

Capitolo quarto - L'occidente esce di scena

Aureliano, imperatore guerriero, non amava i filosofi -tanto più se neoplatonici. Siamo ormai alle convulsioni del vecchio Stato, e la parola è sempre più alla spada, sinché il pensiero diverrà reato con Diocleziano.

Già con Aureliano, come mostra la vicenda di Paolo di Samosata, si afferma apertamente il principio gerarchico che rende la Chiesa di Roma molto simile alla gestione dell'Impero.¹ Il problema dell'ordine e del riordino è il più assillante in una struttura che, non bastassero le invasioni, deve affrontare, nell'aggravarsi della situazione economica dei ceti umili e nella progressiva evanescenza del connettivo piccolo-borghese, veri e propri fenomeni di scollamento ideologico, quali quello dei *Bacaudæ* dei quali parleremo tra breve.

Il fenomeno dello scollamento non si verifica però soltanto ad occidente, ma anche ad oriente: contro l'accentramento culturale nella tradizione razionalista e classicista greco-latina, inizia un fenomeno di resistenza locale nel mondo siriano ed egiziano che caratterizzerà poi la lotta religiosa entro il futuro Impero bizantino, e che lascia comprendere perché fu così facile, in seguito, la vittoria dell'Islam e la cancellazione della precedente cultura. Peter Brown ha ampiamente documentato la fine di un vecchio mondo e la nascita di un mondo nuovo in queste regioni, ma ha anche fatto notare come Cristiani e pagani condividessero in concreto l'ideologia della vita quotidiana, a patto di appartenere alla classe egemone.² La dissidenza religiosa dalle gerarchie ortodosse sembra quindi assumere chiaramente l'aspetto di una dissidenza sociale.

Quando, dopo infiniti complotti ed uccisioni di effimeri imperatori, Diocleziano restaurò quel tanto di ordine possibile che poneva fine al vecchio Impero, per spianare la via alla restaurazione costantiniana, ciò fu soltanto a seguito di numerose vittorie -leggi: repressioni- sui contadini d'Egitto e della Gallia, i *Bacaudæ*, per l'appunto. A oriente si stabilirono nuovi rapporti di pace armata con i Persiani, gli eterni rivali che non si potevano domare, destinati a divenire sempre più la "alterità" in persona rispetto allo "Occidente".

Molto interessante, al riguardo, un articolo di E. Volterra,³ che analizza le ragioni politiche dell'atteggiamento di Diocleziano nei confronti del Manicheismo,⁴ e nel quale son posti in evidenza gli intrecci

¹ Cfr. Mazzarino, cit., p. 572.

² Cfr. *The Body and Society*, cit., pp. 305-322, con riferimento alla società antiochena del IV secolo.

³ E. Volterra, *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, cit.

⁴ Il tema del Manicheismo, nella sua specificità, merita di essere posto in evidenza con una nota a sé, sia pure per generalissimi cenni. Mani fu, per origine, un Elchasaite; nato nel 216 ha la sua rivelazione (ipoteticamente) nel 240, e muore nel 276 ad opera del sovrano Bahrān I, dietro denuncia dei sacerdoti zoroastriani. La sua religione ebbe ampia diffusione dall'Atlantico al Mar della Cina: occorre tuttavia usare molta cautela con i cronisti, in specie bizantini, che definiscono "Manicheismo" ogni forma di eresia dualista di tipo gnostico che aborre il mondo materiale. Tale usanza permane anche in occidente sino al manifestarsi delle nuove eresie dell'XI secolo, ed è da attribuirsi alla grande diffusione di questa religione, ed al pericolo sociale che vide in essa l'occidente. La religione manichea assume dall'Elchasaismo sia il mito della rivelazione celeste scesa dall'alto -il libro celeste, come il Corano- sia il tema della successione profetica. Come più tardi Maometto, Mani si proclama l'ultimo e definitivo ("sigillo") dei Profeti. Contro l'Elchasaismo, Mani rivendica l'inutilità delle abluzioni, per l'intrinseca irrimediabilità della materia. Di carattere spiccatamente sincretistico, il Manicheismo introduce aspetti del dualismo gnostico entro quello zoroastriano, in una complessa vicenda di lotte tra luce e tenebre: cfr. Boyce, cit., vol. III, pp. 463-465, che sottolinea come i temi giudaico-gnostici abbiano alle spalle influenze zoroastriane; di qui le facili sovrapposizioni nel moto di ritorno dello Gnosticismo verso la Persia. La cosmogonia e la teologia manichea mostrano influssi dello gnostico Bardesane (cfr. *infra*) e di Marcione. La mescolanza dei miti è sottolineata anche dallo Zaehner, cit., mentre il Molé, cit., p. 11, sottolinea che il Manicheismo non deve essere considerato una "eresia" zoroastriana, perché il punto di partenza del sincretismo manicheo è una riflessione sui temi gnostici, non sui *Gatha*. In effetti è ormai comunemente accettato, soprattutto dopo la pubblicazione del C.M.C. (*Codex Manicheus Coloniensis*) ad opera di Henrichs e Koenen (cfr. Z.P.E. 19, 1975; 32, 1978; 44, 1981; 48, 1982) che il pensiero di Mani si sviluppa come riflessione critica sullo Gnosticismo giudeo-cristiano degli Elchasaite. Mani, nella cui biografia sono evidenti tratti ripetitivi della Passione di Gesù, è sigillo dei Profeti in quanto Paracletto giovanneo venuto a completare la rivelazione di Cristo (cfr. A. Böhlig, *Die Bedeutung des C.M.C. für den Manichäismus*, CMC 2° Simposio, Cosenza 1988, ivi, Marra, 1990). Del resto, l'importanza centrale della figura di Cristo nel percorso di salvezza cosmo-antropogonico di Mani, era già stato messo in luce da E. Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979. Il mito manicheo di salvezza è di estrema complessità, e si realizza su tre livelli storico-ontologici; per la sua descrizione rinviamo a U. Bianchi, *Antropologia, etc., nella religione dei Manichei*, Roma, Il Bagatto, 1983; o a R. Merkelbach, *Mani und sein Religionsystem*, Opladen, Westdeutsches Verlag, 1986, che riassume il processo stesso anche in un chiaro schema finale; cfr. anche H.C. Puech, *Il Manicheismo*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.C. Puech, vol. 8°, Bari, Laterza U.L., 1977. Segnaliamo anche il testo di M. Tardieu, *Il Manicheismo*, Cosenza, Giordano, 1988, che si avvale, nell'edizione italiana, di un'importante *Introduzione* di G. Sfamini Gasparro, la quale ha curato anche un'esauriente bibliografia. In questa *Introduzione* vengono passate in rassegna le diverse interpretazioni del Manicheismo, con particolare riguardo alle più recenti. Una storia degli studi relativi è fornita da J. Ries, *Les études manichéennes*, Louvain la Neuve, Centre d'Histoire des Religions; tale storia non è da trascurarsi per la polemica "antimanichea" che fu sollevata contro i Protestanti al momento della Riforma, attorno a quel problema del Male la cui soluzione razionalista resta l'eterno momento ideologico di ogni ortodossia. L'esperienza gnostica del Male come realtà storica è alla base anche della speculazione di Mani (Rose, cit., p. 48); ed è molto significativo constatare che le argomentazioni cristiano/greche contro il Manicheismo ripetono stancamente i giochini della logica concettuale in insostenibilità "logica" dell'esistenza del Male, rivelando così incapacità umana di capire, o volontà ideologica di non capire (cfr. W.W. Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichäica*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991). Il Manicheismo ha in comune con lo Gnosticismo il tema dell'imprigionamento della luce nella materia, dalla quale dovrà essere liberata; ne consegue coerentemente una Cristologia docetista, un rigido enkratismo, il rifiuto del mondo, e la consustanzialità dell'anima con il pneuma divino, del quale essa è un frammento che deve essere salvato dalla commistione con la materia. Anche per il Manicheismo la salvezza può iniziare, come per lo Gnosticismo, dalla conoscenza che giunge come rivelazione; di qui anche la citata critica iniziale di Mani alle pratiche purificatorie elchasaite, consistenti in abluzioni, dalle quali egli si distacca (cfr. C.M.C., cit., 3, 7-12; Koenen, *From Baptism to Gnosis of Manichaeism*, *The Rediscovery*, etc. cit., vol. II). Caratteristica della rivelazione manichea, in un certa analogia con quella elchasaite, è di essere apportata da un doppio celeste, il "gemello", che è anche forma di

