convertiti, ortodossi nella fede ma necessariamente portatori di un'eredità giudaica.

²⁰² J. Magnin, *Notes sur l'Ébionisme*, P.O.C., 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978.

²⁰³ S. Pines, *The Jewish-Christians of the Early Centuries of Christianity according to a new Source*, I.A.S.H., Proceed. vol. II, n° 13, Jerusalem, 1966.

²⁰⁴ *Patristic Evidence*, cit.

Ebioniti ed Elchasaiti, essi avanzano l'ipotesi di una possibile reciproca influenza (cfr. *supra*), ma poi concludono diversamente ridimensionando il ruolo dottrinale degli Elchasaiti²⁰⁵ e complicando ulteriormente il quadro complessivo.

Ci sembra quindi miglior cosa abbandonare queste sabbie mobili che non contribuiscono a raggiungere il particolare obiettivo che ci proponiamo, per segnalare altri due studi che mettono l'Islam in rapporto con il giudeo-cristianesimo.

In uno di essi, Dorra-Haddad²⁰⁶ ha insistito con molta veemenza sulla certezza di tale rapporto, tramite l'esame del testo coranico e le molte citazioni che esso produce circa i rapporti tra Maometto e i "Nasârâ", nei quali l'autore identifica i Cristiani (giudeo-cristiani) d'Arabia.

Lo studio che più ci interessa, anche per le considerazioni in esso contenute, è quello del Roncaglia tradotto su P.O.C.²⁰⁷ Egli prende avvio dalla testimonianza di Epifanio su Ebioniti ed Elchasaiti per accostarli ai Sabei-Sampsei, identificandoli con la setta battista nota ai Musulmani come Mughtasila; i Sabei-Ebioniti-Elchasaiti sarebbero i Nasârâ dei quali parla il Corano.

Ciò premesso il Roncaglia sottolinea e sviluppa il tema giudaico-cristiano e poi islamico della ciclicità della profezia, non senza ricordare il carattere neoplatonico-gnostico di tale ciclicità.²⁰⁸ In tale contesto si spiega la "discesa" del libro che è da sempre scritto in cielo: tema elchasaita, tema islamico, ma anche tema che vedremo comparire nella Qabbalah con la concezione di una Torah non scritta o scritta in cielo, dalla quale deriva quella terrena. La speranza ebionita di un nuovo Profeta ha, secondo il Roncaglia, influenzato la nascita dell'Islam; a questo si deve quanto di "cristiano" vi è nel Corano.²⁰⁹

Parimenti evidente sarebbe l'influenza ebionita-elchasaita nella proibizione del vino, ciò che fa ritenere possibile che anche per loro tramite giungessero nell'Islam altri divieti e precetti oltre a quelli di origine giudaica; di origine ebionita-elchasaita sarebbe l'obbligo delle abluzioni (i giudeo-cristiani erano sette battiste con un forte culto dell'acqua). Egli conclude quindi affermando sia la plausibilità delle ipotesi che furono mosse per primo dallo Harnack, sia la validità dell'antica intuizione che vedeva nell'Islam un'eresia cristiana, o, per meglio dire, che vi potrebbe essere un'ottica ebionita secondo la quale vi è un movimento dialettico che va da Adamo, Abramo, Mosè, sino a Gesù, per trovare compimento storico e teologico in Maometto.²¹⁰

Nel Corano verrebbe dunque a terminare un processo che aveva di per sé la potenzialità di proseguire ulteriormente:²¹¹ vedremo infatti che tali potenzialità troveranno sfogo nell'Ismailismo, e si tratterà di un seguito radicalmente "gnostico".

A questo punto viene l'argomento che più ci interessa, introdotto dal Roncaglia e sviluppato in una importante nota aggiunta al testo a cura della Redazione della Rivista:²¹² *il nostro atteggiamento di superiorità nei confronti dell'Islam è prettamente eurocentrico* perché è dovuto alla platonizzazione della nostra cristologia. "Platonizzazione" significa, nel linguaggio del presente studio, traduzione in termini razionalisti. Se tornassimo alla Chiesa di Gerusalemme e di Giacomo, il fratello di Cristo, le nostre opinioni sarebbero diverse. Mutuando il linguaggio teologico dalla filosofia greca -la nota cita Aristotele- abbiamo reso astratto il nostro linguaggio (cioè, traduciamo noi, razionalista); mentre il linguaggio del primo Cristianesimo, conservato nel giudeo-cristianesimo dell'Islam, è mitico: non nel senso denigratorio della parola presente nell'uso volgare di essa, ma nel suo esprimersi simbolicamente. Tentar di comprendere un simile pensiero nelle categorie concettuali di Aristotele o di Cartesio, porta soltanto a dire autentiche sciocchezze.

