

SEZIONE SECONDA - BUSCAR EL PONIENTE POR EL LEVANTE



## Capitolo primo - Il Cristianesimo d'oriente

Ha scritto la Patlagean, che con la crisi dell'Impero nel V secolo, l'oriente tende a riprendere un percorso culturale proprio, diverso da quello dell'occidente; e che "queste peculiarità hanno radici antiche: continuano su modelli nuovi, vale a dire cristiani, una storia iniziata prima dell'Impero stesso".<sup>1</sup> Questa affermazione di per sé difficilmente confutabile, può essere accolta soltanto con riserva, innanzitutto per un motivo, interno all'affermazione stessa: il modello nuovo, fornito dal Cristianesimo, è un modello maturato nell'ambito di quella *koiné* culturale che fu l'Impero stesso. Questo vale non soltanto per il *kérygma* in sé, ma per le stesse strutture ideologiche entro le quali fu calato, assumendo il volto di dottrina, o meglio, di *dottrine* (perché ortodossia ed eresia null'altro rappresentano se non i diversi esiti di questo contrastato connubio) il messaggio testamentario, che fu innestato entro le strutture ideologico-culturali dello "Occidente" ellenistico-romano. Se infatti le provincie d'oriente conoscevano ormai sette secoli d'ellenizzazione, l'ideologia imperiale, come abbiamo già ricordato, fu fondata anch'essa sulle strutture ideologiche del razionalismo greco.

Per conseguenza, a fronte del rilievo della Patlagean, appare quanto mai necessario ricordare le affermazioni del Brown,<sup>2</sup> il quale rifiuta l'ipotesi di un'alterità tra oriente e occidente, onde le differenze non sono da intendersi come demarcazione, e le convergenze (che si registrano nell'arte medievale) come "prestiti". "L'ideologia dello Stato bizantino" egli afferma, "è inconcepibile senza generazioni di Bizantini che potevano 'pensare latino' anche quando non sapevano leggerlo".<sup>3</sup> Per questa ragione egli tende a mettere in rilievo, pur nelle differenze, la realtà di una *koiné* cristiana e di una *koiné* mediterranea, termini che tendono di fatto a sovrapporsi, benché sia lecito, a nostro avviso, considerare la seconda più ampia della prima.

Ciò non significa abolire le differenze; in realtà esse esistono e, come vedremo, iniziano proprio ora a costituire il substrato delle divergenze religiose, un fenomeno che assumerà la propria evidenza con le grandi eresie "dualiste" o "gnostiche" dei Pauliciani e dei Bogomili. Come sottolinea il Ducellier,<sup>4</sup> le divergenze religiose entro l'Impero bizantino "coprono quasi sempre il manifestarsi del particolarismo locale, di sfaldature sociali, di caratterizzazioni culturali profonde". Le differenze delle quali parliamo, sono quelle differenze culturali (regionali o "nazionali", se il termine è lecito) radicate nelle particolarità storiche, che nulla hanno a che vedere con l'ipotesi di un'alterità tra l'oriente e l'occidente entro una *koiné* che, dall'Iran e dalla Mesopotamia, giunge alle sponde dell'Atlantico.

Il titolo che abbiamo voluto dare a questa sezione, parafrasando Colombo, sta perciò a significare che il nostro "viaggio occidentale", iniziato nell'Impero romano, deve ora spostarsi nelle sue ex-provincie orientali per raggiungere la propria destinazione finale nell'occidente medievale e moderno, nel quale non fluiscono contaminazioni di una cultura estranea, ma *rifluiscono*, dopo il breve "esilio orientale", problemi e soluzioni germogliati sulle sue stesse aporie.

Se il Ducellier ha potuto giustamente affermare, per il periodo che stiamo ora esaminando, che "in linea generale tutte le eresie nascono nelle provincie d'Oriente",<sup>5</sup> questa constatazione dev'essere ricondotta a cause reali o possibili, e non a metafisiche diversità. Mentre in occidente avanza la crisi demografica, e per conseguenza cala la produzione agricola; mentre la sua vita cittadina tende ad impoverirsi; non è così in oriente, al punto che, come ha notato l'Ostrogorsky, ciò che conta ormai nell'Impero, alla fine del IV secolo, è soltanto la parte orientale.<sup>6</sup> Qui infatti, la crisi della classe dirigente cittadina dei *curiales*, dai quali dipende la vita culturale delle società urbane, è più lenta che in occidente,<sup>7</sup> sicché nel IV-V secolo ancora sopravvivono le scuole pubbliche finanziate dalle amministrazioni cittadine.<sup>8</sup>

Per l'assenza del fenomeno involutivo dunque, non soltanto la città, e con essa la cultura, è ben viva ancora nel IV-VII secolo,<sup>9</sup> ma, sino al VI secolo, essa conosce anche fasi espansive;<sup>10</sup> l'Impero stesso percepisce la propria realtà come frutto di una catena d'insediamenti urbani.<sup>11</sup> Anche la vita contadina resta vigorosa, basata su agricoltori liberi che danno vita ad una piccola proprietà o a rapporti enfiteutici molto indipendenti;<sup>12</sup> il fenomeno conosce persino un progressivo rafforzamento.<sup>13</sup> Nella parte orientale dell'Impero si mantiene inoltre la secolare dicotomia -alla quale non è estranea quella tra "Cristianesimo popolare" e

<sup>1</sup> E. Patlagean, *Lingue e confessioni religiose tra Oriente e Occidente*, Storia di Roma, 3, I, cit. p. 989.

<sup>2</sup> P. Brown, *La cristianità orientale e occidentale nella tarda antichità: le divergenze*, La società e il sacro, cit.

<sup>3</sup> *ivi*, p. 132.

<sup>4</sup> A. Ducellier, *Bisanzio*, trad. di E. Garino, Torino, Einaudi, 1988, p. 61.

<sup>5</sup> *ivi*.

<sup>6</sup> G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968, p. 47.

<sup>7</sup> Ducellier, cit., p. 57.

<sup>8</sup> *ivi*, p. 48.

<sup>9</sup> E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1977, p. 432.

<sup>10</sup> *ivi*, p. 156.

<sup>11</sup> *ivi*.

<sup>12</sup> Ducellier, cit., pp. 64-68.

<sup>13</sup> *ivi*, p. 70.

“ortodossia” - che vede le città come isole di popolazione a maggioranza greca, circondate da campagne ove la grecizzazione non è mai penetrata.<sup>14</sup> Il contrasto religioso copre quindi facilmente il contrasto tra l'amministrazione centrale della greca Costantinopoli, che tende ad imporre il proprio modello culturale, e il desiderio d'indipendenza delle tradizioni locali.<sup>15</sup>

Un altro elemento di tensione che può sottostare ai fenomeni di dissidenza religiosa interni alle grandi città, ed in particolare alle lotte delle fazioni in Costantinopoli, è costituito dalle grandi masse di poveri inurbati tra il IV e il VI secolo;<sup>16</sup> in effetti, dietro alcuni dei disordini urbani, sembrano chiaramente delinearsi moti ereticali e ideologie egualitarie.<sup>17</sup> D'altra parte è noto che molta di questa dissidenza trova rifugio e copertura nel mondo del monachesimo, al cui dilagare non sembrano estranei problemi di insicurezza e di instabilità economica.<sup>18</sup>

La continuità di una tradizione eretica fondata su Apocalitticismo e Millenarismo, e sulla malvagità del mondo, si mantiene dunque viva nell'Impero bizantino, ove la protesta sociale non è stata messa a tacere, come in occidente, dalla radicale dicotomizzazione della società stessa. Se Epifanio, nel IV secolo, elenca ben sessanta diverse eresie più o meno gnostiche, cui corrispondono per lo più sparuti gruppuscoli, è tuttavia incontestabile che Marcioniti, Montanisti e Valentiniiani sopravvivono a lungo in Oriente; i Marcioniti in particolare, conoscono una permanente fortuna.<sup>19</sup> A queste sette va aggiunto, naturalmente, il grande fenomeno manicheo, vera e propria religione e Chiesa, che diviene l'incubo permanente degli imperatori. Il fenomeno riguarda anche il confinante regno Sassanide; ma di ciò parleremo poi.

In queste note introduttive ci intrattiamo viceversa brevemente su due fenomeni in particolare, perché essi costituiscono la premessa per trattare dei due grandi movimenti, il Pauliciano e il Bogomilo, che tra il V e il XII secolo costituiscono il tramite per il quale le discendenze dello Gnosticismo torneranno ad accendere nuovi focolai in occidente. Il primo di questi fenomeni è costituito dalla religiosità siriana, della quale forniamo una sommaria e veloce panoramica, perché da essa sarà influenzato il Cristianesimo armeno dal quale ha origine, presumibilmente, il moto Pauliciano. Il secondo, dal ricorrente serpeggiare di correnti dualiste in Costantinopoli, ciò che mostra la permanente tendenza all'elaborazione di tali modelli allorché la quotidianità è percepita come malvagia; ciò non tanto e non semplicemente per i mali ad essa inevitabilmente connessi, quanto per la loro incomprendibilità nell'ambito dell'ideologia luminosa che accompagna la cultura egemone.

La religiosità siriana fu profondamente influenzata da Taziano, dal suo *Diatessaron*, e dalla sua dottrina in generale.<sup>20</sup> Sotto l'influenza del *Diatessaron* è la prima versione siriana del Vangelo,<sup>21</sup> e questo è un dato che va tenuto nel debito conto per lo sviluppo del successivo Cristianesimo armeno, sostanzialmente debitore della predicazione siriana.<sup>22</sup> L'antica tradizione risalente al primo Cristianesimo si mantiene a lungo anche nel mondo defilato (e non troppo amante delle gerarchie istituzionali) del monachesimo siriano;<sup>23</sup> è noto, del resto, che il monachesimo ha un ruolo importante come rifugio delle tendenze gnostiche.<sup>24</sup>

<sup>14</sup> *ivi*, p. 81.

<sup>15</sup> *ivi*, p. 83.