Spirito Santo individuale, il *lógos* che ha parlato più volte nella storia per bocca del “vero profeta”. Questo tema del gemello è quello stesso dell’abito di luce dell’*Inno della perla* (cfr. H. Poirier, *L’Hymne de la perle et le Manichéisme à la lumière du CMC*; CMC, 1° Simp. Int. cit.); ed in effetti il Perfetto Manicheo si riunisce nell’aldilà con tale doppio che assume l’aspetto di una fanciulla (cfr. *The Fihrist of al Nadim*, ed. and transl. by B. Dodge, N. York-London, Columbia Un. Press, 1970, vol. II, p. 795) come la Daênâ mazdea. Su questo parallelo cfr. C. Colpe, *Daênâ, Lichtjungfrau, zweite Gestalte*, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to G. Quispel, Leiden, E.J. Brill, 1981; su Daênâ nel Mazdeismo, cfr. M. Molé, *Daênâ, le pont Cinvat et l’initiation*, R.H.R. 158, 1960; sulla sua permanenza nel successivo immaginario islamico cfr. F. Vahman, *A Beautiful Girl*, A.I. 25, 1985. Sul tema del gemello e sui rapporti di questa figura con il complesso mondo del giudeo-cristianesimo, cfr. l’importante articolo di G. Sfameni Gasparro, *Tradizione e nuova creazione religiosa nel manicheismo: il syzygos e la missione profetica di Mani*, CMC 1° Simp., cit. Realtivamente a Mani, vi vengono trattati argomenti quali l’identificazione dello Spirito Santo con il Figlio di Dio nel Cristianesimo arcaico (cfr. al riguardo M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, Aug. 12, 1972); la *syzygie* Spirito/anima nel processo di salvezza secondo Taziano; la teoria del “vero profeta” nelle *ps.Clementine*; il parallelo con la figura del Pastore di Hermas quale “rivelatore” (su quest’ultimo cfr. L. Cirillo, *Il Pastore di Erma e il syzygos di Mani*, CMC, 2° Simp., cit.). Lo stesso Cirillo, *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du “Pasteur d’Hermas”*, R.H.R. 184, 1973, ha anche mostrato come tale cristologia discenda direttamente dalla speculazione giudaica, per la quale lo Spirito di Dio diviene lo Spirito degli uomini (p. 36) abitando in essi; in particolare in Gesù (p. 39). Nel caso del *Pastore di Hermas*, nel quale non si deduce da ciò un adozionismo o un atteggiamento gnostico (divinità dell’uomo) si ha una santificazione della carne per adeguamento allo Spirito (p. 47). Per quanto riguarda la natura sovente femminile dello Spirito Santo nello Gnosticismo, è opportuno ricordare ancora l’antecedente giudaico: *ruha*, lo Spirito, è infatti di genere femminile (cfr. Böhlig, cit., p. 47). Un interessante riepilogo delle sette battiste giudeo-cristiane attestate dagli eresiologi, e del loro rapporto con il Manicheismo in base al *C.M.C.* e al *Fihrist*, è elaborato, con tanto di stemma, dal Merkelbach, *Die Täufer bei denen Mani aufwuch*, Manichaean Studies, Proc. of the First Int. Conf. on Manich. ed by P. Bryder, Lund, Plusultra, 1988. Significativo il parallelo tra la statua gigantesca del Cristo apparso ad Elchasai, e l’analogia statua nella quale concorreranno tutte le anime alle fine dei tempi secondo Mani: entrambe ricordano, aggiungiamo noi, lo Adam Qadmon della Qabbalah, l’uomo primordiale del mito ebraico che racchiudeva tutte le anime e che rappresenta il primo Profeta nella catena manichea della profezia, come già lo rappresentò presso gli Elchasaiti, gli Ebioniti e i Sampsei (ivi, p. 120). Ciò premesso, per inquadrare il Manicheismo come espressione in stretto rapporto con il giudeo-cristianesimo e con lo Gnosticismo in generale (influssi valentiniani, marcioniti, bardesani, entrano probabilmente nella sua struttura) resta da sottolineare l’aspetto fortemente sincretistico di questa religione maturata sui confini tra mondo ellenistico-romano, giudaico e iranico. Sincretismo in parte voluto (coinvolge anche temi buddhisti) per costituire una religione in grado di diffondersi nell’Iran, confinante col mondo cristiano ad ovest, con quello buddhista ad est: cfr. O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praha, Akademie, 1962, pp. 339-340. L’aspetto zoroastriano, altrettanto importante di quello giudeo-cristiano, del Manicheismo, è stato trattato dal Widengren in numerosi studi; tra questi, di maggior rilievo, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala-Leipzig, Lundequistska-Harrassowitz, 1945; *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, ivi, 1946. In effetti, anche a prescindere dalla innegabile base zurvanita del dualismo manicheo, ciò che rende importante il contributo del Widengren è il fatto che l’area nella quale nasce il Manicheismo, benché a quel tempo ellenizzata, è luogo d’incontro di tre culture (ellenistica, giudaica, iranica) e sul sottofondo iranico l’ellenismo non può che assumere aspetti molto particolari; del resto Mani, come più tardi Mazdak, pensa ad una religione sincretistica per i Persiani (*Mesopotamian Elements*, cit., p. 13 in nota). Benché la posizione del Widengren sia stata accantonata dopo la pubblicazione del *C.M.C.*, che ha confermato definitivamente lo sviluppo del Manicheismo a partire dal giudeo-cristianesimo elchasaita, i suoi studi restano importanti perché unitamente agli altri già citati (*The Ascension of the Apostle*; *Muhammad the Apostle of God*) contribuisce a definire la peculiarità dell’area iranico-mesopotamica nel trasmettere antichi suoi elementi religiosi alla gnosi manichea, all’Islamismo e alle sue sette, creando un rapporto di parentele sul quale dovremo tornare. Elementi come la discesa della Rivelazione (il libro celeste) e la migrazione dello spirito di profezia, costituiscono infatti una *facies* comune la cui ultima manifestazione sarà rappresentata dalla concezione ismailita dell’Imâm, e il cui tema centrale resta quello gnostico (adozionista) della potenziale divinità dell’uomo (*The Ascension*, etc. pp. 84-85; *Muhammad*, etc., pp. 214-216). Essi sono, secondo il Widengren, il nucleo di quella religiosità “carismatica” che da sempre si oppone alla religione “istituzionale” (ivi); tuttavia, per quanto siamo andati sin qui accertando relativamente allo Gnosticismo, la conclusione ci sembra riduttiva. Ciò che è in gioco, lo ripetiamo, è la divinità dell’uomo e il carattere interiore e soggettivo della sua religiosità come via alla salvezza; in termini moderni, all’autorealizzazione. Il problema del Manicheismo, una Gnosi che si fa Chiesa, con una propria struttura e propri riti, è dunque la salvezza di quanto di divino vi è nell’uomo, sottraendolo alla sofferenza di un esistere che è tragica coesistenza della sua divinità con le tenebre del mondo. Il mondo gnostico, come nota il Pedersen, *Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources*, Manichaean Studies, cit., è in questa identificazione, estranea alla tradizione del dualismo iranico, dello Spirito con il Bene, e della materia con il Male. Un dualismo che si risolve poi in monismo esattamente come nello Gnosticismo, come si evince dagli articoli di Henrichs (*The Timing of Supernatural Events in CMC*, CMC, 1° Simp., cit.) e di Koenen (*How Dualistic is Mani’s Dualism?*, CMC, 2° Simp., cit.). Il percorso cosmogonico-soteriologico vi si snoda infatti secondo il noto moto triadico di ogni teosofia: vi è un tempo iniziale, paradisiaco, della separazione dei due principi, la cui mescolanza è all’origine del mondo della storia; un tempo della sofferenza e della mescolanza, quello nostro della storia; e un tempo finale della salvezza, segnato dalla nuova e definitiva separazione di Bene e Male. Ciò che era e ciò che sarà coincidono, e divergono entrambi da ciò che è (Koenen, cit., p. 25). In realtà non c’è proprio una coincidenza piena, perché il Male, che all’inizio esisteva, alla fine sarà distrutto. Anche il Manicheismo, come lo Gnosticismo, pur rendendo ontologico il dualismo etico, è rivolto soltanto al principio positivo attraverso il respiro triadico del suo tempo. Come religione nata dalla sofferenza umana, il Manicheismo è pervaso da un senso altissimo di pietà cosmica. Anche nella terra, anche nelle piante, è imprigionato lo Spirito sofferente; il simbolo di tutta questa sofferenza è lo *Jesus patibilis*, ed è la forza del suo Spirito a generare, dalla terra in cui è racchiuso, le piante e i loro frutti. Di lì lo Spirito, la luce, passa agli animali e agli uomini; ma soltanto gli Eletti possono redimere questa luce restituendola al suo regno tramite l’assimilazione degli alimenti, perché soltanto gli Eletti tornano, con il loro Spirito, nel regno della luce. Perciò un Manicheo non darà cibo a un non Manicheo: sarebbe condannare lo Spirito a restar prigioniero in questo mondo. Straordinario è il quadro cosmico del “ritorno”. Lo Zodiaco, immensa noria con dodici bigonce, solleva il pneuma luminoso e lo travasa nella Luna, che si fa piena; al culmine, la “barca lunare” parte verso il Sole, e la Luna lentamente si oscura. Questa religione di immensa pietà e afflato cosmico, che vede il mondo tutto animato e ha orrore per la più piccola violenza -anche la pianta soffre, quando si coglie un frutto; anche la terra arata- si diffonde dall’Atlantico alla Cina, ma fu sempre perseguitata da tutti i poteri statali. La “diversità” del Manicheo, il suo rigido enkratismo, lo rendevano sospetto ai Romani come ai Persiani: ciascuno vi vedeva la spia dell’altro e il corroditore del proprio ordine sociale. Le persecuzioni, dopo un breve periodo di tolleranza seguito alla conquista araba, furono fortissime anche nell’Islam (cfr. G. Vajda, *Les Zindiqs en pays d’Islam au debut de la période abbaside*, R.S.O. 17, 1938) né mancarono in Cina. Un aspetto interessante della Chiesa Manichea, che tornerà nella Chiesa Bogomila e Catara, è la sua divisione in uditori ed Eletti; i primi hanno vari obblighi ma possono trascurare le norme alimentari e sessuali e il divieto di coltivare la terra; l’Eletto ha norme di vita di grande rigidità, ma grazie a ciò può agglutinare, e successivamente redimere, le parti di luce provenienti dal cibo che gli viene procurato dagli uditori. Si noti che questo ciclo spirituale del cibo tornerà inaspettato molto più tardi nel sistema paracelsiano, un sistema alchemico-gnostico sul quale ci soffermeremo a suo tempo. Poiché non vi sono rapporti tra le due dottrine, questo fenomeno sta a significare che analoghe strutture di pensiero, se coerentemente sviluppate, conducono a risultati analoghi: alchimia spirituale e Gnosticismo hanno infatti comuni origini e ripetuti contatti storici. Mentre concludiamo questa lunga nota rinviando alla citata bibliografia della Sfameni Gasparro, ricordiamo che un’utile raccolta di testi manichei si può trovare in A. Böhlig, *Die Gnosis*, 3. Bd. unter Mitwirkung von J.P. Asmussen, Zürich-München, Artemis, 1980; e che il testo fondamentale per la conoscenza delle dottrine manichee, prima della pubblicazione del *C.M.C.*, è sempre stato gli *Acta Archelai*: cfr. Hegemonius, *Acta Archelai*, hrsg. von C.H. Beeson, C.G.S., Leipzig, Hinrichs, 1906.

