

GRAZIANO BIONDI  
CLAUDIO BONVECCHIO  
GAETANO LETTIERI  
GIANCARLO RINALDI

# GNOSI. NOSTALGIA DELLA LUCE

Rito simbolico italiano

Collegia Mediolanum - Capitolium

a cura di Piero Vitellaro Zuccarello



MIMESIS

## INDICE

PRESENTAZIONE	p.	7
TESTI E DOCUMENTI PER LA STORIA DELLO GNOSTICISMO <i>Prof. Giancarlo Rinaldi - Università degli Studi L'Orientale Napoli</i>	p.	9
DELLA PATOLOGIA DEL PENSIERO: NOTE SU PLOTINO E GLI GNOSTICI <i>Prof. Gaetano Lettieri - Università La Sapienza Roma</i>	p.	31
BASILIDE E IL LOGOS DI GIOVANNI <i>Prof. Graziano Biondi - Università degli Studi Urbino</i>	p.	53
GNOSI E POLITICA: RIFLESSIONI <i>Prof. Claudio Bonvecchio - Università degli Studi Varese</i>	p.	77

Le fonti eresiologiche parlano anche di gruppi Ofiti e Naasseni; questi termini derivano rispettivamente dal greco e dall'ebraico e sono da riferirsi al serpente. Costoro avrebbero esaltato il ruolo del serpente come quello di colui che largisce la conoscenza all'uomo (si ricordi il racconto biblico di Adamo ed Eva e della loro trasgressione), osteggiando così il dio giudaico geloso e meschino. L'esaltazione culturale del serpente è comune anche a tradizioni pagane che ne istituiscono un collegamento con la madre terra che dà vita e guarigione. Osservo che l'esegesi ofita del racconto genesiaco del serpente nell'Eden ricorre anche in lettori pagani dell'episodio. Hipp., *haer.* 5,7-9 ci trasmette una *Predica dei naasseni* nella quale il mito della discesa nel mondo dell'Uomo primordiale è evocato facendo tesoro anche di tradizioni e mitologemi pagani; cfr. M. G. Lancellotti, *The Naassenes. A Gnostic identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Tradition*, Münster 2000; G. Giannotto in *NDPAC*, II, 3588-3589. I sethiani ritenevano di appartenere al seme del giusto Seth dell'AT, cfr. G. Giannotto, *L'identità religiosa tra gli gnostici: i gruppi 'sethiani'*, in *ASE* 21 (2004) 47-58.

Nel sec. IV si sviluppò in Palestina (ma con un'azione missionaria in Armenia) il gruppo degli arcontici. Il loro pensiero presenta affinità con quello ofita e sethiano. Ritenevano che il cosmo fosse strutturato in sette sfere planetarie, ciascuna signoreggiata da un malvagio arconte. Al settimo v'era l'arconte Sabaoth, l'arcigno dio dei giudei. Al di sopra il Dio vero e sconosciuto per giungere al quale l'anima dell'iniziato, nel corso di un viaggio *post mortem*, avrebbe dovuto esorcizzare ognuno degli arconti pronunciando adeguate parole di passo. Quanto al mondo degli uomini, esso era dominato da Satana, il figlio degenero di Dio che, unendosi a Eva aveva generato la dolente stirpe degli uomini. Da Adamo, invece, Eva aveva avuto il suo terzo figlio, dopo Caino e Abele, cioè Seth, il giusto, il proclamatore della verità agli uomini, pertanto, l'iniziatore della stirpe eletta. Di lui Gesù stesso sarebbe stato una reincarnazione. Le loro scritture sacre sono smarrite, abbiamo solo il vago ricordo di quelle che celebravano le sinfonie celesti oppure la condizione di straniero a questo mondo propria dell'iniziato. Ne leggiamo la notizia in Epiph., *pan.* 40, cfr. I. Ramelli in *NDPAC*, I, 493-495. Sono confuse le notizie (Ire., *haer.* 1,29,1-4; Epiph., *pan.* 25,2-5; Theod., *haer.* 1,13) che abbiamo sui c.d. barbelognostici il cui nome viene fatto derivare da Barbelo, eone femminile che occupa un posto centrale in questo sistema di pensiero poiché costituisce l'elemento originario di una lunga derivazione di eoni, cioè l'origine del tutto, e anche colei che libera la componente divina che giace nello gnostico e la riconduce all'unità primigenia, cfr. L. Cerfaux in *RAC* I, 1176-1180; C. Giannotto in *NDPAC*, II, 697-698.