<sup>16</sup> Patlagean, cit., p. 185.

<sup>17</sup> *ivi*, p. 219 e pp. 227-228.

<sup>18</sup> *ivi*, p. 318.

<sup>19</sup> Cfr. A. Von Harnack, *Marcion, etc.*, cit.

<sup>20</sup> Cfr. A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscripts Studies*, Papers of the E.Th.S.E., 6, Stockholm, 1954, p. 1. Il Vööbus apre con queste parole: "In the history of the versions, as well as in the early phase of textual developments, of the New Testament as a whole there is no greater and more important name than Tatian. This is not an overstatement". Anche se dal titolo ciò non è evidente, avvertiamo il lettore che il Vööbus sta trattando della Chiesa siriana. Le parole sopra riportate sono citate poi integralmente ad apertura di libro dal Petersen, *Tatian's Diatessaron*, cit., p. 1. Aspetto fondamentale del pensiero di Taziano che torna in diverse correnti della religiosità siriana, è, oltre al rigido enkratismo, l'Adozionismo implicito nel tema della discesa del Cristo/Spirito Santo come fuoco all'atto del battesimo di Gesù sul Giordano, un tema che giunge sino alla Costantinopoli di Giustiniano attraverso gli *Inni* di Romano il Melode, essendo stato molto popolare nel IV e V secolo. Cfr. L. Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, C.S.C.O. 227, Subs. 19, Louvain, Peeters, 1962, pp. 104-107; Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron*, Intr., Tr. et Notes par L. Leloir, Paris, Cerf, 1966, pp. 94-95; W. Petersen, *The Diatessaron of Ephrem Syrus as Source of Romanos the Melodist*, C.S.C.O. 475, Subs. 74, Louvain, Peeters, 1985, pp. 76-77, ripetuto in *Tatian's Diatessaron*, pp. 18-19; Romanos le Mélode, *Hymnes*, vol. 2°. Intr., Texte crit., Tr. et Notes par J. Grosdidier des Matons, Paris, Cerf, 1965, p. 254 e p. 270. Il tema appartiene ad un Cristianesimo antico, poiché è testimoniato da Giustino (*Dialogo con Trifone*, 88). Altro tema presente in Taziano che si ritrova poi nelle correnti non ortodosse della religiosità siriana, è quello della mortalità dell'anima, che si guadagna l'eternità soltanto operando la *syzygie* con lo Spirito. Esso entra a far parte della dottrina di Bardesane (cfr. *infra*) ma si trova ancora, nel IV secolo, in Aphraat: cfr. Aphraat, *Les exposés*, Trad., Intr. et Notes par J. Pierre, Paris, Cerf, vol. 1°, 1988, pp. 293-301 e 400-405. Per completare questo sommario quadro relativo all'importanza della dottrina di Taziano, ricordiamo infine quanto già detto nella nota 4 del cap. 4° della precedente sezione, e cioè che in Siria permane la Cristologia arcaica di Taziano, con l'identificazione *Lógos*/Cristo. Quest'influenza di Taziano sulla religiosità siriana, evidente anche se non documentabile con precisi riscontri storici per l'oscurità che avvolge gli ultimi anni del siriano, è legata al suo ritorno in patria, ove egli fondò una scuola (cfr. al riguardo l'introduzione di M. Whittaker alla *Oratio ad Græcos*, cit.). Va ricordato inoltre che il *Diatessaron* esercitò direttamente e indirettamente un'influenza plurisecolare su un'area che va dalla Persia e dall'Abissinia, alle isole britanniche, coprendo anche l'Europa settentrionale e l'Italia; di esso furono compilate moltissime versioni nel corso della tarda antichità e del Medioevo; cfr. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, cit. ("Diatessaron Studies and Whitesses" e lo stemma a p. 490).

<sup>21</sup> Vööbus, cit., p. 77.

<sup>22</sup> *ivi*, p. 143 sgg.

<sup>23</sup> *ivi*, p. 85.

<sup>24</sup> Il Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, Gnosis, etc. cit., ha condotto uno studio sul monachesimo egiziano. Egli nota nel movimento, che inizia nel III secolo, i tratti fondamentali dell'individualismo, dell'insofferenza per le gerarchie ecclesiastiche, dell'ascetismo accentuato, e dell'uso di Apocrifi; egli avverte perciò la possibilità che in esso abbiano trovato rifugio molti Gnostici. Il Guillaumont, meno

L'ascetismo ha un ruolo fondamentale in questa religiosità, la cui origine si radica nelle correnti giudeo-cristiane provenienti dalla Palestina. Il Vööbus<sup>25</sup> ha ipotizzato comunità cristiane di lingua aramaica, e si è riferito, per giustificare la natura fortemente ascetica, ai gruppi sociali che diedero origine ai primi discepoli di Gesù: in particolare il movimento battista degli Esseni (al quale si riconnettono le sette battiste giudeo-cristiane, in particolare l'Elchasaismo dal quale uscì Mani) i Farisei e gli Zeloti.<sup>26</sup> Si trattò di un Cristianesimo popolare, antiromano, tendenzialmente dualista, memore della divisione essena in Figli della Luce e Figli delle Tenebre, e della Nuova Alleanza di Damasco.<sup>27</sup> Questi gruppi eterodossi e fortemente ascetici erano nati all'insegna di un "Nuovo Patto",<sup>28</sup> e questa concezione della fede cristiana come "patto" caratterizza anche, come sottolinea il Vööbus, il primo Cristianesimo siriano,<sup>29</sup> del quale egli ripercorre la variegata panoramica. Non tutto in esso può riferirsi al giudeo-cristianesimo - basti pensare alla radicata presenza della Chiesa Marcionita - tuttavia di gran lunga dominante è l'elemento ascetico, che abbiamo già visto essere proprio dello Gnosticismo come conseguenza della svalutazione del mondo storico.

L'importanza della Chiesa Marcionita in oriente era già stata sottolineata dal Von Harnack,<sup>30</sup> un particolare rafforzamento le dovette venire dalla fuga cui erano stati costretti i Marcioniti a seguito delle misure prese da Costantino nelle regioni occidentali,<sup>31</sup> cosicché alla metà del IV secolo essi rappresentavano un serio problema per l'ortodossia. Ephrem<sup>32</sup> combatte l'eresia sempre su tre fronti contemporaneamente: Marcioniti, Bardesaniti e Manichei, che sono sempre accomunati, segno evidente della loro analoga pericolosità. È interessante notare che, al di là degli elementi dottrinali, vi è un luogo collettivo - che è anche *luogo comune* - di condanna, ubicato nella loro "diversità": così il Bardesanita è un vanesio ingioiellato, il Marcionita un lugubre e malevolo penitenziere, il Manicheo un pallido (per i digiuni) rappresentante della teppa ondivaga.<sup>33</sup> Il Razionalismo deve espungere il diverso nel ridicolo, un argomento, ci sia consentito dirlo, non proprio razionale, e neppure elegante. Ne emerge comunque il tratto *popolare* di Marcionismo e Manicheismo.

Questo carattere popolare consente al Marcionismo di resistere alle persecuzioni che lo scacciano progressivamente dalle città, e sempre più verso oriente,<sup>34</sup> radicandosi nei villaggi, dove peraltro si intravede un'origine "occidentale", cioè greca, del proselitismo.<sup>35</sup>

Il Marcionismo ebbe anche successo popolare in Persia, dove modellò in senso ascetico la prima cristianità,<sup>36</sup> e rappresentò, nella sua successiva evoluzione, il tramite principale verso la nascita di grandi eresie "gnostiche" entro l'Impero bizantino.<sup>37</sup> La loro sopravvivenza tra il X e il XII secolo è segnalata da an

---

reciso, (cfr. *Gnose et monachisme: exposé introductif*, Gnosticisme, etc., cit.) nota tuttavia che nel mondo mesopotamico vi è una più stretta affinità tra monachesimo e Gnosi (p. 310). Poco rilevante il parere dello Stroumsa, *Ascese et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, R.Th. 81, 1981, perché fondato sull'ovvia constatazione che i due fenomeni non possono identificarsi, almeno così come lui li presenta, facendo dello Gnosticismo uno schematico *Idealtyp*. L'influenza manichea è ipotizzata dal Vööbus, *A History of Asceticism in Syrian Orient*, C.S.C.O. 184, Subs. 14, pp. 158-169 per quanto concerne il primo monachesimo siriano. Cfr. anche la voce *Mönchtum II*, Th.RE., Bd. 23, p. 159, par. 2.2.2.2. La presenza di chiari orientamenti gnostici nel pensiero dei monaci, la si può dedurre dai *Képhalaia Gnostica* di Evagrio Pontico (IV secolo), sui quali cfr. lo studio di A. Guillaumont (Paris, Seuil, 1962). Evagrio, il cui pensiero rientra nel filone dell'origenismo più eterodosso, mostra analogie con le strutture dell'emanatismo gnostico; egli fu poi anatematizzato con Origene, nella condanna generale dell'origenismo formulata nel 553; cfr. l'introduzione di A. Guillaumont a Evagrio le Pontique, *Le traité pratique, ou le Moine*, Paris, Cerf, 1971, 2 voll. Sulla presenza di tendenze gnostiche legate al *Vangelo secondo Tommaso*, cfr. anche L. Leloir, *Infiltrations dualistes chez les pères du desert*, Gnosticisme, etc., cit.

<sup>25</sup> *A History of Asceticism*, cit., p. 10.

<sup>26</sup> *ivi*, p. 26.

<sup>27</sup> Mazarino, cit., pp. 869-889, relative ai rapporti tra la setta del Qumrân e l'indipendentismo ebraico, antiellenistico e antiromano, appoggiato dall'Impero partico, nonché al tono apocalittico e millenarista della religiosità essena.