del rapporto tra Roma e i Persiani con quelle del rapporto tra il potere imperiale e le dissidenze religiose di impronta gnostica, rapporto che fa da ponte tra la politica anticristiana di Diocleziano e il suo ribaltamento nell'identificazione tra ideologia imperiale e ortodossia cattolica, che avverrà subito dopo con Costantino.⁵

Nota ironicamente -ma non troppo- il Chadwick,⁶ che l'arcipersecutore della Chiesa, Diocleziano, fu trattato dai suoi perseguitati così generosamente, che il suo palazzo di Spalato fu conservato e trasformato in chiesa.⁷ Il fatto è che la persecuzione contro i Cristiani è dettata (a torto o a ragione) dalle stesse considerazioni politiche che spingono Diocleziano alla persecuzione dei Manichei,⁸ in nome della conservazione di una "morale" (con la quale i Cristiani erano in perfetta sintonia, se ortodossi, molto meno, se eretici) che si poneva a fondamento della saldezza della compagine statale. Naturalmente la "immoralità" dei costumi dell'altro è il solito *tópos* del Razionalismo contro la diversità,⁹ dato che sicuramente i Manichei (ma tutti gli Gnostici in generale) praticavano il più rigido enkratismo.

Il vero nodo è un altro: il timore della perturbazione sociale,¹⁰ che sarà poi un timore anche bizantino lungo la zona di confine; e non soltanto per il confine stesso, che, ovviamente, rende più forte il timore, quanto, più in profondità, per il "contagio" che si teme da parte di dottrine che si interrogano sulla malvagità intrinseca del mondo storico: che è come dire sul potere, che, necessariamente, da sempre lo regge. Diocleziano teme persino sollevazioni;¹¹ egli teme che il profetismo manicheo (mutuato dagli Elchasaiti) distrugga il mito dell'eternità di Roma.¹² La base giuridica della persecuzione è la stessa eterna paura del potere nei confronti di una cultura che gli è estranea, una base giuridica che data cinque secoli dai tempi dei *Bacchanalia*: la legge contro i *mathematici* e i *malefici*, che si coniuga agli editti contro i *vaticinatores*.¹³ Dopo di lui i Manichei saranno perseguitati dall'imperatore in modo più diretto, *come eretici*,¹⁴ ma non certo per motivi semplicemente religiosi: il Manicheismo si espande infatti tra gli umili e i sofferenti ma attrae anche spiriti elevati, pensosi sulla tragicità dell'esistere e attratti dalla complessità del mito manicheo.¹⁵

La politicizzazione dell'esistenza -delirio di tutti i regimi- spinge da sempre lo Stato romano a perseguitare chi a ciò si oppone: il Volterra ricorda giustamente il parallelo della distruzione degli Esseni del Qumrân e della loro Biblioteca.¹⁶

La grande svolta nei rapporti tra Cristianesimo e Impero, e perciò anche nel significato apertamente sovversivo che assumerà rapidamente il dissenso religioso dai dettami dell'ortodossia, coincide notoriamente con l'avvento di Costantino. Egli prende atto dell'epigenesi avvenuta, e, al tempo stesso, del definitivo mutamento della società, giungendo così a rifondare l'Impero in modo radicale, su nuove basi sociali, economiche e religiose.

Il Mazzarino¹⁷ esamina, contemporaneamente al capovolgimento della politica religiosa, quello della politica economico-sociale dell'Impero. Entrambe le politiche sono fondate sulla presa d'atto della realtà, dopo un secolo di lotte devastanti per far sopravvivere la vecchia struttura. Diocleziano era stato l'ultimo imperatore che con estrema forza aveva tentato inutilmente di difendere lo svalutatissimo *denarius*, la moneta d'argento della piccola borghesia che in un secolo si era ridotta a moneta di rame malamente argentato. Costantino si rende conto dell'assurdità di una politica forzosa che non ha riscontro nei comportamenti economici, e non ha più riscontro nel gioco delle forze sociali; lascia il *denarius* alle fluttuazioni del libero corso, rifondando il sistema monetario sul *solidus* aureo. È la fine ufficiale della già scomparsa piccola borghesia.

In un più recente saggio, il Le Carrié¹⁸ ha messo in luce una maggior progressività nella politica finanziaria degli imperatori, e quindi una minor cesura tra Diocleziano e Costantino. Egli ha inoltre sottolineato il maggior ruolo delle esigenze metalliche del fisco rispetto ad una presunta crisi economica: il costo della macchina imperiale spinge a requisizioni auree nel III secolo, accompagnate dalla volatilizzazione dei banchieri dinanzi ad un irrealistico cambio forzoso. Il passaggio dalla politica dell'argento a quella

⁵ Cfr. M. Forlin Patrucco, *Pagani e Cristiani*, Storia di Roma, 3, II, cit., pp. 760-762. L'autrice sottolinea la rifondazione su basi religiose della tradizione imperiale romana (p. 761) da parte della Chiesa di Roma nel IV secolo.

⁶ H. Chadwick, *The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in late Antiquity*, Early Christian Literature, cit.

⁷ *ivi*, p. 135.

⁸ Volterra, cit., p. 37 e p. 50.

⁹ Sul giudizio morale cfr. Chadwick, cit., *passim*, che insiste su questo argomento della propaganda.

¹⁰ Volterra, cit., p. 31. Viene sottolineato anche l'abbandono di forme tradizionali di culto (p. 37, n. 22) cosa che riguarderebbe anche il Cristianesimo nell'ottica tradizionalista di Diocleziano. L'improvvisa unificazione ideologica di Cristianesimo e Impero è infatti un evento successivo, sia pur di poco. Diocleziano non coglie, come Costantino, il fatto compiuto per il quale ormai il Cristianesimo (ortodosso) è già l'Impero, anche nell'immagine che esso dà di sé. *A questo punto l'eresia diviene sempre più sovversione in tutti i sensi* e, come vedremo, sarà proprio l'imperatore a far cadere la prima testa per tale ragione (esecuzione di Priscilliano nel 384).

¹¹ *ivi*, p. 39. Questo particolare è significativo per quanto riguarda la presunta "fuga dal mondo" degli Gnostici. Il non interesse all'ideologia dello Stato, con i suoi riflessi nel comportamento quotidiano di tranquilli cittadini, è la più potente miccia eversiva: nessuna forma di potere può costituirsi senza un consenso e un *concorso di interessi*. Paradossalmente, la connessione *politica* della società ha bisogno di "bassi" interessi personali, senza i quali non ha forza coercitiva.

¹² *ivi*, p. 41, nel testo e in nota 28; poi a p. 46, n. 41 circa i *Bacchanalia* come precedente.

¹³ *ivi*; cfr. anche p. 45.

¹⁴ *ivi*, p. 42.

¹⁵ *ivi*, pp. 43-44.

¹⁶ *ivi*. Sarà un caso, ma un altro "imperatore-soldato", Aureliano il nemico dei neoplatonici di Palmyra, è artefice indiretto della distruzione della Biblioteca di Alessandria.

¹⁷ cit., pp. 588-675.

¹⁸ J.M. Le Carrié, *Le riforme economiche da Aureliano a Costantino*, Storia di Roma, 3, I, cit.

dell'oro corrisponderebbe all'esigenza di una maggior massa monetaria per il fisco. Ciò non toglie tuttavia che, mentre Diocleziano è ancora l'uomo dei calmieri e quindi il difensore della piccolissima borghesia, Costantino rappresenti la fine di simili sforzi.

Del resto, tra Diocleziano e Costantino si accelera la trasformazione sociale il cui affacciarsi aveva pesato sulle lotte del III secolo, e che si approfondirà sempre più rapidamente nel IV.¹⁹ Essa consiste in quella divaricazione cui avevamo accennato, visibile anche entro l'ordine senatorio -che nei suoi più alti esponenti rappresenta il paese reale, il suo potentato economico- e in quello dei funzionari -che rappresenta il paese legale e che si basa anche sui *parvenus*- ove le altissime cariche e i relativi redditi danno luogo all'ascesa sociale e alla fusione con l'ordine senatorio, tornato alle cariche con Costantino; ma dove dilaga la rinuncia alle piccole cariche per sfuggire ad obblighi che hanno un costo e non più un ritorno, stante l'opera di grande accentramento messa in atto ormai dall'Impero.

I tortuosi percorsi della storia, e le presunte astuzie di una Ragione le cui trame sembrano piuttosto palesi, fanno dunque sì che all'inizio del IV secolo, terminato per sempre l'utopico Stato degli intellettuali piccolo-borghesi, tornino ad incontrarsi sui sentieri del realismo politico quei Razionalismi che s'erano incontrati all'inizio, e poi sempre tenuti d'occhio tra mille baruffe: quello dell'ortodossia e quello della grande aristocrazia. Il *Leitmotiv* dell'Alto Medioevo è già pronto.