Il nostro *excursus* può esser sembrato un po' lungo, posto che esso è apparentemente al margine del nostro discorso principale, ma era necessario: in primo luogo perché, come vedremo, nel XII secolo tornerà a far irruzione nel pensiero occidentale ciò che, dopo lontane origini comuni, era andato migrando nella speculazione islamica. In secondo luogo perché ne risulta ribadita l'emarginazione, operata in Occidente, a

²⁰⁵ *ivi* pp. 67-73; ma vedi anche le pp. 54-65 per quanto riguarda le testimonianze di Ippolito ed Epifanio sugli Elchasaiti. Klijn-Reinink tendono ad attribuire uno Gnosticismo giudaico-cristiano agli Ebioniti, oltreché ai Nazorei e ad altri due gruppi non meglio identificati, da uno dei quali discenderebbero gli Ebioniti e gli Elchasaiti di Epifanio, in realtà tutti Ebioniti, ma di uno specifico gruppo diverso da quello di Ireneo. La teoria, che si riconnette con quella di Klijn dei tre Vangeli giudeo-cristiani (cfr. *supra*) ci sembra alquanto accademica, perché tende a complicare situazioni di per sé obiettivamente intricate e poco chiare, con aggiunte ipotetiche. Meglio, a nostro avviso, cercar di semplificare, unificando in ciò che v'è di comune, le varie manifestazioni che sembrano ruotare attorno allo stesso fenomeno.

²⁰⁶ *Coran, prédication nazaréenne*, P.O.C., 1973. Il Dorra-Haddad ha scritto un voluminoso testo dallo stesso titolo per documentare la propria tesi.

²⁰⁷ *Éléments ébionites et elkésaites dans le Coran*, P.O.C., 1971. Si tratta della traduzione di una conferenza tenuta a Roma nel 1969.

²⁰⁸ Sulla particolarità di un tempo inteso come progressione di cicli segnati all'inizio e alla fine dall'irruzione del divino, cfr. anche C. Puech, *La gnosi e il tempo*, in *Sulle tracce etc.*, cit.; cfr. anche H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, B.G.Ph.M.A., Bd. 13, H. 14, 1913. Il Leisegang appare tuttavia datato nei suoi referenti kantiani ai fini di intuire nel Neoplatonismo la presenza di un simile tempo, che è scandito da puntuali manifestazioni terrene di ripetute "eternità", facenti parte di quella che potremmo definire una "eternità involuppo". Presenze che sono trasparenze dell'assenza: tali sono i cicli profetici, i "sæcula sæculorum" cui fa riferimento il Roncaglia, "coestensivi all'eternità di Dio" (p. 111). Queste possibilità del Neoplatonismo sono a nostro avviso leggibili nel rapporto istituito da Plotino tra anima ed eternità, tramite la reminiscenza e il pensiero.

²⁰⁹ Roncaglia, cit., p. 115.

²¹⁰ *ivi*, p. 124.

²¹¹ *ivi*.

²¹² *ivi*, p. 125 nel testo, e nella nota 84 aggiunta dalla Redazione.

partire dall'opera degli eresiologi nel II secolo, di quella parte del messaggio potenzialmente eversiva nei confronti dell'ideologia egemone.²¹³

Per entrambe queste ragioni torneremo a parlare dell'Islam nei suoi rapporti con le eresie giudaizzanti. Non possiamo tuttavia chiudere questo capitolo senza aver fatto cenno ad un singolare documento dello Gnosticismo giudaizzante: le cosiddette *ps. Clementine (Omilie e Recognitiones)*, già più volte citate.²¹⁴