<sup>28</sup> Per i testi esseni e per il Documento o Patto di Damasco, cfr. *Manoscritti di Qumrân*, cit. Sulla natura popolare delle scelte ascetiche, in particolare in Siria, cfr. P. Brown, *The Body and Society*, cit. L'ascetismo gioca un ruolo determinante nel far assurgere "l'uomo santo" a posizione di riferimento per la collettività: cfr. P. Brown, *L'asceta e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*; id. *Città, Villaggio e uomo santo*, entrambi in *La società e il sacro, etc.*, cit. Analoghe considerazioni in H.J.W. Drijvers, *Athleten des Geistes*, cit., dove si capovolge l'abusato schema dello Gnostico antinomista in fuga dal mondo, per farne, come mostra il caso della Siria, un asceta che combatte eroicamente nella società.

<sup>29</sup> *A History of Asceticism*, cit., p. 12. Se si tengono presenti le date relative ai primi chiari cenni di polemica antignostica e antiggiudaica (Ignazio) e allo sviluppo dell'Elchasaismo (la vittoria di Traiano sui ribelli Ebrei) viene spontaneo riflettere sulla contemporaneità delle rivolte giudaiche con l'avvio della creazione di una teologia ispirata al razionalismo classico, e con lo sguardo rivolto a Roma. Benché non direttamente connessi con gli sviluppi del Cristianesimo entro la dicotomia ortodossia/eresia, questi eventi costituiscono comunque lo sfondo di decisive scelte politico-culturali. Intendiamo con ciò ribadire, indirettamente e alla lontana, la nostra convinzione altrimenti documentata, e cioè che lo sviluppo dell'ortodossia rappresenti un inquadramento - voluto o necessitato poco importa - del magmatico messaggio testamentario entro strutture socialmente "rassicuranti".

<sup>30</sup> *Marcion, etc.*, cit., p. 156 sgg.

<sup>31</sup> Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., p. 47.

<sup>32</sup> Cfr. S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, by C.W. Mitchell M.A., Oxford, Text and Translation Society, 1912, 2 voll.; Des Heiligen Ephraem des Syres, *Hymnen contra Hæreses*, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 169-170, (S.S. 76-77), Louvain, 1957.

<sup>33</sup> *ivi*, I, 12.

<sup>34</sup> Von Harnack, cit., p. 158.

<sup>35</sup> *ivi*, p. 159. Von Harnack ritiene che ciò testimoni anche la possibile presenza di collettività di profughi che mantengono la propria identità culturale.

<sup>36</sup> Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., p. 47.

<sup>37</sup> Cfr. Von Harnack, cit. pp. 381\*-387\*.

Nadîm, al Bîrûnî e Shahrastânî.<sup>38</sup> Ancora nel XIII secolo vi è la segnalazione di Bar Hebræus.<sup>39</sup> Sulla loro evoluzione dottrinale torneremo a proposito dell'origine dei Pauliciani.

La descrizione dei Marcioniti che il Vööbus trae dalle fonti, sembra caratterizzare i tratti di un comunismo contadino, animato da uno spirito severo di penitenza. Nel loro costante ascetismo alimentare spicca tuttavia, accanto al rifiuto della carne, l'uso del pesce: un tratto che ritroveremo nei Catari, sia pure con diversa motivazione.<sup>40</sup> Costante era la pratica della preghiera nel corso della giornata, ciò che li accosta ai Messaliani, anch'essi presenti in Siria.<sup>41</sup> Ephrem li considerava l'origine di tutte le eresie siriane.<sup>42</sup>

Altra grande corrente eterodossa che, accanto al Marcionismo, costituisce un gnosi estranea a quella giudaizzante che caratterizza il Cristianesimo eterodosso della Siria, è quella che fa capo a Bardesane (154-222) del quale ci è rimasto il *Liber legum regionum*.<sup>43</sup> Da esso, e dalla polemica contro di lui condotta da Ephrem,<sup>44</sup> si può ricostruire la sua dottrina, una gnosi impostata sul Cristianesimo a partire da elementi astrologici e pagani in generale. Notizie contraddittorie su di lui ci vengono da Ippolito, Eusebio ed Epifanio.<sup>45</sup> Fu uomo di mondo, colto, ricco, amante della caccia e dei gioielli; il suo nome, derivato dal fiume che attraversa Edessa, lo fa nativo di questa città. Notizie tramandate sulla sua dottrina sono raccolte nella citata Prefazione del Nau, e mostrano tratti di spiccato sincretismo; evitando di entrare in temi assai complessi che non riguardano il nostro argomento, ci limitiamo a sottolineare alcuni punti.

Anche Bardesane elaborò una dottrina nella quale il mondo originava da una commistione -forse casuale, forse perversa- della Luce (principio dinamico, Spirito) e delle Tenebre (principio passivo, materia); per conseguenza il processo che conduce alla salvezza consisteva nella progressiva separazione dei due elementi. Complicata da una cosmogonia ricca di elementi astrologici e legata ad una rivisitazione della tradizionale dottrina degli elementi,<sup>46</sup> Bardesane pone in scena una lezione gnostica cresciuta sul Cristianesimo a partire da miti pagani; la sua dottrina è perciò, per quanto riguarda Cristo, assolutamente docetista, e Cristo è *lógos*, conformemente a Taziano.<sup>47</sup>

Ciò che in apparenza accomuna Bardesane all'ortodossia, è il ruolo fondamentale della libertà, che è legata all'elemento spirituale. Poiché la materia è malvagia ma inerte, il male può originarsi da essa soltanto a partire da un uso depravato del libero arbitrio, cioè dell'elemento spirituale presente nell'uomo.<sup>48</sup> Quanto all'antropologia di Bardesane, essa fa considerare l'uomo costituito di tre livelli: il corpo, perituro perché soggetto alle leggi della natura; l'anima, che scende in esso al momento della nascita e che è soggetta alle leggi astrali che ne determinano le caratteristiche. Tuttavia ciò non significa che l'uomo sia determinato nelle proprie azioni, perché egli possiede anche l'elemento divino, lo Spirito, dal quale dipende il suo libero arbitrio. Ciò gli consente la via del Bene, dopo che Cristo è venuto ad insegnare la Verità; così operando l'anima potrà risalire, restituire alle sfere planetarie ciò che prese da loro discendendo, e lo Spirito, fatto puro e libero, si unirà a Dio<sup>49</sup> nella camera nuziale.<sup>50</sup>

<sup>38</sup> Cfr. *The Fihrist of al Nadim*, cit. pp. 806-807, che delinea le divisioni dottrinali dei Marcioniti e accenna alla gran difficoltà di incontrarne, perché si nascondono tra i Cristiani, fuorché nel Khorâsân, ove essi, come i Manichei, godono maggior libertà. Il montuoso Khorâsân sarà anche luogo di rifugio dei Mazdakiti (cfr. *infra*) e dei loro discendenti. Al Bîrûnî, *The Chronology of Ancient Nations*, English Version, London, V.H. Allen & Co., 1879, nomina Marcione unitamente a Bardesane (p. 27 e 189) e ricorda la presenza dei Marcioniti in Persia; ritiene che il loro dualismo sia zoroastriano, e dichiara di non capire in che cosa siano diversi dagli altri Cristiani. Shahrastânî, ed. Haarbrücker, I, p. 259 sg., dà notizie soltanto sulla dottrina, anche per quanto riguarda la loro branca dei Mahaniya (I, p. 293 sgg.; II, p. 423).

<sup>39</sup> Von Harnack, cit., p. 387\*, che sottolinea il carattere letterario della notizia.

<sup>40</sup> Vööbus, cit., p. 51. La motivazione risiedeva nel fatto che anche Cristo aveva mangiato pesce. Per i Catari il pesce poteva esser mangiato perché considerato animale privo di sangue, tradizionalmente sede dell'anima.

<sup>41</sup> *Prose Refutations*, cit., vol. II p. XXXI (= I, 68).

<sup>42</sup> *Contra Haereses*, cit. XXII, 17.

<sup>43</sup> Bardesanes, *Liber legum regionum*, Testo e trad. di F. Nau, note di Th. Nöldeke, G.P.O., 2, Paris, Firmin Didot, 1906. La Prefazione è di F. Nau. A Bardesane ha dedicato molti studi il Drijvers, del quale citiamo: *Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum, 1966; *Mani und Bardaisan*, Melanges, etc. Puech, cit.; *Bardaisan of Edessa and the Hermetica*; *Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus*, entrambi in East of Antioch, London, V.R., 1984.

<sup>44</sup> *opp. cit.*

<sup>45</sup> *El.* VI, 35, dove è considerato un Valentiniano; *Hist. Eccl.* IV, 30, dove è considerato un ortodosso che aveva studiato alla scuola di Valentino (Gerolamo, *De vir. ill.*, III, 33 ne ripete la notizia); *Pan.* LXVI (Manichei) dove egualmente è considerato ortodosso.

<sup>46</sup> Un problema interessante posto dalla cosmogonia di Bardesane è costituito dalla natura delle Tenebre: "elemento" anch'esse, o confusione di elementi? Certo è che gli "elementi" in sé (in senso archetipale?) non sono tenebre; non sono però neppure materia (cfr. Drijvers, *Bardaisan etc.*, cit., pp. 219-220). Ora, questo è un punto molto importante da capire, perché richiama alla lontana la distinzione alchemica (paracelsiana) tra elementi (immateriali) e principi (loro datità nel mondo materiale). I tre livelli che si costituiscono (Luce, elementi, Tenebre) vengono a trovare riscontro nella triplice costituzione dell'uomo (spirito, anima, corpo) e riconducono ad uno schema alchemico-gnostico.

<sup>47</sup> Drijvers, cit., p. 219; cfr. inoltre *Bardaisan of Edessa and the Hermetica*, cit., ove il problema è trattato in rapporto ai tre menzionati livelli.

<sup>48</sup> *Bardaisan*, cit., p. 154 e p. 219.