La grande aristocrazia rappresenterà il potere reale nel mondo romano sino a tutto il VI secolo,²⁰ e anche sino al VII nelle Gallie e in Istria, con fenomeni di continuità locale che si riscontrano anche nella trasformazione degli edifici, lungo il trapasso di tale aristocrazia nelle alte schiere ecclesiastiche.²¹ Vi è quindi una continuità di potere che inizia sin dal IV secolo.

Un esempio per tutti sta a simbolizzare il momento nel quale, con una brusca ma prevedibile virata, i due sentieri s'incontrano: se nel II e III secolo, fondamentale argomento anticristiano era stato il rifiuto di molti Cristiani a servire l'imperatore nell'esercito, il Concilio di Arles del 314 decreta la scomunica per i Cristiani che abbandonano il servizio militare: *se l'imperatore è cristiano, combattere per lui diventa un obbligo religioso*.²²

La prova contestuale di questa alleanza di ferro tra le due gerarchie è fornita dalle vicende del movimento Donatista in Nord Africa.²³ La crisi donatista scoppia nel 312, allorché Ceciliano viene eletto vescovo di Cartagine alla morte di Mansurio nel 311. Ceciliano, in accordo con l'ortodossia romana, è disposto a riammettere senza un secondo battesimo i *lapsi*, cioè coloro che sotto la persecuzione di Diocleziano nel 303 avevano abiurato, e che ora volevano rientrare nella comunità cristiana. Non così i suoi oppositori che si rifanno alla polemica di Cipriano e ritengono che gli apostati debbano essere nuovamente battezzati e che Ceciliano, consacrato da un vescovo del quale si diceva avesse tradito, non potesse rivestire la carica. La contesa portò ad una presa di posizione antidonatista del vescovo di Roma, ribadita nei Canoni 9 e 13 del citato Concilio di Arles. I Donatisti si appellarono a Costantino, che in risposta ordinò la distruzione delle loro chiese, dando l'avvio al conflitto.²⁴

La convergenza fondamentale d'interessi tra l'imperatore e l'ortodossia è evidente: come la seconda, il primo vuol costruire una struttura accentrata e piramidale; perciò l'imperatore ha bisogno di quello strumento (una Chiesa "cattolica") che l'ortodossia va elaborando da quasi due secoli. È significativo tuttavia che la linea di demarcazione tra il Donatismo e il partito dell'ortodossia, assuma i connotati di lotta sociale radicata soprattutto nel mondo rurale, e che, nonostante la repressione romana prima, bizantina poi, il movimento, che prende il nome dal vescovo Donato eletto nel 315 dagli oppositori di Ceciliano, resti ancora vivo sino alla conquista araba e alla conseguente islamizzazione della regione.

Nonostante le critiche mosse alla interpretazione sociale e "nazionalista" del moto, data a suo tempo dal Frend,²⁵ vi sono infatti significativi elementi che parlano a favore di questa tesi. Certamente non si può parlare di nazionalismo nel senso moderno della parola, ma sarebbe un grave errore dimenticare che la

¹⁹ Cfr. C. Lepelley, *Fine dell'ordine equestre: le tappe dell'unificazione della classe dirigente romana nel IV secolo*, Società romana e impero tardoantico, vol. I, a cura di M. Giardina, Bari, Laterza, 1986; M. Forlin Patrucco-S. Roda, *Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie*, ivi; S. Roda, *Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali*, Storia di Roma, 3, I, cit.

²⁰ S. Roda, cit., pp. 672-674.

²¹ Cfr. M. Cagianò de Azevedo, *Ville rustiche tardo antiche e installazioni agricole alomedievali*, Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo, XIII Sett. C.I.S.A.M., 1965, Spoleto, 1966.

²² Cfr. *Conciles Gauloises du IVe siècle*, Paris, Cerf, 1977, p. 48, nel testo e in nota (3° Canone).

²³ Per la documentazione sul Donatismo, inclusa la bibliografia, cfr. J.L. Maier, *Le dossier du Donatisme*, T.U. 134-135, Berlin, Akademie, 1987-1989. Il testo fondamentale sulla storia del Donatismo, nonostante le numerose critiche e messe a punto da allora intervenute, resta quello di W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, at Clarendon Press, 1952 (2nd Ed. 1971). Per una più rapida trattazione cfr., dello stesso, *Saints and Sinners in the Early Church*, Wilmington, Glazier, 1985.

²⁴ R.A. Markus, *Christianity and Dissent in Roman North Africa: changing Perspectives in Recent Works*, Schism, Heresy and Religious Protest ed. by D. Baker, Cambridge, at the Un. Press, 1972, riprende questa affermazione del Brown. Nel suo articolo nel quale rivede le critiche al testo del Frend, egli sottolinea che la continuità del Cristianesimo nordafricano nel segno di Cipriano, è rappresentata dal Donatismo: in questo senso è ben difficile parlare di scisma, in quanto è l'alleanza della Chiesa di Roma con l'imperatore ciò che cambia lo scenario, imponendo alla chiesa nordafricana -passata senza mutar linea attraverso le persecuzioni- i termini della "ortodossia". Per le vicende della repressione, che inizia nel 317, cfr. Frend, cit., p. 159 sgg.

²⁵ Cfr. A.H.M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, J.Th.S., n.s. 10, 1959; vedi anche la risposta del Frend, *Heresy and Schism as Social and National Movements*, Schism, Heresy, etc. cit.

religione è il più profondo legame delle collettività con la propria storia e la propria cultura;²⁶ e, per conseguenza, ridurre un moto di questa portata alle innocue “divergenze” di idee che costellano le salottiere attività degli intellettuali, filosofi o teologi che siano, e alle loro risse.

Il Donatismo fu di fatto al fianco di moti caratterizzati dall'estremismo religioso (gli “agonisti” che cercavano il martirio, con l'intransigenza tipica della religiosità nordafricana) e dal sovversivismo sociale, come il moto dei Circumcellioni, che fu un moto del proletariato rurale contro i possidenti, ispirato a forme di radicalismo egualitarista esasperato dalla grave situazione. Si manifesta nel conflitto un diverso atteggiamento tra l'elemento cittadino, legato alla cultura cosmopolita, e quello rurale; come anche una frattura tra l'intransigenza religiosa, rappresentata in generale dalle classi meno abbienti, e il più elastico atteggiamento dei fedeli di posizione più elevata -già noto a Cipriano-²⁷ gente che sa molto bene “come stare al mondo”. Le due parti erano separate non da una semplice divergenza sulla validità dei sacramenti impartiti in stato di peccato mortale -tema che singolarmente tornerà molto più tardi, senza alcun rapporto col moto Donatista- quanto, per dirla col Markus,²⁸ “on the question of what it meant to be the Church in the world”.

In realtà la Chiesa, o meglio, il suo ruolo nel mondo, era rapidamente cambiata e ancor più si apprestava a cambiare dopo l'avvento di Costantino. Nella crescente burocratizzazione che coinvolge al servizio dell'imperatore nuove leve di funzionari di origine oscura, la conversione può anche costituire un mezzo per far carriera,²⁹ o una carriera alternativa a quella nei ranghi imperiali, sempre più frustrante.³⁰

La presenza cristiana marca in modo sempre più tangibile il paesaggio urbano di Roma,³¹ e, dopo la morte dell'ultimo imperatore pagano, anche i baluardi più conservatori dell'aristocrazia, già da tempo penetrata, passano rapidamente il guado.³² La conversione diviene un'operazione sistematicamente condotta nelle regioni occidentali dell'Impero,³³ anche con mezzi coercitivi nelle campagne,³⁴ dove l'ordine senatorio costituisce di fatto la classe di governo ereditaria.³⁵ Nel momento della grande conversione dell'aristocrazia, che ben più a lungo di altri ceti rimane legata al paganesimo,³⁶ si assiste infatti a questo singolare fenomeno: le vere vestigia del paganesimo, renitenti ad abbandonare i propri culti, restano le popolazioni rurali,³⁷ in particolare celto-germaniche. Esse costituiranno una spina nel fianco nella cultura altomedievale che nasce dalla fusione di alta aristocrazia e alto clero, e riemergeranno col “folklore” al termine del millennio.³⁸ Quando ciò accadrà torneranno anche i moti ereticali, non perché i due fenomeni siano tra loro connessi, ma perché

²⁶ Cfr. le conclusioni di W.H.C. Frend, *Heresy, etc.* cit., p. 56. In questo articolo il Frend opera una serie di raffronti significativi con i moti religiosi del Medioevo e del XVI secolo, sui quali non possiamo che concordare, come si vedrà dal seguito del nostro lavoro.

²⁷ Cfr. G. Clemente, *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino*, Mondo classico e Cristianesimo, Roma, Ist. dell'Enc. It., 1982.

²⁸ W.H.C. Frend, *Heresy, etc.*, cit., p. 30.

²⁹ Clemente, cit., p. 58.

³⁰ Mazzarino, cit., p. 685.

³¹ C. Pietri, *Roma cristiana*, Storia di Roma, 3, I, cit.

³² *ivi*.

³³ C. Pietri, *La cristianizzazione dell'impero*, *ivi*, p. 849.

³⁴ A. Marcone, *Il lavoro nelle campagne*, *ivi*, p. 831.