GAETANO LETTIERI

## DELLA PATOLOGIA DEL PENSIERO: NOTE SU PLOTINO E GLI GNOSTICI

«Lasciamo da parte quella tragedia degli orrori  
(ἡ τραγωδία τῶν φοβερῶν)»  
(PLOTINO, *Enneadi* II,9,13).

Nella *Vita di Plotino* di Porfirio ricorre una pagina drammatica e davvero decisiva per la storia della cultura occidentale: la descrizione dell'incontro conflittuale tra Plotino e i suoi "allievi" gnostici all'interno della sua scuola filosofica romana (250-270 ca.), nel quale si manifestano prossimità e irriducibilità tra speculazione filosofica greca, annuncio cristiano e loro contaminazione dualistica:

C'erano a suo tempo numerosi cristiani, nonché eretici (αἰρετικοί), che provenivano dalla filosofia antica e tra gli altri Adelfio e Aquilino, che possedevano parecchi scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia e mostravano Apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso e altri simili. E così ingannavano molti ed essi stessi erano ingannati; e insegnavano che Platone non era penetrato sino in fondo all'essenza intelligibile (εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος). Perciò Plotino ne fece parecchie confutazioni nei suoi corsi, scrivendo anche un Trattato che io ho intitolato *Contro gli gnostici*. Ma a me lasciò di esaminare il resto. Amelio scrisse contro il Trattato di Zostriano e compose ben quaranta libri. Io invece feci parecchie critiche al libro di Zoroastro e dimostrarai che era un libro recente, fabbricato dai fondatori della setta per far credere che le dottrine che si volevano far valere erano quelle dell'antico Zoroastro!

1 PORFIRIO, *Vita di Plotino*, cap. XVI. Sia per PORFIRIO, *Vita di Plotino*, che per l'*Enneadi* plotiniane utilizzo, con l'edizione del testo greco a fronte, la traduzione di G. Faggini, in PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992. Cf. in tal senso la testimonianza dello stesso PLOTINO, *Enneadi* II,9,10, ove questi discepoli infedeli vengono prima definiti «amici (φίλοι)», ma poi separati, a causa della loro ostinazione, dai «discepoli (οἱ γνώριμοι)» ai quali si rivolge.

Ritengo che questo brano di Porfirio consenta un approccio privilegiato alla questione sulla quale sono stato chiamato a riflettere: il rapporto tra filosofia e gnosticismo. Se è vero che Plotino, Porfirio, Amelio sentono la necessità di orchestrare una vera e propria campagna antignostica (addirittura Plotino vi dedica un importante trattato, poi smembrato e ridistribuito nelle *Enneadi* organizzate da Porfirio<sup>2</sup>), d'altra parte il dato storico indiscutibile è che un gruppo di gnostici si annida all'interno di quel cenacolo neoplatonico che è, senza dubbio, il vertice della vita intellettuale dell'impero romano del III secolo. Com'è possibile questa convivenza conflittuale, questa contaminante prossimità tra supremo sapere filosofico e barbara sapienza gnostica? Limitarsi a identificare determinati elementi o prestiti filosofici operanti all'interno delle varie correnti gnostiche può certo aiutare, ma forse soprattutto sviare. In realtà, il rapporto tra filosofia e gnosi, quindi la stessa precoce (avviata già all'inizio del II secolo) e complessa mediazione tra filosofia e kerygma cristiano primitivo operata dagli gnostici, sono questione storica enormemente complessa, non riducibile a singoli aspetti o elementi, eventuali prestiti (reciproci, come vedremo: il che già torna a complicare la questione del "prestito"), che pure siamo chiamati a identificare e indagare. Personalmente, sono infatti convinto che lo gnosticismo posseda una fondamentale struttura giudaico-cristiana, in particolare apocalittico-cristiana, che governa e subordina l'innegabile, profondo debito nei confronti del pensiero filosofico greco. Sicché, l'essenza profonda dello gnosticismo è, a mio parere, del tutto non platonica, non greca e, almeno dal punto di vista del tardo impero, non filosofica<sup>3</sup>. Ma, com'è noto, proprio questa è la posizione dello stesso Plotino, che si considera custode e interprete della suprema tradizione filosofica greca: «Le dottrine di quelli sono in tutto assolutamente opposte (ἐναντιώτατα) alle nostre»<sup>4</sup>. Il che non significa negare, ovviamente, la fondamentale pretesa sapienziale dello gnosticismo, che certo è entrato in connessione e in relazione con l'esoterico sapere delle scuole filosofiche greche; ma mentre questo è configurato all'interno della nozione greco-romana di *paideia* – dipendendo dal possesso di un'intelligenza naturalmente dotata, affinata con l'esercizio, lo sforzo, l'applicazione intellettuali e morali alle verità