I due testi narrano una vicenda di separazione e ritrovamenti (d'onde il titolo *Recognitiones*) comune nel romanzo ellenistico; protagonista ne è l'Apostolo Pietro. Questo è però un mero pretesto per lunghe digressioni teologiche (d'onde l'altro titolo *Omilie*) che sviluppano una tipica religiosità ebionita-elchasaïta, battista, con forti accenti antipaolini.²¹⁵ Ciò che interessa segnalare in questa singolare opera, è l'impostazione che essa dà al problema del male, nel quale viene ripresa una struttura che Epifanio attribuisce agli Ebioniti.²¹⁶ Secondo questo schema, Dio creò due esseri, Cristo e il diavolo; a questo affidò la potestà sulla nostra epoca, a quello il regno, più grande, del futuro. Il fatto interessante è dunque che il Male entra a far parte dell'economia divina; come tale egli assomiglia molto al Satana del *Giobbe*, è un male "relativo" al servizio di piani imperscrutabili.

Cristo e Satana sono soltanto le "due veloci mani di Dio" che operano sulla terra. Al momento del Giudizio dunque, il Malvagio potrebbe esser ricondotto al Bene e salvato,²¹⁷ si delinea con ciò una teoria che sarà poi sviluppata dal Neoplatonismo (non soltanto cristiano) come Apocatastasi, cioè restituzione, reintegrazione del tutto nel suo stato iniziale; dottrina che resterà in eredità alla teosofia in secoli più recenti, come logica di un moto cosmico verso l'origine.

È difficile stabilire da dove provenga questa teoria, che può peraltro configurarsi come interiore necessità logica di un pensiero neoplatonico, momento del ritorno che bilancia quello dell'emanazione. Si è ipotizzata un'influenza iranica dello Zurvanismo,²¹⁸ per quanto la figura del demonio delle *ps. Clementine* richiami il Satana del *Giobbe*, la dottrina così com'è, con l'Apocatastasi, fa pensare a quella mazdea.²¹⁹ D'altronde si sono ipotizzati con ragione influssi iranici sulle sette battiste²²⁰ perché il culto delle acque è antico elemento religioso iranico; non è da ignorare infine che, come abbiamo segnalato, gli influssi di dottrine iraniche sul Giudaismo sono forti e concordemente ammessi.

Siamo così giunti alla conclusione della nostra sommaria analisi delle dottrine gnostiche: sommaria perché ben più ampio e variegato è il loro mondo, e molto aperta è la discussione. Certamente, tutte le discussioni sono sempre "aperte" in questo mondo, ma qui crediamo che vi siano buone ragioni per assumere coscienza diretta della difficoltà con la quale si può giungere a scorgere un filo conduttore, e della fragilità di ogni schema. Ci sembra quindi opportuno, nel chiudere l'esposizione, ricapitolare le buone ragioni di prudenza che son venute emergendo; perché nonostante sia nostro obbiettivo dichiarato scorgere nella storia

²¹³ Sul ridimensionamento avvenuto in Occidente, cfr. anche Quispel, *The Discussion of Judaic Christianity*, Gnostic Studies, vol. II, cit. Non entra viceversa nella nostra discussione il giudeo-cristianesimo nell'accezione del Danielou, che si rivolge ad un Cristianesimo iniziale "ortodosso" ma ancora fortemente impregnato di elementi giudaici, dalle cui deviazioni "eterodosse" si svilupperebbe poi lo Gnosticismo. Cfr. *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974; *Judéo-Christianisme et Gnose*, in *Aspects du Judéo-christianisme*, Coll. de Strasbourg, 1964, Paris, P.U.F., 1965. Le deviazioni cui si riferisce il Danielou sarebbero principalmente due, entrambe estranee alla tradizione cristiana e a quella dei giudeo-cristiani "ortodossi": l'identificazione di conoscenza e salvezza, e l'opposizione Yahwè-Cristo. A noi questi non sembrano "elementi estranei" forieri di sviluppi "marginali ed eterodossi" (cfr. *Judéo-Christianisme*, cit., p. 146); a noi sono sembrati elementi propri di un'altra cultura, quella del mondo ellenistico che rifiuta l'Antico Testamento e che interpreta il messaggio di Cristo entro un razionalismo ingenuo. È vero tuttavia che l'identificazione di conoscenza e salvezza è una componente anche delle sette giudaizzanti; ma qui, come abbiamo visto, la "eterodossia" nasce, all'opposto, dalla coerenza con il rigido monoteismo giudaico che non può accettare un "Figlio di Dio", e considera perciò Cristo come un Profeta, forse neppure l'ultimo della serie. Riteniamo che i due fenomeni siano assolutamente diversi (e finanche incompatibili) anche se, seguendo Ireneo, li abbiamo esaminati entrambi nell'ambito dello Gnosticismo inteso nel modo più volte detto: opposte divergenze dall'erigenda "ortodossia".