³⁵ J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court. A.D. 364-425*, Oxford, at Clarendon Press, 1975, p.17. Ciò determinò tra l'altro conflitti con la burocrazia costantiniana degli *agentes in rebus*, che si risolveranno in occidente con l'assorbimento delle supreme cariche nell'ordine senatorio: cfr. Mazzarino, cit., p. 683. Il Mazzarino sottolinea abitualmente l'alleanza tra contadini e latifondisti contro la burocrazia fiscale; nel contesto siriano, A. Marcone, cit., p. 834, sottolinea il ruolo di protezione nei confronti dei contadini assunto dalla burocrazia militare, contro i funzionari delle imposte. Il problema fiscale è centrale nel basso Impero, come lo è quello della mano d'opera agricola; A. Marcone, cit., *passim*, segnala fenomeni di asservimento del colonato al luogo e al mestiere, e la lotta dei latifondisti per impedire il reclutamento nell'esercito. D'altro canto, le condizioni di insicurezza sono ormai tali, che gli umili non desiderano la libertà; al contrario, è noto ed abitualmente citato il caso degli schiavi di Melania jr., che si ribellano contro la ricevuta libertà, intesa come una perdita di sicurezza.

³⁶ Cfr. S. Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. I, p. 378 sgg. L'aristocrazia, che ha sempre rappresentato il paese reale grazie alle sue immense proprietà, torna dopo Costantino ad esercitare un ruolo determinante nella gestione del consenso, grazie alle cariche pubbliche da essa ricoperte. Sui suoi meccanismi di gestione del potere, significativa la figura di Simmaco, oggetto di numerosi studi. Cfr. S. Roda, *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C.*, Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. I, Roma, Jouvance, 1985; Patrucco-Roda, cit., p. 260 sgg.; S. Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. I, p. 407 sgg.

³⁷ Matthews, cit., pp. 1-31. Scritto nel VI secolo, il *De correctione rusticorum* di Martino di Braga, attesta il permanere, nel mondo contadino, di una religiosità della natura ben più antica e radicata del paganesimo ufficiale del mondo greco-romano; inizia la confusione della Chiesa tra culti della natura e culti diabolici, che tanto ruolo avrà nel Medioevo (cfr. *ivi*, p. 16: “Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivium cereolos incendere, quod est aliud nisi cultura diabolica?”) Vedi il testo: *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, hrsg. von C.P. Caspari, Christiania, Gesellschaft von Wissenschaften, 1883. Nell'XI secolo però la Chiesa è sempre lì a combattere con i culti pagani della natura, che si svolgono prevalentemente nelle foreste come culto degli alberi: cfr. *Burchardi Wormacensi Episcopi Decretorum Libri XX*, M.P.L. 140; C. Higounet, *Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XIe siècle*, XIII Sett. C.I.S.A.M., cit., pp. 383-384. I culti tradizionali delle acque vengono soppressi violentemente in Gallia: cfr. Matthews, p. 156 sgg. Sulla diffusione di questi indistruttibili culti e sulla loro cristianizzazione, cfr. C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, Leroux, 1932, che cita molti casi di permanenza locale cristianizzata del culto delle acque. La vita di Martino scritta da S. Severo (cfr. *S. Severi Opera*, ex rec. Halmii, C.S.E.L. 1, Wien, Gerold, 1866) rivela molti episodi di violenza contro la religiosità popolare pagana: cfr. *Vita Martini*, 12-15. La persistenza nel Medioevo, sino alla fine del millennio, di un paganesimo rurale più arcaico di quello ufficiale greco-romano, frutto di una sintesi di miti italici, celtici e germanici, nonostante il vero e proprio etnocidio condotto dalla cultura razionalista contro il patrimonio “folklorico”, è oggetto di due significativi studi del Manselli: *Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica nella campagne dell'Alto Medioevo: espansione e resistenze, XXVIII Sett. C.I.S.A.M. 1980, Spoleto 1982; *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, XXIII Sett. C.I.S.A.M., 1975, Spoleto 1976. Cfr. infine l'ampio studio di A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Soc. Sc. Fennica, “Comm. Hum. Litt.”, XIV, 4, Helsingfors, 1947, che attesta la sopravvivenza di culti pagani per tutto il Medioevo e anche oltre.

³⁸ Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Bari, Laterza U.L., 1988, p. 5 sgg.; dello stesso, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, p. 99 sgg.; 193, sgg.

entrambi segnano il riemergere della cultura emarginata, che tenta di dare un senso all'esistenza eludendo gli insoddisfacenti canoni ideologici del Razionalismo.³⁹

L'impovertimento delle popolazioni rurali in occidente, la crisi demografica e l'impossibilità di far fronte alle richieste del fisco, contribuiscono ad alimentare il fenomeno di ribellione noto sotto il nome dei *Bacaudae*, che si pone dai tempi di Diocleziano con le due figure di Amando ed Eliano,⁴⁰ e che all'inizio del V secolo è fenomeno dilagante nella Gallia e nella Spagna, dove si stanno formando i regni barbarici. Il Mazzarino torna più volte sull'argomento facendo un parallelo con le rivolte nordafricane condotte dai Circumcellioni, unitamente ad Agonisti e Donatisti,⁴¹ ed avanza l'ipotesi che l'elemento religioso, per la frattura tra la religiosità egualitarista dei contadini e quella ormai paludata della gerarchia ecclesiastico-aristocratica, costituisca anche in questo caso elemento di coagulo ideologico.⁴²

Quale che sia l'intrecciarsi degli eventi religiosi e sociali - e non v'è motivo di dubitare della loro generale connessione per quanto già rilevato rispetto al Donatismo - è comunque in questo ambiente che si sviluppa l'ultimo episodio di eresia "gnostica" (al riguardo manca l'assoluta certezza) della quale mette conto di parlare prima di chiudere il capitolo sull'impero d'occidente.

Il movimento Priscillianista prende il nome da Priscilliano - che fu poi vescovo di Avila - verso la fine dell'ottavo decennio del IV secolo; di esso riferisce Sulpicio Severo,⁴³ attribuendo l'origine dell'eresia all'arrivo in Spagna di un egiziano, Marco di Memfi, il quale ebbe come allievi la nobildonna Agape e il retore Elpidio, a loro volta maestri di Priscilliano. La notizia resta dubbia, come dubbi sono rimasti gli ipotizzati rapporti di Priscilliano con una nobildonna galiziana, Egeria, che viaggiò in oriente ed in particolare in Mesopotamia, interessandosi molto ai testi e alle dottrine gnostiche e manichee.⁴⁴ In realtà le certezze sulla dottrina di Priscilliano non sono molte: per quel che è sicuramente suo è difficilmente documentabile l'accusa di Gnosticismo e Manicheismo che gli viene comunemente rivolta dagli ambienti ecclesiastici.⁴⁵ Se si accettano come sicuramente suoi gli 11 trattati di Würzburg⁴⁶ - cosa non certa - allora vi sono elementi dottrinali che possono far propendere in tal senso. Certamente pervasi da ascetismo e spirito di povertà (ma anche con precise posizioni enkratite) sono i *Canoni sulle Epistole Paoline*, pubblicati da un non meglio noto "Peregrinus Episcopus" e da costui attribuiti a Priscilliano. Tra l'altro questi sostengono l'eguaglianza delle donne e degli uomini (Can. 56) un punto che ben si accorda con quel che ci è noto circa lo scandalo che destò la presenza paritetica di donne nel movimento Priscillianista.

Il Matthews,⁴⁷ nel riferire le vicende di Priscilliano messo sotto accusa da alcuni vescovi spagnoli (Idacio di Merida e Itacio d'Ossonova per primi) inquadra la sua predicazione, che penetrò tanto gli intellettuali quanto il popolo, nella reazione alla corruzione della Chiesa spagnola del tempo, strumento di potere aristocratico strettamente connesso con le espressioni locali del potere laico, e considera il moto stesso come un episodio di storia sociale.

Certo è che Priscilliano uscì pienamente assolto dal Concilio di Saragozza del 380, al punto che fu nominato poi vescovo di Avila. Le accuse tuttavia proseguirono; convocato un Concilio a Bordeaux nel 383 dai vescovi ostili, Priscilliano fu oggetto di calunnie per la sua supposta dissolutezza nella vita privata; una sua seguace, Urbica, fu lapidata. La presenza delle donne in un movimento itinerante destava infatti scandalo; si

³⁹ R. Manselli, *Simbolismo, etc.*, cit., p. 313, sottolinea la distanza della divinità teologica dai concreti bisogni quotidiani del contadino; A. Runeberg, cit., mostra in più luoghi l'importanza del mondo magico per i contadini, molto più importante dell'insegnamento della Chiesa, perché strettamente connesso con i problemi quotidiani del cibo.

⁴⁰ Cfr. Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di P. Lippold, Milano, Valla, 1976, VII, 25, 2. Orosio si compiace per la facilità con la quale Massimiano Erculio sconfigge una massa "confusam et imperitam" di "agrestium hominum"; ed è evidente il suo disprezzo. Il fenomeno è comunque generale: Onorio cita subito dopo (VII, 25, 3) la ribellione di Carausio in Britannia, forse d'accordo con i pirati, a quel tempo insidiosissimi.

⁴¹ Cit., p. 785 sgg. *passim*.

⁴² S. Mazzarino, *Il basso Impero*, vol. II, 1980, p. 441 sgg. Vi sono chiari segni di questa diversità religiosa. Per l'anonimo estensore della *Vita Baboleni*, 18 (in P.F. Chifflet, *Bedae Presbyteri et Fredregarii Scholastici Concordia*, Paris, G. Martin, 1681, p. 366) opera dell'XI secolo, è ancora attendibile una leggenda formatasi nel mondo rurale, secondo la quale Amando ed Eliano sono dei santi martiri. La *Vita Martini*, cit., XI, 1 sgg., attesta un episodio nel quale, sotto il velo dell'evento miracoloso, si può scorgere il santo che qualifica come "brigante" un "martire" venerato dai contadini, e ne fa rimuovere l'altare per abrogarne il culto. Sull'importanza della vita di Martino scritta da Sulpicio Severo come testimonianza dell'atteggiamento del Cristianesimo dei ceti alti contro quello popolare, cfr. Matthews, cit., p. 159 sgg.