<sup>49</sup> Ephrem, *Prose Ref.*, cit., vol. II, p. LXXXI (= vol. I, p. 164). Cfr. anche *Bardaisan and the Hermetica*, cit., pp. 203-205; *Mani und Bardaisan etc.*, cit., ove sono messi in luce i debiti di Mani verso Bardesane, al di là delle differenze e del rapporto critico; *Bardaisan of Edessa als Repräsentant, etc.*, cit., ove si sottolineano i legami di Bardesane non soltanto con elementi zurvaniti e neoplatonici, ma anche con il pensiero greco, giusta il ruolo di Edessa, punto d'incontro di due culture. Il triplice livello antropologico di Bardesane è analogo a quello di Paracelso, come vedremo; le due dottrine condividono infatti il ritorno del corpo alla materia e dell'anima alle sfere planetarie. Tale similitudine è comprensibile, stante la mancanza di rapporti storici, soltanto con il comune riferimento al *Pimandro* (cfr. *C.H.*, cit., vol. I) che, come noto, è la grande riscoperta del Rinascimento. Il rapporto di Bardesane col *Pimandro* è stato posto in evidenza dal Drijvers; la sola differenza tra Bardesane e Paracelso è nella terminologia: al posto di "anima", Paracelso usa *Geist* (Spirito) e al posto di "Spirito", *Seele* (anima), conformemente al mutato significato del significante dopo l'affermazione totalizzante del Cristianesimo. Sul sistema di Bardesane cfr. anche *Prose Refutations*, cit., vol. II, pp. CXXII-CXXXI.

Marcione e Bardesane rappresentano due grandi correnti del Cristianesimo eterodosso, “gnostico” della Siria,<sup>51</sup> che esulano dal complessivo quadro giudaizzante; Bardesane in particolare, è anche lontanissimo dal tono rigorosamente ascetico di questo Cristianesimo eterodosso.

Enkratite infatti, come ribadisce il Vööbus, debbono considerarsi le correnti valentiniane, ampiamente diffuse,<sup>52</sup> rendendo assolutamente unico nell’eresia siriana, il contrario atteggiamento di Bardesane.<sup>53</sup> Il Vööbus ritiene inoltre vicino alle posizioni valentiniane l’anonimo autore del *Liber Graduum*, uno dei testi di più difficile collocazione entro la religiosità siriana, della quale probabilmente, al di là della propria collocazione specifica, testimonia il clima generale.<sup>54</sup> La ragione di tale avvicinamento si fonda sul sempre ricorrente tema della *syzygie* anima/Spirito quale via alla salvezza. I richiami del Vööbus allo *Adv. Hær.*, I, 6, (in particolare I, 6, 1) e agli *Excerpta ex Theodoto*, XXI, 1-3<sup>55</sup> per quanto riguarda questo tema, sono estremamente interessanti, perché mostrano la vicinanza di questa posizione valentiniana a quella di Taziano, e il loro preciso riscontro nel *Vangelo secondo Tommaso*,<sup>56</sup> un altro dei testi fondamentali dello Gnosticismo siriano. Il tema che si sviluppa in tutta questa religiosità è quello del carattere fecondante dell’insegnamento spirituale di Cristo (docetisticamente inteso) che consente all’anima di scegliere la via dell’immortalità, formando la *syzygie* con lo Spirito, alla conoscenza del quale essa viene risvegliata: a questo mira la simbologia sessuale della femmina che si fa maschio, del maschio che domina la femmina, del Perfetto come *monachós*, della camera nuziale. Qui siamo non soltanto in presenza di percorsi ascetici che suonano critica al *sæculum*, ma anche, e soprattutto, in presenza di percorsi individuali del ritrovamento del divino in se stessi, che pongono fuori causa una Chiesa istituzionale e gerarchica. È significativo che questi toni e questi temi ritorneranno -*mutatis mutandis* ma del tutto simili- nello spiritualismo riformato e nella teosofia barocca, che prendono le mosse dall’alchimia spirituale, e perciò condividono questo processo interiore di riunificazione dell’elemento divino dell’uomo, grazie all’identificazione dell’anima con Cristo. Saremmo forse in presenza della cristianizzazione dell’escatologia ermetica, la cui importanza in rapporto con lo Gnosticismo e l’alchimia è stata studiata e sostenuta dal Mahé?<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Ricordiamo che il tema della camera nuziale fu sviluppato dal valentiniano *Vangelo secondo Filippo*. Il Ménard, *Le milieu syriaque de l’Évangile selon Thomas et de l’Évangile selon Philippe*, R.Sc.R. 42, 1968, riconduce il primo ad Edessa, il secondo ad Antiochia, che considera “seconda patria” dei giudeo-cristiani ellenizzanti.

<sup>51</sup> Ricordiamo quanto più volte sostenuto a proposito di questo attributo, e quindi la nostra reticenza a fare dello “Gnostico” un *Idealtipe*. Per la stessa ragione per cui includemmo perciò tra gli “Gnostici” Marcione, riteniamo che altrettanto possa dirsi di Bardesane; perché tanto la sua cosmogonia, fondata su una “sciagurata” mescolanza di di principi opposti e coeterni, quanto la sua antropologia, basata sulla “estraneità” di un corpo transeunte; quanto, infine, il suo percorso di salvezza, fondato sulla *syzygie* di anima e Spirito (Taziano) e sulla mistica riunione con Dio della scintilla divina (lo Spirito) dopo un risveglio operato da un Cristo *soltanto* divino, lo pongono nell’ambito del *Leitmotiv* gnostico. Anche qui, del resto, miti orientali e filosofia greca forniscono la chiave per interpretare l’evento “Cristo”. Sullo Gnosticismo di Bardesane cfr. U. Bianchi, *Bardesanes gnosticus. Le fonti del dualismo di Bardesane*, Selected Essays, etc., Leiden, E.J. Brill, 1978; cfr. però anche Drijvers, *Bardaisan von Edessa als Repräsentant*, cit., p. 119, ove si giudica la disputa inadeguata a cogliere la specificità del contesto.

<sup>52</sup> *A History of Asceticism*, cit., pp. 54-61, in particolare p. 56. Il Vööbus, come la quasi totalità degli autori moderni, forma il proprio giudizio su quel che si riesce ad inferire dall’esame diretto del fenomeno gnostico, e non sulle accuse degli eresiologi che egli critica e che, come abbiamo più volte notato, ripetono nei secoli un diffuso stereotipo letterario.

<sup>53</sup> *ivi*, p. 61.

<sup>54</sup> Il *Liber Graduum* fu edito dal Kmosko nel 1926 (G.P.O., 3) ed attribuito da lui ad un gruppo di Messaliani, sui quali raccolse la documentazione nella sua lunga Prefazione al testo (pp. CLXIX-CCXCIII); essi costituivano un importante fenomeno non soltanto religioso, ma anche sociale, diffuso per secoli nelle provincie orientali e poi nell’Impero bizantino, conosciuto sotto vari nomi. Si trattava di gruppi ascetici, erranti, dediti ad ossessive pratiche devozionali, il cui obiettivo sostanzialmente “gnostico”, che si ripeterà in analoghe sette medievali dell’occidente, è l’unione diretta con Dio. Tale attribuzione del testo è stata successivamente criticata dal Guillaumont, *Situation et signification du “Liber Graduum” dans la spiritualité syriaque*, O.C.A. 197, Sym. Syr. 1972, Roma, 1973. Egli vede più generalmente nel libro una testimonianza della spiritualità pneumatica mesopotamica, della quale il Messalianismo rappresenterebbe soltanto una particolare *facies*, fondata sulla convinzione che la continua preghiera provochi la discesa dello Spirito Santo nell’anima; di qui l’efficacia della disciplina e dei sacramenti della Chiesa. Più recentemente il Wickham, *The “Liber Graduum” revisited*, O.C.A. 247, VI Sym. Syr., 1992, Roma, 1994, ha sottolineato il carattere “quantitativo” del passaggio tra questa mistica e il vero e proprio “fondamentalismo” dei Messaliani *s.s.* Anche l’articolo di R.A. Kitchen, *The Gattung of the Liber Graduum. Implications for a Sociology of Asceticism*, O.C.A. 229, IV Sym. Syr. 1984, Roma, 1987, rende dubbia l’attribuzione del testo ad una setta quale quella dei Messaliani, la cui connotazione sociologica non troverebbe riscontro in quella che affiora dal *Liber Graduum*. In conclusione, questo importante testo dovrebbe rappresentare, nella sua mistica pneumatica e nel suo ascetismo, un connotato ampio e generale della religiosità siriana. Cfr. anche Vööbus, *A History of Asceticism*, C.S.C.O. Subs. 14, cit., pp. 178-184; egli sottolinea tra l’altro l’influenza del testo sul concetto di una Cristianità ascetica fondata su Perfetti (p. 193 sgg.).

<sup>55</sup> *Opp. cit.*

<sup>56</sup> *Logia* 48, 61, 75, 84, 106, e soprattutto il finale ed enigmatico 114: “perché ogni donna che si farà maschio entrerà nel Regno dei cieli”; cfr. Puech, *Sulle tracce, etc.*, cit., p. 574. Il Ménard, *L’Évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975, pp. 13-25, ha sottolineato la costanza dei due temi associati (enkratismo - nostalgia dell’androgino) nella religiosità siriana, ripercorrendone tre testi fondamentali (il *Diatessaron*, il *Liber Graduum*, e il *Vangelo secondo Tommaso*) e ponendoli a confronto. Ampia trattazione è stata riservata dal Quispel a questi temi comuni, che si estendono agli *Atti di Tommaso* e alle *Odi di Salomone*, testo manicheo il primo, giudaizzante il secondo: cfr. *The Study of Encratism. A Historical Survey*, La tradizione dell’Enkrateia, cit., p. 55 sgg. L’enkratismo caratterizza tanto la cristianità quanto il Giudaismo eterodosso, ed è combattuto dalle rispettive ortodossie: singolarmente, come ricorda il Quispel, p. 74, esso ritorna con Böhme e il Pietismo. In generale esso è legato ad un atteggiamento mistico individualista e antisacerdotale, e mostra con evidenza i tratti fondanti dello Gnosticismo: un diretto rapporto col divino accompagnato da un disprezzo del mondo, che insieme stanno a sottolineare la superiore dignità dell’uomo rispetto alla normativa sociale. Esso è dunque parte di un atteggiamento che si sviluppa attorno all’inizio dell’Era Volgare -gli Esseni ne sono parte- ed è inizialmente interno al mondo cristiano; ne costituisce l’aspetto esteriore di una componente fondamentale con la quale l’ortodossia deve sempre fare i conti, vale a dire la componente apocalittico-utopica tesa a fondare una nuova società (o a ritirarsi dalla vecchia: dipende dalle speranze del momento). Per questa ragione è interessante quanto nota il Quispel, *ivi*, p. 73, cioè che i Padri della Chiesa videro gli Enkratiti come Gnostici: a nostro avviso la distinzione è infatti molto accademica. Di qui le frequenti sovrapposizioni di termini: gli eresiologi possono interpretare il moto Priscillianista come Messalianismo o Manicheismo.