²¹⁴ Per un approccio ai testi è ancora utilizzabile il datato studio di O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, Alcan, 1930.

²¹⁵ Cfr. Cirillo, opp. cit.; Légasse, cit.; A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le "roman pseudo-clémentin" et l'origine des "Kérygme de Pierre"*, R.B. 64, 1957; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, T.U. 70, Berlin, Akademie, 1958; 2ª ed. 1981. La trattazione del Légasse fornisce una esauriente e concisa panoramica sui problemi del testo e sulla sua dottrina. Per quanto riguarda l'opera nel suo aspetto romanzato, il Cullmann vi riconobbe una puntuale influenza sul tema del Faust (cfr. p. 168 sgg.); più recentemente V. Lagorio ha puntualizzato i parallelismi esistenti tra la sua trama e la *Estoire del Saint Graal*: cfr. *The Pseudo Clementine Literature and the Grail History*, S.P. 12.

²¹⁶ *Pan.*, XXX. Per il problema del male nelle *ps. Clementine*, cfr. H.J. Schoeps, *Der Ursprung der Bösen und das Problem der Theodizee im pseudoklementinischen Roman*, in *Judéo-Christianisme*, etc. en hommage au Cardinal Jean Danielou, Paris, Rech. de Sc. Rel., 1972.

²¹⁷ *Homilien*, XX; cfr. anche *Recognitiones*, LXI, 3: Cristo e l'Anticristo formano una *syzygie* nel processo creativo, così come Giovanni Battista (il falso profeta per gli Ebioniti e gli Elchasaïti) e Gesù (il vero profeta, sul quale scende il Cristo nel Giordano).

²¹⁸ Cfr. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 72 e p. 76. Zurvan ha due gemelli, Ahura Mazda e Ahriman, rispettivamente buono e malvagio; il secondo dominerà il mondo per 9000 anni. Schoeps, cit., esprime forti riserve.

²¹⁹ Cfr. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, P.U.F., 1963. Abbiamo già accennato, del resto, ai forti influssi zoroastriani sul Giudaismo (cfr. Boyce, cit., vol. III); il concetto di una teo-cosmo-antropogonia il cui fine è l'eliminazione del Male e quello di una reintegrazione finale in presenza di un libero arbitrio nell'operare dell'uomo (fortemente sottolineata nelle *ps. Clementine*) sono elementi portanti della religiosità iranica: cfr. Molé, *passim*, in particolare p. 113, p. 117, e p. 389 sgg.

²²⁰ Cirillo, *Elchasaï et gli Elchasaïti*, etc., cit. che fa riferimento al Molé; cfr. anche Zaehner, cit., *passim*; vedi in generale Boyce, cit., e più in particolare, per il ruolo delle acque nella religione iranica, vol. I, *passim*; per l'influenza sui Mandei, vol. III, p. 464 e, sullo Gnosticismo giudaizzante in generale, ivi, p. 460 sgg.; per l'influenza dello Zurvanismo sul "diteismo" gnostico nelle regioni orientali, vol. II, pp. 239-240 (il diteismo zurvanita è, come dice lo Schoeps, cit., "subordinaziano"; esso infatti si sviluppa in subordine ad un monoteismo, come nelle *ps. Clementine*). Per lo Zurvanismo in generale cfr. anche Boyce, vol. II, p. 231 sgg. Il culto delle acque in Iran si identifica con quello di Ardivisur Anahita (Boyce, vol. II, p. 201 sgg.) che avanza assieme allo Zurvanismo con l'appoggio degli Achemenidi, soprattutto Artaserse II. Questo privilegiare l'acqua nei confronti del fuoco (zoroastriano) è elemento presente nelle *ps. Clementine*.

dell'Occidente il filo rosso di una lotta ideologica irrisolta, il cui *incipit* abbiamo ritenuto cogliere nella iniziale disputa sul messaggio testamentario -una data criticabile ma non immotivata, come tutte le datazioni epocali- non per questo desideriamo avvolgerci nei gas esilaranti di certe polemiche in voga alcuni decenni or sono.²²¹

In primo luogo ricordiamo che le nostre informazioni *dirette* sugli Gnostici, attraverso i loro propri testi, sono poche, frammentarie e di origine incerta: incerta nel senso che non sappiamo a quali "sette" appartengano i singoli testi a noi noti, se non facendo riferimento ai testi degli eresiologi.