⁴³ *Chron.* II, 46-51, C.S.E.L. I, cit.

⁴⁴ Tra i Priscillianisti del V secolo sono diffusi gli *Atti di Tommaso*, manichei. Sull'argomento Egeria, cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in Early Church*, Oxford, at Clarendon Press, 1976, p. 78 in nota 6 e p. 166; J.M. Blazquez, *Priscilliano, introductor del ascetismo en Hispania*, I Concilio Cesaraugustano, Zaragoza 1980, pp. 110-111. A p. 70 il Blazquez non esclude un rapporto con l'Egitto tramite le vie commerciali, facendo riferimento alla *Historia Lausiaca*, 14, 1, dove si nomina un mercante "Spanodromo". Turribio di Astorgia, a questa data, cita anche altri testi gnostici, *Atti apocrifi degli Apostoli in uso presso i Priscillianisti*: cfr. *Epistula de non recipiendis*, M.P.L. 54, cc. 693-695. E.C. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909, pp. 33-37, ha dubbi sulla vicenda di Marco di Memfi.

⁴⁵ Per quanto riguarda le fonti contemporanee al movimento che riferiscono su Priscilliano e i Priscillianisti, cfr. P.B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst, Leos des grossen*, EOS Verlag der Abtei St. Ottilien, 1965.

⁴⁶ Cfr. *Priscilliani quae supersunt*, ed. G. Schwepps, C.S.E.L. 18, Leipzig, Freytag - Wien, Tempsky, 1889; per una discussione critica, Chadwick, cit., p. 62 sgg.; sul 5° Trattato, A. Orbe, *Heterodoxia del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, Hispania Sacra, 33, 1981. Chadwick, cit., p. 69, non ritiene tuttavia che del 5° Trattato sia autore Priscilliano.

⁴⁷ Cit., p. 160 sgg.

parlava di preghiere comuni in piena nudità.⁴⁸ Trasferita la questione sul piano politico, Priscilliano e alcuni suoi seguaci furono condannati e giustiziati a Treviri dall'imperatore Magno Massimo sotto l'accusa di magia, probabilmente in vista di una propria legittimazione presso la Chiesa.⁴⁹

Priscilliano è dunque il primo martire della "eresia": un martirio voluto dal potere politico (e non apprezzato dalla Chiesa, ad eccezione dei suoi accusatori spagnoli che evidentemente avevano mire molto terrene) e giustificato con l'antica paura razionalista verso ciò che sfugge alla "logica" (la magia, l'occulto). La sua condanna mostra l'ormai costituito intreccio di religione e politica, sulla base della tradizionale identificazione di Razionalismo e ideologia del dominio.

Se ora guardiamo al movimento priscillianista nel complesso, quale si sviluppò tra la morte di Priscilliano nel 384 e il Concilio di Braga del 563 che ne disperse i superstiti, dobbiamo però constatare -dalle formule di condanna e dagli scritti attribuiti a Priscilliano, forse non suoi, ma certamente dei suoi seguaci- che il movimento stesso si sviluppò in senso gnostico, anche se non v'è alcun appiglio per parlare di "Manicheismo", un termine che d'ora in poi verrà usato molto a sproposito un po' dovunque.

Se infatti dagli scritti di Priscilliano si può ricavare al più una tendenza monarchiana,⁵⁰ e una forte svalutazione della materia; e se le accuse dottrinali che gli muove Sulpicio Severo avvicinano lo spagnolo a posizioni di tipo origenista,⁵¹ quindi non necessariamente gnostiche; diverso è quanto emerge dai documenti di condanna dei Priscillianisti⁵² e dalla citata circolazione degli Apocrifi presso di loro.⁵³ Qui si può parlare con più sicurezza di "Gnosticismo" e, a nostro avviso, sembra corretta la posizione del Manselli che, mettendo a confronto i Priscillianisti con quel che più sicuramente riguarda la posizione di Priscilliano, ritiene trattarsi di una evoluzione interna del movimento, susseguente la morte del fondatore.⁵⁴

Il Chadwick, che ha lungamente analizzato la figura storica di Priscilliano, ha dato una propria interpretazione del ruolo degli Apocrifi nella sua dottrina, alla luce degli 11 Trattati di Würzburg (sempreché siano suoi) e della restante letteratura attribuitagli.⁵⁵

⁴⁸ S. Severo, cit., II, 50. Il tratto, come l'ascetismo, il movimento itinerante, l'entusiasmo, ricorda il contemporaneo movimento siriano dei Messaliani (cfr. *infra*) e lascia pensare perciò ad un analogo contesto sociale. Questi tratti antinomici toneranno -come dato di fatto e come accuse stereotipe di libertinaggio- nel movimento medievale del Libero Spirito (cfr. *infra*) sempre con lo stesso sfondo di protesta e di distacco sociale, e con la stessa tensione ad una religiosità "popolare" degli inizi. Tutti questi movimenti sono sempre segnati dalla presenza femminile e dal profetismo, due tratti che indicano il loro radicarsi nella cultura emarginata; sotto questo profilo non è da ritenersi contraddittoria la loro penetrazione presso gli intellettuali; al contrario, siamo in presenza dell'elaborazione di una critica dell'ideologia egemone, per gli stridenti contrasti offerti dall'esperienza.

⁴⁹ Cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila. Occult and Charisma in the Ancient Church*, S.P. 15, cit., p. 9.

⁵⁰ Cfr. lo scritto sulla Trinità pubblicato da G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maredsous, Paris, Picard, 1913, p. 178 sgg., attribuito a Priscilliano (attribuzione dubitabile per il Vollmann). Nel 5° Trattato lo Orbe, cit., rileva i termini dell'eresia Sabelliana, già segnalati dal *Commonitorium* di Orosio ad Agostino (C.S.E.L. 18, cit., pp. 151-157) con i tratti propri detti "Patripassiani" (sull'eresia di Sabellio cfr. M. Simonetti, *Sabellio e il Sabellianesimo*, S.S.R. IV, 1, 1980; in essa vengono identificate le figure del Padre e del Figlio entro l'ipotesi Patripassiana, secondo la quale si riteneva che fosse stato il Padre, incarnato, a soffrire sulla croce. Il Sabellianesimo, come il più generale Monarchismo nella sua versione adozionista, è un tratto di pensiero giudaizzante volto a salvaguardare l'unicità della figura divina). Il Babut, cit., p. 278, nega tuttavia le tendenze sabelliane di Priscilliano, in luogo delle quali intravede semplicemente un ingenuo Modalismo popolare, tradizionale dell'occidente.

⁵¹ Il *Commonitorium*, cit., p. 156, segnala i seguenti elementi "origenisti": il mondo materiale è stato creato a seguito del peccato originale; il fuoco infernale non è eterno; tutto tornerà perciò in Cristo, forse anche il demonio (dottrina detta dell'Apocatasi, che tornerà in Scoto Eriugena). Altro tratto tipicamente neoplatonico segnalato, è la preesistenza di tutto il creato nella sapienza divina (*ivi*).

⁵² Gnostici appaiono i Priscillianisti condannati a Toledo nel 400 e nel 447, anche se il de Aldana, *El simbolo toledano. Su texto, su origin, su posicion en la historia de los simbolos*, Roma, Pont. Un. Greg. 1934, ha mostrato che i simboli antipriscillianisti furono costruiti a partire dal riadattamento di formule antiariane; in essi vengono condannate posizioni diteiste (il mondo, opera di un Dio malvagio) monarchiane, enkratite, nonché l'uso degli Apocrifi e pratiche astrologiche. Simili sono i Canoni adottati a Braga nel 563: qui sono sotto accusa posizioni monarchiane (I), docetiste (III-IV), origeniste (VI), manichee (VII), e spiccatamente gnostiche (V). Per i Priscillianisti l'anima umana è consustanziale con Dio (questo è oggetto di condanna anche a Toledo); toni gnostici ha anche il loro enkratismo (XI) che rifiuta la procreazione; così il rifiuto della resurrezione della carne (XII) e la creazione ad opera di un Dio malvagio (XIII). Si condanna infine l'uso degli Apocrifi (XVII). Il simbolo toledano e quello bracarense sono simili; ma nel secondo si segnala un Canone (VIII) che risponde ad un tema tipicamente "medievale": la convinzione che le avversità meteorologiche siano opera del demonio. L'elenco e la discussione degli errori imputati ai Priscillianisti, si trova nella XV *Epistola* di Leone Magno indirizzata a Turribio: cfr. M.P.L. 54, cc. 677-692; qui torna più volte l'accusa di Manicheismo. Su questo argomento è opportuno precisare che il III Trattato di Würzburg, indica come sicuramente adottati da Priscilliano gli *Atti di Tommaso* (cfr. Schwepps, cit., p. 44) un Apocrifo manicheo, enkratita. Se il documento non fosse attribuibile a Priscilliano in persona, il fenomeno riguarderebbe allora il Priscillianismo.

⁵³ Oltre a quelli citati, circolava sicuramente in Spagna l'*Apocrifo di Giovanni*: esso venne infatti sequestrato nel 430 ad un certo Agirio (cfr. Babut, cit., p. 236). È interessante ricordare che Vincenzo di Lerins, scrivendo nel 434, pone Priscilliano nella tradizionale genealogia che parte da Simon Mago; cfr. A. Ferreiro, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lerins*, V.Ch. 49, 1995.

⁵⁴ Cfr. R. Manselli, *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980 2°, p. 63 e p. 67.