<sup>57</sup> *Hermès en haute Egypte*, cit.

Il panorama delle principali correnti, giudeo-cristiane o giudaizzanti, della religiosità eterodossa siriana, può essere sommariamente completato, dopo quanto richiamato nel testo e nelle note, con il romanzo delle *ps. Clementine*, del quale abbiamo già detto; e con la singolare testimonianza delle *Odi di Salomone*, sulle quali moltissimo si è scritto a causa della difficoltà di assegnarle ad una precisa corrente, e per le dispute che son sorte di conseguenza.<sup>58</sup> Ciò anche perché cinque di esse entrano a far parte del testo gnostico noto come *Pistis Sophia*, ingenerando così l'ipotesi di un contesto gnostico per quanto concerne la loro origine.

Una particolare posizione è stata assunta, relativamente ad esse, dal Drijvers, il quale ha voluto riscontrarvi gli echi di una polemica cristiana antimarcionita e antimanchea;<sup>59</sup> posizione peraltro basata su indizi molto fragili,<sup>60</sup> e che conduce, tra l'altro, all'abbassamento della datazione alla seconda metà del III secolo,<sup>61</sup> contrariamente alla datazione alta, anche fine del I secolo, comunemente accettata.

Le *Odi di Salomone* costituiscono una raccolta unica che ricorda quella del Qumrân per l'insistenza sul simbolo della "acqua di luce" con il quale è poeticamente rappresentato lo sgorgare, il fluire, l'espandersi, il discendere dello Spirito.<sup>62</sup> Il motivo dell'acqua di luce è molto importante nella Gnosi giudaica e giudaico-cristiana, ed è presente in molti testi gnostici; l'argomento è stato esaminato dal Mantovani<sup>63</sup> con ampia serie di confronti testuali, che mostrano la presenza del simbolismo nel Giudaismo tardo, da dove esso fluisce largamente tanto nel Cristianesimo primitivo, quanto nello Gnosticismo.<sup>64</sup> Esso è peraltro un tema ampiamente diffuso nel mondo mesopotamico, tema sapienziale fonte di infinite speculazioni,<sup>65</sup> che ha un ruolo particolare nella religiosità espressa dalle sette battiste e dai Mandei.<sup>66</sup>

Nel complesso, pur restando un documento assai enigmatico<sup>67</sup> le *Odi di Salomone* sono considerate tipiche della religiosità siriana;<sup>68</sup> riguardo la loro origine le opinioni oscillano dal Giudaismo esseno al giudeo-cristianesimo. Quanto poi alla disputa se il testo sia "gnostico" oppure no, essa può assumere toni accademici: certamente l'esaltazione di una religiosità pneumatica, conoscenza che scende, si espande, illumina e feconda, conduce alquanto spontaneamente ad effluire dagli argini istituzionali; resta comunque interessante la notazione del Klijn che fa riferimento alla cultura variegata e giudaizzante di Edessa.<sup>69</sup>

Al termine di questa rapidissima panoramica, siamo così ricondotti alla natura originaria di questo Cristianesimo, che rappresenta uno dei pilastri della tesi del Bauer,<sup>70</sup> secondo il quale la diversità e la libertà delle interpretazioni rappresenta uno stadio iniziale del Cristianesimo, evoluto in "ortodossia" soltanto nel corso degli eventi che abbiamo descritto. Su questa tesi è tornato a riflettere il Drijvers,<sup>71</sup> sempre nei termini già citati della specificità siriana, circa la quale ha ritenuto di notare un ruolo analogo di Marcione e Bardesane nel trasmettere una comprensione del fenomeno cristiano tale da evolvere in direzione del Manicheismo; egli nota inoltre il carattere di patria elettiva dello Gnosticismo assunto dalla Siria.<sup>72</sup> La nostalgia del paradiso perduto, e la percezione che la perdita di questa armonia sia all'origine del Male nel mondo, rappresentano un tratto costante della religiosità siriana: questo sembra a noi un sintomo sociale di notevole interesse, perché la differenza tra ideologia normativa e riferimento esistenziale, che abbiamo introdotto come tentativo di comprendere la differenza tra ortodossi ed eretici, sembra esser costituita dal fatto che soltanto i secondi sembrano asserire la concreta realtà del disagio esistenziale, mentre per i primi esso sembra una "nullità ontologica" riferibile alla "colpa". Il mondo siriano ci appare perciò, nel IV secolo, un mondo intellettualmente e socialmente assai vivace, contrariamente all'involuzione che stavano subendo le provincie d'occidente. Tanto "vivace" che gli "ortodossi" non venivano detti "Cristiani", ma erano contraddistinti con il nome del loro più

<sup>58</sup> Per le *Odi di Salomone*, cfr. M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihren Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979-1986, 3 voll. in 4 tomi. Il 3° vol. è stato dedicato interamente all'esame critico di tutta la letteratura (con il contributo di M.M. Franzmann per quella francese) e fornisce in riassunto il contenuto e le posizioni critiche di ciascuna opera.

<sup>59</sup> Cfr. *Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum*, O.C.A. 205, II Sym. Syr., 1976, Roma, 1978; *Odes of Salomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third Century Syria*, Studies, etc. presented to G. Quispel, cit.

<sup>60</sup> Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Introduzione a M. Tardieu, Il Manicheismo*, cit., pp. 36-37; Lattke, cit., Bd. 3, p. 330, p. 337, p. 343, p. 348.

<sup>61</sup> Cfr. *Odes of Salomon, etc.*, cit.; *The 19th Ode of Salomon: its Interpretation and Place in Syrian Christianity*, J.Th.S., n.s. 31, 1980.

<sup>62</sup> Cfr. *Manoscritti di Qumrân*, cit.

<sup>63</sup> Cit.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 435.

<sup>65</sup> Come tale è stato esaminato dal Widengren, *Muhammad, etc.*, cit., p. 142, p. 143, p. 146, in rapporto alle *Odi*; egualmente in *Mesopotamian Elements, etc.*, cit., pp. 142-145.

<sup>66</sup> Sui Mandei, un gruppo caratterizzato da una gnosi discesa dal lontano alveo giudaizzante, tuttora esistente nella Mesopotamia meridionale, cfr. Rudolph, cit.

<sup>67</sup> Cfr. Charlesworth, in Lattke Bd. 3, cit., p. 283.

<sup>68</sup> La priorità del testo greco su quello siriano è sostenuta dal Klijn, *ivi*, p. 258 e p. 276, ma l'opinione più diffusa è che il testo originale sia quello siriano.

<sup>69</sup> Cfr. Klijn in Lattke, Bd. 3, cit., p. 301; più in generale cfr. *ivi* sotto le voci relative ad alcuni autori (oltre quelli citati): Grant, Carmignac, Gero, Colpe. La datazione più comune attribuisce il testo ai decenni a cavallo tra il I e il II secolo. I vari elementi dottrinali riscontrati nel materiale delle *Odi*, fanno pensare ad un sincretismo di area giudeo-cristiana, con apporti giudaici, esseni, cristiani e gnostici: cfr. l'elenco riassuntivo di Franzmann (per la scuola francese) a p. 409.

<sup>70</sup> Cit.; il primo capitolo è precisamente dedicato al Cristianesimo di Edessa (pp. 6-48).

<sup>71</sup> *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten syrischen Christentum*, O.C.A. 197, cit.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 300 e p. 298.

noto rappresentante, Palut, d'onde Paluziani; essi erano perciò considerati null'altro che una delle tante correnti.<sup>73</sup>

Questa mancanza di una linea largamente maggioritaria è sottolineata anche dal Vööbus, allorché, affrontando il problema delle origini del monachesimo siriano per il quale egli intravede un influsso manicheo, denuncia una "allarmante mancanza di una chiara linea di demarcazione tra Manichei e Cristiani"<sup>74</sup> sicché vi erano anche Cristiani "manicheizzanti"<sup>75</sup> per i quali la spiritualità manichea non poteva che tradursi in un rifiuto delle gerarchie.<sup>76</sup> La speranza di salvezza, tutta individuale, si concentrava nella pratica ossessiva della preghiera.<sup>77</sup>

L'aspetto di essenziale estraneità tra società e religione, caratteristico delle diffuse e varie correnti delle quali stiamo trattando, ci introduce ad alcuni brevi cenni sul problema dei Messaliani, il movimento ascetico errante che ha un qualche interesse per il seguito del nostro racconto. I Messaliani rappresentavano infatti, come i Manichei, un costante punto di riferimento non soltanto per gli eresiologi bizantini, ma anche per il potere imperiale, sensibilissimo ad ogni possibile contestazione, anche indiretta. A lungo infatti, in presenza del nascente movimento Bogomilo, si fece confusione tra Bogomili e Messaliani, una confusione che può esser stata generata, più che dagli orientamenti dottrinali in sé diversi, dal comune atteggiamento sociale "extravagante", ritenuto pericoloso da una logica normativa.<sup>78</sup>

La Patlagean<sup>79</sup> ha dedicato un capitolo molto significativo al sottofondo sociale di alcune grandi correnti ereticali che percorrono il mondo bizantino, ed in esso alcune pagine sono dense di riferimenti e di osservazioni, sicché è doveroso seguirle con attenzione. Esse si riferiscono principalmente al fenomeno di rifiuto della normativa (sessuale, familiare, sociale) presente in quella società, e alle sue ragioni.