In secondo luogo, le nostre informazioni indirette ci vengono soltanto dai loro nemici, gli eresiologi, per l'appunto. Questo sarebbe già sufficiente per suggerire una grande prudenza, se non ci fosse anche di peggio: abbiamo visto infatti che le dottrine riportate sono collocate entro un'architettura finalizzata ad altro. Tutto sommato, nonostante l'evidente distorsione razionalista operata da Ireneo -non necessariamente con secondi fini, ma di certo entro una struttura di pensiero impropria, lontana da ogni sforzo ermeneutico- la testimonianza del Vescovo di Lione resta fondamentale. In essa, almeno, l'obbiettivo è centrato su qualcosa che tutti i suoi "Gnostici", nonostante le diverse dottrine artificialmente collegate, sembrano avere in comune. "Qualcosa" che andava eliminata nell'istituzionalizzazione della Chiesa. Diverso è il caso di Ippolito, che costruisce fantastici castelli nella filosofia greca e altrove, per piombare addosso all'odiato Callisto. Cose importanti ne dice, ma occorre esser cauti.

Tertulliano attacca Marcione per centinaia di pagine, ma non ci fa sapere che cosa esattamente Marcione pensasse. Molte notizie si ripetono sempre le stesse, di eresiologo in eresiologo, con possibili interventi di fantasia. Epifanio scrive in epoca ormai tarda, e ha come bersaglio Origene. Clemente Alessandrino e Origene forniscono molte utili notizie con le quali si può tentare di ricomporre il mosaico, ma il quadro complessivo resta un puzzle di frammenti. Nel complesso ci sono dubbi sulla realtà storica di alcune sette, molti nomi sembrano sovrapporsi, altri appaiono già nebbiosi, per la lontananza, nelle stesse testimonianze dei Padri.

In terzo luogo gli Gnostici appaiono nella storia come dei perdenti; verosimilmente, nonostante le apocalittiche visioni dei Padri, quando avevano *già* perso la loro battaglia. All'inizio del III secolo, essi apparivano sparuti e inoffensivi gruppetti ad Origene; per il Koschorke,²²² Ippolito scrive quando già i gruppi erano debellati. Forse essi erano nati *già* perdenti. Di certo, essi non sembrano costituire solide organizzazioni alternative: più che "partiti", sembrano "gruppi d'opinione" sparsi dovunque. Soltanto due Chiese sopravviveranno: i Valentini e i Marcioniti; soltanto questi ultimi hanno perciò una vera "storia". Resta probabilmente, al livello clandestino, quel che prima era evidente: vi sono gruppi di Cristiani che tali si sentono, ma che dissentono dalla "ortodossia". Comunque stiano le cose, il fatto è che le tracce sono labili e discontinue; la sociologia, tutta da immaginare: dei perdenti la storia non parla, soprattutto dei "nati perdenti".

Gli Gnostici non erano tuttavia così pochi come si potrebbe dedurre, non lo erano almeno a giudicare dalle innumerevoli sette; e le loro ragioni non erano così infondate, se è vero, come vedremo, che esse rimbalzeranno, con le metamorfosi che i cambiamenti storici impongono, sino ai nostri giorni. Con loro si apre, o meglio, inizia a venire in chiaro, una dialettica ben lungi dall'essersi esaurita e che, vista nel suo complesso, assume, a nostro avviso, tutti i connotati di una opposizione ideologica.

²²¹ Alludiamo, come esempio, alla polemica del Voegelin, cit., della quale è eco nell'articolo del Faber, cit.: non si potrebbe leggere nulla di più approssimativo nel tradurre storie antiche entro lotte moderne. D'altro canto non possiamo nasconderci che, nella ricerca da noi perseguita, tale rischio esiste ed occorre assumersene la responsabilità: non senza però avere ben riflettuto prima.

²²² *Hippolyt's Ketzerbekämpfung*, cit.