⁵⁵ Altre opere generali su Priscilliano che segnaliamo, sono: P.M.S. de Argandoña, *Antropologia de Prisciliano*, Santiago, Inst. Teol. Compostelano, 1982, ove si sottolinea l'importanza della responsabilità morale dell'uomo in Priscilliano; J.A. Davids, *De Orosio et Sancto Agostino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Govers, 1930. Quest'ultimo (pp. 238-243) ipotizza un legame tra l'ottavo Canone di Braga e un mito cosmologico -con precedenti nell'*Apocrifo di Henoch I*- riportato da Orosio (C.S.E.L. 18, cit., p. 154). Questo mito ha tratti manichei ed è considerato un falso dal Babut (cit., p. 281) con riferimento al pensiero di Priscilliano. Resta tuttavia aperto il problema delle accuse rivolte ai Priscillianisti in epoca più tarda, dopo la morte di Priscilliano e sino alla seconda metà del VI secolo; nonché degli "errori" identificati nel Concilio di Toledo e di Braga. La Sfameni Gasparro, *Sur l'Histoire des influences du Gnosticisme*, Gnosis, Festschrift für H. Jonas, hrsg. von B. Aland, Göttingen 1978, ha affrontato il problema (pp. 319-325) con molto equilibrio -con rispetto sia di Priscilliano che delle fonti "ortodosse"- ipotizzando un'evoluzione del movimento, dopo Priscilliano, in direzione di scelte gnostiche. Questa evoluzione poggerrebbe sulle premesse dei Trattati di Würzburg (dall'autrice riferiti a Priscilliano) nei quali prende corpo il concetto di una consustanzialità divina dell'anima, prigioniera nel corpo. Ancora una volta dunque, lo spartiacque tra l'ideologia razionalista dell'ortodossia e i suoi avversari, passa attraverso la concreta esperienza del male, non come astrazione metafisica né tantomeno come *privatio boni*, come vorrebbe l'ideologia luminosa dell'ordine costituito, ma come ineliminabile dato di fatto esistenziale.

Secondo questo autore,⁵⁶ Priscilliano amava gli Apocrifi non soltanto perché vi trovava supporto per le proprie scelte enkratite e monarchiane, ma anche per un bisogno d'indagine spirituale che andasse oltre i torpidi lidi della teologia razionale, per una tensione sempre aperta verso imprevedibili "altezze e profondità". La tesi è affascinante anche se molto moderna, perché moderna è la coscienza che nelle strutture mitiche si realizza una ricerca di senso, non soddisfacibile dal pensiero concettuale. Astrologia, magia e numerologia sembrano comunque esser stati interessi preminenti in Priscilliano; il Chadwick scorge nei Trattati di Würzburg anche spunti cabbalistici.⁵⁷ Egli tuttavia nega l'influsso manicheo, pur sottolineando le convergenze;⁵⁸ nega anche che Priscilliano sia uno Gnostico,⁵⁹ mentre sottolinea, pur senza esprimere giudizi di dipendenza, gli stretti rapporti tra le pratiche ascetiche dei Priscillianisti e dei Messaliani.⁶⁰

Accenneremo più avanti alla sociologia del movimento Messaliano; questi paralleli sono tuttavia interessanti, perché lasciano pensare quale pericolo dovesse costituire questo movimento itinerante intellettuale e popolare, ascetico, orante, aperto al profetismo,⁶¹ per le gerarchie dell'alto clero spagnolo e per il loro ruolo sociale; e quanto facilmente, per converso, potesse esser messo sotto accusa, da un pensiero conformista pronto ad ipotizzare l'illecito sotto l'inusuale della prassi devozionale e del comportamento sociale, un movimento centrato particolarmente sul ruolo paritetico delle donne.⁶²

In effetti il Priscillianismo rappresentò uno scisma che si estese dall'Aquitania alla Galizia, dove ebbe la propria roccaforte; dopo la riabilitazione dei martiri il corpo di Priscilliano fu riportato dai suoi seguaci in Spagna,⁶³ e forse riposa sotto la Cattedrale di Santiago de Compostela.⁶⁴ Dopo la morte di Priscilliano -questa ci è sembrata l'ipotesi più ragionevole- il movimento subì una radicalizzazione in senso gnostico; al tempo stesso è tuttavia da ritenersi, secondo l'opinione del Matthews, che esso rappresentò un momento di lotta sociale.

La guerra dei *Bacaudæ* infatti non si fermò nel corso del V secolo: e non sembra casuale che in un momento cruciale della lotta antipriscillianista, la lettera di Turribio del 445 (*De non recipiendis*, cit.), la XV *Epistola* di Leone Magno (forse del 447), e il Concilio Toledano del 447 con il suo simbolo, coincidano con un acme della lotta dei *Bacaudæ*, che è anche lotta religiosa contro la Chiesa ufficiale condotta con la presenza di intellettuali.⁶⁵

Qui finisce, per il momento, la vicenda di un dissenso occidentale che aveva trovato coagulo ideologico nel messaggio testamentario, intrinsecamente irriducibile al razionalismo classico ma ricondotto in quest'ambito con le vicende che abbiamo narrato e con le conseguenti aporie, ad opera della nascente ortodossia. Dal momento in cui, finito il tempo delle persecuzioni e dissoltosi l'Impero, l'ortodossia diviene l'erede del Razionalismo e ne trasmette l'ideologia al Medioevo, la vicenda sociale diviene apertamente una vicenda ereticale e viceversa: ma perché assuma contorni consistenti sarà necessaria l'opera di sistematizzazione degli intellettuali.

Perciò, per avere dei veri e propri movimenti in occidente, sarà necessario attendere che esso torni ad avere quegli sviluppi demografici ed economici che consentono la formazione di una intellettualità diversificata e disancorata dai luoghi del potere. Una società divaricata tra poveri e ricchi, tra moltitudini asservite e aristocrazie laiche ed ecclesiastiche, non consente la nascita di ideologie dissenzienti. Dovremo perciò seguire le nostre vicende nella parte orientale dell'Impero, ove le diverse condizioni demografiche ed economiche consentono una società più articolata, e la presenza di una intellettualità che, forzando i termini, potremmo definire "piccolo-borghese".

Chiudiamo le vicende dell'occidente narrando un episodio che mostra, se ve ne fosse bisogno, come le ragioni di certe lotte siano ben radicate nei problemi di potere, e non nelle opinioni: quando soltanto di queste si è trattato, la storia non ha mai registrato anatemi.

⁵⁶ S.P. 15, cit., p. 7; Chadwick 1976, cit., p. 77.

⁵⁷ S.P. 15, cit., p. 8.

⁵⁸ Chadwick 1976, cit., pp. 96-99.

⁵⁹ *ivi*, p. 71.

⁶⁰ *ivi*, p. 167.

⁶¹ *ivi*, pp. 80-81; S.P. 15, cit., p. 5. L'ortodossia, toccata dall'esperienza montanista e conscia del conflitto tra funzione profetica e gerarchia, considerava finito il profetismo con l'avvento di Cristo: è evidente qui il conflitto tra la volontà razionalista di stabilire principi immutabili, e l'aderenza al moto esistenziale che propone sempre nuovi assetti; tra una concezione chiusa della verità ed una sua concezione come sempre nuova testimonianza.

⁶² Già il 1° Canone del Concilio di Saragozza del 380, proibisce la presenza delle donne nelle riunioni e alle letture degli uomini; cfr. M. Blazquez, cit., p. 95. Vengono inoltre vietate pratiche devozionali inconsuete e contrastanti con le norme, come il non frequentare la Chiesa e andar scalzo tra i monti dal 17 Dicembre al 6 Gennaio.

⁶³ Manselli, cit., p. 63.

⁶⁴ Chadwick, S.P. 15, cit., p. 11.

⁶⁵ Mazzarino, *Il basso Impero*, cit., vol. II, p. 441 sgg.. Dal 435 la rivolta è fortissima in Gallia, e nel 444 diviene particolarmente pericolosa in Spagna. Alleati con gli Svevi di Rechiario, i *Bacaudæ* saranno distrutti dai Goti di Federico, con il sostegno romano. Il Mazzarino, pp. 442-443, trae spunto dalla condanna dei Priscillianisti nel 447 per avanzare analogie col movimento dei Circumcellioni nordafricani. Egli vede in tutto ciò la sconfitta della rivoluzione dal basso (p. 444) e conclude: "La nuova storia non fu fatta dai *Bacaudæ*, ma dai vassalli". Il tardo Impero vede stabilirsi le strutture sociali che caratterizzano l'Alto Medioevo: da questo momento la cultura egemone dell'alta aristocrazia e dell'alto clero, vede nei ceti rurali repressi e nella loro cultura lo specchio dell'assoluta alterità. Il mondo rurale, le sue credenze, l'aspetto stesso dei suoi rappresentanti, assumono il volto del demoniaco. Sul nome *Bacaudæ*, parola celtica che significa "combattenti", cfr. C.E. Minor, "*Bagaudæ*" o "*Bacaudæ*"?, *Traditio*, 31, 1975.