Nota la Patlagean che l'incompatibilità tra ansia di salvezza e matrimonio ha radici nel III e anche nel II secolo, ma esplode soprattutto nel IV in Siria, Armenia, Mesopotamia e altre regioni; e che al riguardo è bene affrancarsi da una tradizione eresiologica che fa confusione "libresca" tra gruppi diversi (tra i quali Messaliani, Euchiti, Enthusiasti, Enkratiti) che hanno in comune essenzialmente il comportamento sociale.<sup>80</sup> L'autrice nota con molta esattezza che, dinnanzi alla dicotomia normativa dei valori sociali, le eresie dualiste tendono a costruire una struttura inversa e simmetrica. In ciò esse rappresentano un pericolo per la società costituita: *così* costituita, vorremmo precisare.<sup>81</sup>

Il capovolgimento concerne la quotidianità nella sua dimensione "corporale", dall'alimentazione all'interesse per il sesso.<sup>82</sup> gli eretici vagabondi vivevano in promiscuità, praticavano la nudità comune; vi erano monaci che frequentavano i locali di malaffare e facevano il bagno con le donne; loro scopo, come vedremo anche oltre in altri gruppi di epoche successive in occidente, era di giungere alla negazione dell'eccitazione sessuale, tratto fondante del rifiuto del mondo. Naturalmente, tale comportamento venne interpretato sovente dall'ortodossia come vera e propria licenziosità, nell'ambito dello stereotipo più volte citato.<sup>83</sup>

In realtà, ciò che più irritava era l'apatia, ritenuta contraria a quella "natura" sulla quale si fonda ogni "naturale" ordine sociale, con le sue sacrosante istituzioni e le sue regole: la fuga dal matrimonio in direzione della castità, nega la gerarchia dei sessi,<sup>84</sup> ma soprattutto colpisce una prassi il cui risultato, se non il cui scopo, è assegnare ogni persona allo *status quo*, garantendo la conservazione dei rapporti sociali. Come se non bastasse, gli "spirituali" rifiutavano il lavoro<sup>85</sup> e sostituivano la penitenza impartita dalle autorità ecclesiastiche, con le proprie preghiere.<sup>86</sup>

Il modello eretico si fonda dunque su un ordine sociale invertito, e in questo senso è ben comprensibile il ruolo cardine della negazione del matrimonio, fondamento della stabilità sociale.<sup>87</sup>

<sup>73</sup> Ephrem, *Contra Hæres.*, cit., 22, 5. Sulle correnti giudaizzanti in Edessa, cfr. anche H.J.W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum*, V.Ch. 24, 1970, che riassume bene il quadro religioso nella sua complessità, ma anche nelle sue relazioni interiori; è un mondo dall'aspetto variegato costruito su una realtà omogenea, il cui volto esterno è un *reciso atteggiamento antiromano*. Il Drijvers passa in rassegna tutte le varie manifestazioni religiose e le sette, anche quelle meno note come il piccolo gruppo gnostico dei Quqiti ("Die Quqiten sind ohne Zweifel Gnostiker", *ivi*, p. 27) la cui complessa dottrina richiama i temi di Bardesane. Sui Quqiti, definiti a suo tempo da Harnack come prima setta cristiana di Edessa, cfr. H.J.W. Drijvers, *Quq and the Quqites*, East of Antioch, cit.

<sup>74</sup> *A History of Asceticism*, C.S.C.O. Subs. 14, cit., p. 162.

<sup>75</sup> *ivi*, p. 164.

<sup>76</sup> *ivi*, pp. 165-166.

<sup>77</sup> *ivi*, p. 124 sgg.; p. 166.

<sup>78</sup> Cfr. A. Rigo, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, O.C.P. 56, 1990, il quale esamina il problema sotto l'angolazione della tradizione eresiologica. Egli nota comunque (p. 68) "l'impressione di artificiosità di questa operazione" (*scil.*, l'identificazione dei due movimenti da parte di Eutimio Zigabeno).

<sup>79</sup> *Pauvreté économique, etc.*, cit., pp. 128-145.

<sup>80</sup> *ivi*, p. 134.

<sup>81</sup> *ivi*, p. 136.

<sup>82</sup> *ivi*, pp. 136-137.

<sup>83</sup> *ivi*, p. 137.

<sup>84</sup> *ivi*, p. 138.

<sup>85</sup> *ivi*. La Patlagean si rifà soprattutto alle testimonianze di Epifanio (*Pan.* LXXX) e di Giovanni Damasceno (M.P.G. 94, cc. 728-737) la cui lettura rivela l'accento posto dagli eresiologi sul capovolgimento della "norma". Questo è comunque un *tópos* eresiologico che non apre la via alla concreta comprensione dei fenomeni denunciati.

<sup>86</sup> Patlagean, cit. p. 139. "Messaliani" ed "Euchiti" sono termini che stanno a significare che la setta è caratterizzata da continua preghiera.

<sup>87</sup> *ivi*, p. 140.

Nell'interrogarsi circa le cause del fenomeno la Patlagean nota come la frequente e significativa coincidenza di eresia e povertà, non possa tuttavia essere ritenuta "necessaria e sufficiente"; in altri casi, lo vedremo nel primo grande moto neo-gnostico, quello dei Pauliciani armeni, il collante è fornito dall'identità nazionale; si viene con ciò a contatto con una realtà caratteristica del mondo bizantino, l'eresia come forma di resistenza locale e regionale alle istanze normalizzatrici del centro imperiale.<sup>88</sup> Avevamo già visto di villaggi marcioniti, ma ve ne sono di montanisti, senza contare le regioni che diverranno pauliciane o bogomile. Si tratta dunque di un fenomeno di resistenza all'ellenizzazione paragonabile alla resistenza alla romanizzazione, in altre parole del rifiuto di una cultura estranea e cosmopolita che giunge come razionalistica ideologia del dominio. Una resistenza comunque estesa ad ogni ideologia normativa, perché essa taglia trasversalmente la società bizantina, proponendosi anche, nel caso delle donne, come rifiuto della condizione femminile imposta. Un tema che ci ricorda l'importanza sempre avuta dal femminile nell'immaginario ereticale, una costante che troveremo ancora nel XVIII secolo.

Questo dunque lo sfondo sociale e culturale nel cui ambito va compreso, a partire dal IV secolo, il fenomeno messaliano, avvertito come un pericolo per le istituzioni. Diamo ora un rapido cenno sulla dottrina, dalla quale emergono tratti che, sebbene non propriamente "gnostici" nel senso stretto della parola, mostrano tuttavia l'influsso di una cultura tendenzialmente o anche esplicitamente dualista.<sup>89</sup>

Paragonati, per il loro ascetismo, ai Manichei, i Messaliani (= Euchiti) o Enthusiasti (per la loro convinzione di ospitare lo Spirito) sono già perseguitati come pericolosi all'inizio del V secolo; essi costituiscono un gruppo vagabondo ad alta mobilità interna ed esterna, mendicante, avverso alla cultura accademica e sacerdotale, il cui ideale è quello apostolico della Chiesa primitiva. La loro matrice culturale appare estranea ed ostile ad una teologia razionalista, fondata sulla negazione del male come realtà. Giovanni Damasceno<sup>90</sup> attesta che per essi tanto Satana quanto lo Spirito Santo possono abitare nell'uomo; che il battesimo non salva, ma soltanto la preghiera; che l'anima può sperimentare il matrimonio con lo Spirito, come la donna con l'uomo; che la natura è malvagia; che Cristo può apparire in un'immagine luminosa a colui che prega.

Il Guillaumont,<sup>91</sup> partendo dal rifiuto di riconoscere valore salvifico al battesimo impartito con l'acqua, ha indagato il concetto del "Battesimo di fuoco", cioè della discesa dello Spirito quale sola via di salvezza; un elemento importante perché, come vedremo, questo tema in sé gnostico, sostanzialmente adozionista e recepito dai Messaliani, diviene una costante delle eresie neo-gnostiche del Medioevo bizantino e occidentale. Un elemento importante anche sul piano sociologico, perché mina alla base l'autorità del sacerdote quale mediatore/detentore della via alla salvezza, grazie alla dispensazione del sacramento.

La discesa dello Spirito Santo entro l'orante avverrebbe contemporaneamente all'espulsione del demone ospitato (ciò che avviene con uno sputo o tramite catarro nasale, sotto forma di fumo o serpente) e dà al Messaliano il dono della profezia e la visione diretta di Dio. In altre parole, egli diviene parte del divino stesso, secondo l'antica aspettativa gnostica e in forme non diverse da quelle che torneranno nel Medioevo occidentale con il movimento del Libero Spirito. Siamo dunque dinanzi ad un motivo ricorrente che si trasmette per secoli e secoli insistendo sempre sullo stesso assunto: la divinità dell'uomo e la sua effettiva divinizzazione, la sua dignità individuale che si erge sopra le pretese normative di qualsivoglia istituzione.

La presenza, testimoniata dalle fonti, di forme estatiche nel corso di preghiere collettive, rende tuttavia tale "battesimo" diverso da quello delle eresie neo-gnostiche dei Bogomili e dei Catari, per le quali lo Spirito viene trasmesso tramite l'imposizione delle mani. Il battesimo dei Messaliani ricorda viceversa manifestazioni della Chiesa primitiva, tornate in essere nei movimenti Pentecostali di questo secolo.<sup>92</sup>

Quel che sembra certo è l'esistenza di un diffuso distacco dalla lezione ufficiale della Chiesa, motivato da un'ansietà di salvezza che non trova risposta nell'Istituzione, e che si radica in un vero e proprio dissenso dalla società costituita. *Quella* lezione non viene accettata perché formulata negli stessi schemi ideologici di *questa* società, negli schemi razionalisti che semplicemente ignorano la *realtà* del male, che gli "eretici" viceversa *sperimentano*, e sperano di superare in un luogo e in un tempo utopici, svincolati dalla storia. Il divino, nella sua perfezione, non può coincidere con l'umano *della storia*, e questo non per motivi di accademico dualismo, ma per la condizione di decadimento che non si può non attribuire alla storia, rispetto al suo modello. In altre parole: in *questo* mondo non si può riflettere alcun modello divino; l'unica speranza è un divino *estraneo* a questo mondo irrimediabilmente corrotto, un divino al quale *rinascere* così come in Cristo è nato nuovamente Adamo: l'Adamo prototipico dell'Eden, non quello caduto in terra a seguito del peccato. È la "nostalgia del Paradiso", che abbiamo incontrato più volte.

<sup>88</sup> *ivi*, pp. 140-141; cfr. anche p. 219, ove si fa aperto riferimento alla natura del contrasto come resistenza non soltanto religioso-culturale, ma anche etnico-economica, alle istanze centralizzatrici particolarmente vessatorie su tutti i piani.

<sup>89</sup> Cfr. la voce *Messalianer*, Th.RE., Bd. 22.

<sup>90</sup> M.P.G. 94, cc. 729-732.

<sup>91</sup> *La Baptême de feu chez les Messaliens*, Mel. etc. H.C. Puech, cit.

<sup>92</sup> *ivi*, p. 523. La contrapposizione del battesimo con lo Spirito (= con il fuoco) a quello con l'acqua, risale a *Giov.*, 1, 33; il tema venne sviluppato in senso adozionista e sta a significare, analogamente al rifiuto da parte di Mani delle pratiche elchasaite, la sostituzione di una pratica rituale con il concetto gnostico dell'illuminazione divina. Il punto è dunque costantemente lo stesso: l'affermazione della divinità dell'uomo come rapporto diretto col divino, che non richiede pratiche di mediazione.

Il Frend<sup>93</sup> ha notato che le grandi controversie cristologiche, quelle che nelle provincie orientali conducono alla nascita delle due grandi Chiese tuttora esistenti, la Nestoriana e la Monofisita, si impostano sui grandi problemi rimasti insoluti dopo la formazione dell'ortodossia nel corso della polemica antignostica. Come abbiamo già segnalato e sostenuto, e come ricorda il Frend, la fondazione dell'ortodossia come scelta antidocetista e antiadozionista (in breve: antignostica), scelta coincidente con l'inserimento della Chiesa come Istituzione entro il mondo ellenistico-romano, si fondò sulla rigorosa storicizzazione della figura di Cristo/uomo quale premessa alla "razionalità" della fede. Restava così da risolvere un nodo irrisolvibile sul piano "filosofico", la coesistenza di umano e divino in una sola persona. Ciò diede origine a infinite dispute che non riguardano la nostra ricerca, ma soprattutto lasciava aperta la possibilità di ritornare in nuovi modi alle vecchie soluzioni docetiste o adozioniste come negli schemi gnostici; cioè di collocare l'intima natura dell'uomo su un livello incomparabile con il suo decadimento nella storia.<sup>94</sup> Ciò che si scarta, in buona sostanza, è la possibilità di salvezza *nella* storia (di qui l'interesse nelle preghiere e nell'ascetismo, intesi come salvezza *dalla* storia) atteggiamento comprensibile allorché esistano ragionevoli dubbi sulla *bontà* del mondo, tanto cara a chi lo *dirige*.

Non sorprende quindi il ruolo dei monaci -e degli intellettuali- nella crisi monofisita, che offre nuovi sbocchi all'antica tradizione docetista di Marcioniti e Manichei.<sup>95</sup> qui è in gioco, dietro la disputa cristologica, un atteggiamento sociale nei confronti della datità storica.

A questo quadro sommario del Cristianesimo siriano (che abbiamo introdotto perché ad esso si lega quello armeno dal quale nasce il grande movimento neo-gnostico, armato e bellicoso, dei Pauliciani) aggiungiamo ora alcuni cenni, altrettanto sommari, sugli altri moti religiosi che investono l'Impero e la sua capitale Costantinopoli: fenomeni dei quali occorre tener conto perché sia ben chiaro che là ove la società manteneva una propria dialettica (contrariamente a quanto accadeva nell'occidente in crisi) là anche ferveva una disputa che, in una società non secolarizzata e perciò retta da un'ideologia fondata sulla religione, prendeva necessariamente gli aspetti di una disputa religiosa.

Il Gouillard,<sup>96</sup> che pure ha trattato l'argomento esclusivamente sotto il profilo delle compilazioni eresologiche, senza affrontare i rapporti tra eresia e società, non può tuttavia non sottolineare la singolare coincidenza temporale tra la compilazione della *summa* di Epifanio, il *Panarion*, terminato nel 380 circa, e le Costituzioni di Teodosio che pongono le "eresie" fuori della legalità.<sup>97</sup> Un simile sincronismo mette in evidenza, se mai ve ne fosse bisogno, la sinergia tra attività ideologica e repressione della devianza entro una cultura razionalista del dominio. È in gioco, come nota il Gouillard stesso, l'ellenizzazione e la bizantinizzazione dei popoli, delle culture, e delle classi sociali refrattarie all'ideologia razionalista stessa.

La precisa finalità pratica di una eresologia che ha per scopo identificare e circoscrivere, nonché porre in evidenza, i tratti che autorizzano il sospetto, fa sì che eresie in sé diverse finiscano con l'essere raggruppate in base a tratti comuni o presunti tali: Marcioniti, Valentiniani e Manichei sono accomunati come Docetisti; l'etichetta "Messaliani" colpisce diverse correnti mistiche; e così via.<sup>98</sup> D'altronde certi accostamenti, per acritici e infondati che siano, trovano una loro ragion d'essere sul piano pratico: così, mettere insieme i Paulianisti, che seguono la lezione adozionista di Paolo di Samosata, e i Manichei, docetisti,<sup>99</sup> coglie, a nostro avviso, quanto di eversivamente convergente (divinizzazione dell'uomo) si mostra nelle due eresie. La confusione aumenta con la lotta iconoclasta<sup>100</sup> perché sette molto diverse tra loro, alcune caratterizzate da

<sup>93</sup> *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, at the Un. Press, 1972, p. 104 sgg.

<sup>94</sup> Mentre rinviamo alla Th.RE., voci *Monophysiten* (Bd. 23) e *Nestorius/Nestorianischer Streit* (Bd. 24) per le dispute dottrinali (oltre al Frend, cit.) ricordiamo brevemente che la dottrina di Nestorio riteneva il Cristo partorito da Maria un mero uomo, che assume poi la natura divina per la discesa del *lógos*. Essa ricalca dunque l'Adozionismo di Paolo di Samosata, tanto che i suoi avversari lo citano insieme a quello (cfr. de Riedmatt, cit., p. 135 sgg.). Quanto alla dottrina monofisita, essa sosteneva che Cristo presentasse una natura unica, sintesi di umano e divino. Le implicazioni gnostiche sono qui di stampo docetista perché, se la natura è unica, la natura divina non può che prendere il sopravvento su quella umana, conducendo al Docetismo. La dottrina di Nestorio fu condannata ad Efeso nel 431; quella Monofisita a Calcedonia nel 451.

<sup>95</sup> Cfr. Frend, cit., pp. 140-142 e, più in generale, pp. 104-142. Anche la cristologia apparentemente opposta di Nestorio ha un analogo turbolento supporto in Egitto.

<sup>96</sup> J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIIème siècle*, T.M. 1, 1965.

<sup>97</sup> *ivi*, p. 300.

<sup>98</sup> *ivi*, p. 302.

<sup>99</sup> *ivi*, p. 307.

<sup>100</sup> La guerra iconoclasta percorre l'Impero bizantino nell'VIII secolo e nei primi decenni del IX, e non vi è chiarezza circa le ragioni profonde che la scatenarono e la sorressero. La Patlagean (in Fossier, cit., p. 304) sembra orientata a scorgervi il tentativo degli imperatori di svincolarsi dalla tutela ecclesiastica; in effetti i monaci furono duramente perseguitati e costretti ad abbandonare il proprio stato. Il Ducellier (cit., pp. 227-229) vi scorge tentativamente l'influenza del ceto medio rurale originario delle provincie orientali, che fornisce il nucleo dell'esercito; peraltro il Kaegi, *The Byzantine Army and Iconoclasm, Army, Society and Religion in Byzantium*, London, V.R., 1982, mostra che l'esercito fu tutt'altro che unanime in tal senso. Il Gero, che ha dedicato due ampi studi all'argomento (*Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, C.S.C.O. 346, Subs. 41, Louvain, 1973, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, C.S.C.O. 384, Subs. 52, *ivi*, 1977) non giunge ad alcuna conclusione decisiva, e si limita a constatare le opposte opinioni religiose dei protagonisti. Certamente, avversità al culto delle immagini fu espressa tanto dalle provincie orientali dell'Impero, quanto, soprattutto, dalle numerose sette giudaizzanti e dai vecchi e nuovi "gnosticismi" ad esse collegati. Così l'iconoclastia fu presente in Armenia sin dal VII secolo (cfr. P.J. Alexander, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, London, V.R., 1978) ed iconoclasti furono, sempre in Armenia, i Pauliciani e gli Athinganoi, giudaizzanti questi ultimi. Iconoclasti furono anche coloro che in qualche modo potevano considerarsi Docetisti, dai Monofisiti ai Messaliani (cfr. Th.RE., voci *Bilder* e *Messalianer*) senza considerare gli eredi del Cristianesimo primitivo, come i Montanisti (cfr. Gouillard, cit., p. 309) e tutti i rigoristi in genere; iconoclasti erano potenzialmente anche i Nestoriani, in quanto Adozionisti.

tendenze giudaizzanti e altre assimilate a movimenti antichi come il Montanismo,<sup>101</sup> sono unite da una comune avversione al culto delle immagini.