L'episodio del quale ci occupiamo riguarda le vicende di Pelagio e della sua "eresia": una scelta posta agli antipodi di quella gnostica, ma che nondimeno subì l'ostracismo della Chiesa e la condanna del potere imperiale per motivi che possiamo ritenere non dissimili.⁶⁶

Pelagio, forse britannico di nascita, compare alla ribalta a Roma nel 380, come consigliere spirituale della famiglia Anicia, nel momento in cui l'aristocrazia romana si sta convertendo in massa al Cristianesimo; a Roma egli rimane sino al 410, allorché s'imbarca per l'Africa per sfuggire all'imminente sacco della città. Propugnatore di una condotta di vita ascetica che lo rende sospettabile di Manicheismo, egli è posto in connessione con la tradizione stoica dal Frend,⁶⁷ e con quella socratica dal Magris.⁶⁸ In realtà la posizione di Pelagio può esser riassunta in un uso ingenuo del Razionalismo: sviluppando infatti all'estremo quanto di razionalista è racchiuso nella concezione ortodossa del "libero arbitrio" per quanto concerne il rapporto dell'uomo con il peccato e col male, egli mette di fatto fuori causa il ruolo che vi assume *il mito della caduta*, cioè quel peccato originale che grava su tutta l'umanità, e che soltanto la venuta di Cristo - e la sua Resurrezione, simbolicamente intesa dagli Gnostici - è destinata a redimere. Ne risultava radicalmente sminuito il ruolo del battesimo e con esso, evidentemente non soltanto per i motivi "tecnici" della sua impartizione, tutto il potere sacerdotale, e ogni forma di potere normativo in generale, la cui giustificazione di fondo risiede nell'intima corruzione (rispetto a un modello astratto) della natura umana.

Certamente, sul piano teologico Pelagio e il suo discepolo Celestio si trovarono nel luogo meno adatto sbarcando nell'Africa di Agostino, il quale fece di tutto per far condannare la loro dottrina, ciò che poi avvenne ad Efeso nel 431. Ciò nonostante, nel 417 il Papa Zosimo avrebbe voluto riconoscere la loro ortodossia, se nel 418 non fosse intervenuta la mano imperiale a condannare il Pelagianesimo come socialmente pericoloso. Già in precedenza infatti, le teorie di Pelagio, fondate peraltro sulla stessa logica con la quale i Padri avevano condotto la battaglia antignostica negando l'esistenza sostanziale del Male, e sulla loro stessa ottimistica concezione della natura umana, erano state ritenute non eretiche dalla Chiesa. Ciò che le rendeva inaccettabili era dunque altro: erano le loro conseguenze sociali, che non sfuggivano di certo all'imperatore.

Togliere ogni giustificazione metafisica alla concreta esperienza del male che attanagliava i ceti subalterni, significava render loro inaccettabile quanto di oppressivo caratterizzava la struttura sociale; è significativo quindi che i Pelagiani fossero verosimilmente dei riformatori sociali,⁶⁹ e che Onorio, nel 418, ne decretasse il bando ritenendoli responsabili delle agitazioni sociali che ebbero luogo a Roma.

A conclusione sembra dunque quantomai significativa la notazione del Magris:⁷⁰ "è curioso osservare come il medesimo potere statale che annientò lo Gnosticismo, accusato di negare il libero arbitrio, represses poi anche il Pelagianesimo che ne era invece fervido sostenitore, in entrambi i casi messo in guardia dalla loro pericolosità sociale".

Con il V secolo due strade si sono dunque incontrate, due strade che correvano parallele e indipendenti da tre secoli, dalle prime avvisaglie della crisi, e che s'incontrano non per un piano d'azione calcolato, ma per le leggi della politica, quelle che obbligano i cultori del "realismo" a convergere necessariamente nello stesso punto, nel luogo *politico* del possibile. Se l'Impero, nella sua lotta per sopravvivere, è mutato e si è fatto cristiano per plasmarsi sulla mutata società, la Chiesa, nella sua scelta -coincidente con la nascita della "ortodossia"- di non far rivoluzioni culturali (di evitare cioè gli aspetti socialmente inquietanti del messaggio biblico, quelli che mettono in dubbio la necessaria bontà delle leggi umane) si è mostrata la sola grande ideologia in grado di plasmare una nuova società. *Niente di strano che essa si converta al mondo quando l'Impero si converte al Cristianesimo e le tende la sospirata mano; quelle mani tese rappresentano il ponte ideale sul quale l'aristocrazia romana trasferisce la propria ideologia -e in parte anche se stessa- nell'alto clero altomedievale. Vi è continuità, nella gestione della società.*

La sconfitta gnostica fu la prima e decisiva sconfitta subita dal messaggio testamentario inteso come tentativo di rivoluzionare il pensiero dell'Occidente: esso subì infatti una profonda rilettura entro il linguaggio dell'Occidente stesso, o, almeno, della sua cultura egemone. Questo linguaggio è il linguaggio della filosofia. A ben pensarci, in tutte le antiche religioni -dal mito mesopotamico a quello greco non olimpico alle teogonie egiziane e semite, dallo Zoroastrismo allo stesso Yahwè- un Dio con le mani sicuramente pulite sulle vicende del Male nel mondo, sicuramente non esiste. Esso entra nel Cristianesimo con il *dio filosofico* dei Greci e con il razionalismo greco, divenuto anche romano con l'ideologia augustea.

Da questa vicenda noi non siamo ancora usciti, anzi, ci siamo più volte confermati prigionieri del nostro linguaggio. Se l'operazione di Ireneo contro gli "opposti estremismi" fu la fondazione di una ortodossia come pensiero del messaggio testamentario entro il linguaggio dell'Occidente, il risultato fu l'equazione tra

⁶⁶ Su Pelagio, le cui vicende non riguardano direttamente la nostra trattazione, ci limitiamo a citare W.H.C. Frend, *Saints and Sinners*, cit., pp. 118-140; A. Magris, *L'idea di destino*, cit., pp. 852-874.

⁶⁷ Cit., p. 125.

⁶⁸ Cit., p. 855 sgg.

⁶⁹ Frend, cit., p. 123; Magris, cit., p. 873. Sull'argomento cfr. G. Morris, *Pelagian Literature*, J.Th.S., n.s. 16, 1965, che costituisce lo studio di riferimento. Il suo punto di vista sul Pelagianesimo è tuttavia criticato da P. Brown, *Pelagian Supporters. Aims and Environment*, ivi, 19, 1968. Il Brown insiste sugli aspetti aristocratici ed elitari del Pelagianesimo: cfr. *The Patrons of Pelagius: Roman Aristocracy between East and West*, ivi, 21, 1970.

⁷⁰ Cit., p. 873.

occidente e Cristianesimo. Da quel momento, confermati nel nostro linguaggio, “non possiamo non dirci Cristiani”: che è come dire, che con la nostra logica non sapremmo far meglio di Ireneo.

Agli opposti estremisti, per verità, non sembrava di esser tali; tuttavia, per il loro “estremismo ermeneutico”, si trovarono a non esser più “Cristiani”, ma “eretici”. La fiammata gnostica fu breve: pochi decenni e *les jeux sont faits*. Cosa c'è di strano? Certi fenomeni durano un attimo, perché appartengono a momenti storici cacuminali, nei quali si rompe un equilibrio: del resto, a meno di trent'anni, che ne è del '68? dopo appena un decennio l'Occidente si trovava già tra le braccia di Reagan e della Thatcher senza protestare, anzi! L'utopia è come Talete: vede lontano, ma non scorge gl'inciampi del percorso immediato, con grande giubilo delle solite servette tracie.

Nel liquidare l'estremismo ermeneutico, l'occidente perse forse un'occasione, e di certo lasciò per strada qualcosa che si presentava sotto volti opposti, che tuttavia sottolineavano la stessa contraddizione: da un lato la natura divina dell'uomo, che rende l'uomo stesso qualcosa di più alto e sacro di ogni normativa; dall'altro, l'impossibilità che Dio si cali interamente nella materia, e quindi, ancora una volta, la natura meramente ideologica delle “verità” del mondo, cioè delle norme sociali. Sul piano della prassi, due scelte antitetico/coincidenti: la pretesa dell'eguaglianza o il rifiuto della società costituita. Rivoluzione, antinomismo o anacoresi, saranno le scelte della storia a seguire, della quale ci sforzeremo di mostrare la continuità: una continuità scritta nella continuità del Razionalismo della cultura egemone, perché di questo rappresenteranno non tanto l'opposizione, quanto, se mai, l'altra faccia.⁷¹

Da questo momento, ciò che cambia nel gioco è soltanto il dizionario: divenuta totalmente cristiana la società, gli arconti scompaiono, e con essi il dio malvagio; entrano in scena Satana e tutte le gerarchie metafisiche compatibili in qualche modo con il Cristianesimo. Il dizionario cambierà ancora con la più recente società secolarizzata, ma non muteranno le strutture logiche che si arrovellano attorno alle aporie della Ragione. A riprova del fondamento sociale della disputa, dovremo lasciare il nostro “Occidente”, ove una società radicalmente dicotomica non consente dispute; ci trasferiamo quindi là dove la nostra storia continua, nelle provincie orientali dalle quali sorgerà l'Impero bizantino, dove lo spirito eversivo del messaggio sopravvive ancora nel monaco, assimilato dal potere al brigante e alla “bestia”.⁷²

Là, troveremo importanti sviluppi con i quali l'Occidente dovrà tornare a far i conti non appena superato il brumoso promontorio dell'anno Mille.

⁷¹ Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 192-194.

⁷² Cfr. S. Ronchey, *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, Storia di Roma, 3, II, cit., pp. 822-825. La Ronchey sottolinea un aspetto importante del martirio come scontro di opposte “ragioni”, ricordando che lo scisma luterano trovò un punto di polemica con il Cattolicesimo proprio attorno ai martirologi: ritenuti dai Protestanti un documento prezioso di un Cristianesimo originario tradito dalla Chiesa cattolica, cioè dall'ortodossia, e dalla Chiesa cattolica Atti sovente relativi a storie di eretici, che tali non possono non essere nella loro opposizione allo Stato. I martirologi stessi possono mostrare, come nel caso di Policarpo e in quelli di età post-severiana, il desiderio di attenuare l'esistenza dei contrasti tra la cultura cristiana e quella dello Stato (*ivi*, pp. 801-806).