Certamente il contrasto è forte e continuamente risorgente, investendo lo stesso centro dell'Impero. Il rapporto tra eresie e moti urbani è stato analiticamente studiato dal Jarry,<sup>102</sup> il quale ha sottolineato in apertura che le possibilità di interpretazione gnostica della cristologia, sono inequivocabilmente inscritte nella struttura stessa del pensiero neoplatonico; concetto già da noi espresso sin dall'inizio di questo studio e sul quale ci troveremo a tornare in concreto più volte nel Medioevo. In particolare, a proposito dei Messaliani, il Jarry sottolinea il punto fondamentale di queste cristologie (il discorso potrebbe infatti estendersi a tutte le interpretazioni "gnostiche", delle quali costituisce l'essenza ultima, profondamente eversiva) cioè la possibilità implicita di "cristificazione"<sup>103</sup> dell'uomo eletto e perfetto ("Eletti" e "Perfetti" sono categorie di fedeli comuni nell'eresia, dai Manichei, ai Catari, agli adepti del Libero Spirito, agli Anabattisti).

Tralasciando di seguire il lunghissimo elenco di movimenti e di episodi raccolto dal Jarry, facciamo riferimento al punto centrale del suo studio, la presenza di "Manichei", o, comunque, di eretici "dualisti" a Costantinopoli, nei duri anni del regno di Giustiniano, e ai loro legami con la fazione popolare dei Verdi.<sup>104</sup> Il Jarry riprende la testimonianza di Theofane<sup>105</sup> su una disputa avvenuta tra i Verdi e il *Mandator* imperiale, alla vigilia della rivolta Nika del 532, nella quale viene in evidenza sia il "dualismo" dei Verdi, sia la centralità dell'esperienza del male. Ora, è significativo che, mentre i Verdi si pongono il problema in termini di concreta esperienza ("Volevamo ribattere a coloro che affermano che gli eventi sono amministrati da Dio: di dove [provengono] di per sé la *malasorte*?" -corsivo nostro. Lett.: *pothen aúte he distychia*;) il *Mandator*, giusta la sua ideologia razionalista, risponde in termini filosofici ("Dio non ha esperienza di *mali*". -altro corsivo nostro. Lett.: *kakón*) spostando così l'asse stesso della disputa, e meritandosi la risposta ironica ("Dio non ha esperienza di mali? e allora *chi è che mi fa ingiustizia?* Di' quale dei due: è un filosofo o un bandito?" -ancora corsivo nostro). A noi la semantica di questo colloquio, dove da un lato si pone l'accento sull'*esistenza* che mostra la concreta realtà del male come esperienza del dolore, e dall'altro -come in Plotino- si discetta su una mera astrazione (*tò kakón*) sembra di per sé assai esplicativa, più di molte discussioni teoriche fatte sul Razionalismo e sulla metafisica dell'Occidente.

Quanto alle ragioni di questa emergenza "manichea" a Costantinopoli nel 532, il Jarry avanza un'ipotesi interessante, che tale resta per motivi generali, anche a prescindere dalla sua dimostrabilità: la presenza di Manichei esplicitamente dichiarati nella rivolta sarebbe da porre in coincidenza con i drammatici eventi che vedevano protagonisti i Mazdakiti nel vicino Impero Sassanide.<sup>106</sup> Ora, non soltanto i cronisti bizantini usavano definire "Manichei" i Mazdakiti, ma, come vedremo nel capitolo successivo, le due sette avevano tratti in comune; ed è persino molto accreditata la tesi che il fondatore del Mazdakismo sia stato un Manicheo, Bundos, vissuto al tempo di Diocleziano,<sup>107</sup> le due sette avevano inoltre tratti comuni (almeno agli occhi dei cronisti) e venivano entrambe perseguitate dai poteri centrali bizantini e persiani per motivi analoghi.

Analoghe erano anche le nefandezze sessuali che venivano loro attribuite, con stereotipa ripetizione delle accuse rivolte agli Gnostici, le cui dottrine sono in rapporto sia col Manicheismo sia col Mazdakismo; sotto questo profilo è interessante una segnalazione di Michele Siro che viene riportata dal Jarry.<sup>108</sup>

Michele Siro, che ha tramandato testimonianza di innumerevoli sette,<sup>109</sup> segnala che al tempo di Giustiniano un gruppo di "Borboriti" o "Manichei" fu cacciato dalla Persia e si rifugiò in Armenia. I loro costumi "dissoluti" presentano lo stereotipo noto, quello attribuito da Epifanio ai suoi Borboriti o Barbelioti,<sup>110</sup> che è lo stesso attribuito ai Mazdakiti dai loro persecutori, lo stesso che fu attribuito ai Carpocraziani e a molti Gnostici in generale. Poiché sono gli anni della grande persecuzione dei Mazdakiti ad opera di Khosroe I, è verosimile che si tratti di un loro gruppo in fuga e in cerca di rifugio in Armenia, nel focolaio cioè dell'imminente emergenza pauliciana. Uno scambio in più, dunque, con lo "Oriente"; uno dei tanti va' e vieni di un'esperienza religiosa che non sembra rispettare artificiali confini.

Non intendiamo con ciò affermare, pur non escludendo un suo influsso, che questo episodio abbia precisi rapporti con la rinascita dello Gnosticismo, imminente in Armenia. È tuttavia importante aprire una breve digressione sugli avvenimenti della contemporanea Persia Sassanide, perché là lo Gnosticismo trovò un suo peculiare seguito nel movimento mazdakita, un fenomeno al tempo stesso religioso e sociale che, se pur si imposta sulla locale tradizione zoroastriana, deve purtuttavia la propria intima ragione a influssi gnostici e neoplatonici.

<sup>101</sup> Cfr. Gouillard, cit., pp. 309-312.

<sup>102</sup> J. Jarry, *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du IV<sup>ème</sup> au VII<sup>ème</sup> siècle*, il Cairo, I.F.A.O., 1968.

<sup>103</sup> *ivi*, p. 19.

<sup>104</sup> I Verdi e gli Azzurri rappresentano le due fazioni del Circo, veri e propri gruppi di pressione politica organizzata.

<sup>105</sup> Cfr. *Theophanis Chronographia*, rec. C. de Boor, Leipzig, Teubner, vol. I, 1883, 278b sgg. (p. 181 sgg.); Jarry, cit., p. 138 sgg.

<sup>106</sup> Jarry, cit., p. 142, e, più diffusamente, pp. 334-342. Sul Mazdakismo cfr. *infra*.

<sup>107</sup> Cfr. O. Klima, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, Ceskoslovenske Akademie, 1957, p. 156 sgg. e p. 212 sgg.; dello stesso, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, *ivi*, 1977, p. 18.

<sup>108</sup> *Chronique de Michel le Syrien*, Éd. etc. et trad. etc. par J.B. Chabot, vol. II, Paris, Leroux, 1899, p. 248 sgg.; Jarry, cit. pp. 340-341.

<sup>109</sup> Tra le quali è interessante segnalare quella dei Catacefaliti, che raggiungevano una condizione liberata e divinizzata tramite la pratica dell'appendersi per alcune ore con la testa in basso, pratica carica di simbolismo antinomico ed iniziatico, con possibile allusione al regno dei morti.

<sup>110</sup> *Pan.* XXVI.

Inizia così, con questa prima emergenza, un capitolo destinato ad un lungo seguito. Dall'eresia mazdakita e dal suo persistere ben oltre la sconfitta infertale da Khosroe I, dipende almeno in parte la particolare piega che assumerà rapidamente la Shī'a, il movimento nato sulle divergenze nella successione al Califfato. Essa infatti diverrà un movimento religioso dalle importanti implicazioni gnostiche, ed un vero e proprio fenomeno di Gnosticismo sarà rappresentato dalle sue forme estremiste, che prenderanno corpo nell'Islam sotto l'influsso delle sopravvivenze mazdakite, con le quali saranno assimilate dagli storici islamici.

Questo fenomeno non ci interesserebbe tanto, se non si desse il caso che dal suo seno, ove lo Gnosticismo raggiunse forse i vertici della formulazione teorica anche per quanto concerne le implicazioni sociali, si svilupparono due fenomeni che raggiunsero l'occidente propagandovisi in nuove onde. Alludiamo al neoplatonismo islamico e all'alchimia spirituale, i cui sviluppi "occidentali" ci terranno impegnati a lungo. Uno scambio culturale di grandi dimensioni, che vede fenomeni nati in "occidente" trasferirsi in "oriente" per tornare al luogo di partenza in forme inattese, ma con le strutture logiche di sempre. La costanza di queste nasce dall'opposizione alle costanti strutture razionaliste delle ideologie egemoni: sicché esse saranno espressione costante di marginalità, una marginalità intesa in senso molto ampio, che potrà essere sociale (da parte di alcuni ceti) o politico-geografica (da parte di popoli e regioni); assumendo nel primo caso tratti anarco-rivoluzionari (quando possibile, e comunque antinomici), nel secondo, nazionalistico-indipendentisti.

Queste sono, a nostro avviso, due accezioni dello stesso fenomeno; e poiché l'ideologia egemone non può che sprimersi in una *théoria* positiva dello stato di fatto, il pensiero della marginalità continuerà ad opporre l'*esperienza* della sua negatività.<sup>111</sup>

Anche quando questa negatività non sarà esplicitata, essa resterà pur sempre alla radice; non si può infatti formulare l'utopia della coincidenza degli opposti, come in alchimia, se non si considera insoddisfacente la datità storica, costituita precisamente da opposti, uno dei quali normativamente positivo. Nella negazione di una realtà dicotomica, o nell'ingenuo capovolgimento della normativa, c'è sempre il desiderio e lo sforzo di comprendere il mondo entro strutture di pensiero diverse, diverse da quell'ideologia del potere che sembra una condanna biblica, attorno al cui superamento si arrovella da almeno venticinque secoli il pensiero dell'occidente.

---

<sup>111</sup> Riteniamo con ciò di aver anche chiarito la nostra posizione rispetto ai problemi sollevati dal Jones, cit., sulla presunta coincidenza di eresie e nazionalismi; coincidenza possibile in determinate situazioni storiche, ma certamente non necessaria.