2 Cf. V. CILENTO, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III,8, V,8, V,5, II,9*, Firenze 1971.

3 «I think, then, in general, that any kind of influence of Greek philosophy on Gnosticism was not genuine but extraneous and, for the most part superficial» (A.H. ARMSTRONG, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978. 87-124, in part. 101).

4 PLOTINO, *Enneadi* II,9,14.

(più o meno *arcaiche*) tradizionalmente trasmesse<sup>5</sup> –, l'origine e la natura dell'elezione gnostica vantano invece il possesso di una rivelazione *nuova*, esclusiva, elettiva (anche se ontologicamente ripensata come identità naturale predestinata) dell'abissale mistero del Dio personale, che si manifesta in Cristo, svuotando di senso ogni pretesa tradizionale di conoscenza e di vita. Non a caso Plotino parla, in proposito, di «inutili, sfrenate invenzioni (ἐπίνοιαί περιτταί)»<sup>6</sup>.

Nella scuola di Plotino, insomma, si incontrano uomini che pretendono di conoscere la verità assoluta, di attingere il mistero profondo delle cose culminante nell'unico principio meta ontologico, sicché l'henologia plotiniana sembra trovare una notevole corrispondenza con la teologia negativa del Propadre dei testi gnostici sethiani<sup>7</sup> e del Padre-Abisso dei testi gnostici valentiniani<sup>8</sup>. Eppure, mentre alcuni si innalzano all'intuizione dell'Uno servendosi della tradizionale ricerca filosofica greca, culminante nella divina filosofia di Platone neopitagoricamente e medioplatonicamente (si pensi a Numenio) mediata, altri (definiti non soltanto cristiani, ma anche "eretici" da Porfirio, che bene, pure se polemicamente, conosceva la realtà cristiana del suo tempo) pretendono di attingere alla rivelazione salvifica per grazia eterna di Dio, divenuta ontologica elezione di filialità divina. Sicché, l'elemento comune di una teologia negativa connessa a una teologia processuale delle ipostasi divine, strutturate attraverso la dialettica dei generi sommi di Platone (approdata allo gnosticismo a partire appunto da speculazioni medioplatoniche e neopitagoriche, ma tornata, con esse, a Plotino, anche attraverso il nuovo filtro gnostico<sup>9</sup>), potrebbe rappresentare un esempio, certo non immediatamente evidente, di pseudomorfosi: nel caso neoplatonico, l'Uno che è al di là dell'essere è l'abissale scaturigine di un non voluto, ma necessario<sup>10</sup> flusso ontologico, molteplice eppure uni-

5 Rivelativo quanto si legge in PLOTINO, *Enneadi* II,9,15.

6 PLOTINO, *Enneadi* II,9,2.

7 Per uno straordinario, raffinato esempio di teologia negativa gnostica, cf. quello dell'*Apocrifo di Giovanni*, in J. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (=NHL), Leiden-New York-Köln, 1996<sup>4</sup>, II,1,2,26-4,17.

8 Si veda, ad esempio, la *Grande notizia valentiniana*, attribuibile a Tolomeo, riportata da IRENEO, *Adversus haereses* I,1,1-8,4, in part. I,1,1.

9 Cf., in tal senso, H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Gesitmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967(2), 223-264.

10 Sarebbe di grande interesse analizzare lo straordinario trattato VI,8, ove Plotino attribuisce paradossalmente volontà e libertà all'Uno, per dichiararle comunque "tolte" nell'assoluta, impersonale, immediata perfezione della sua eterna e iperazionale necessità: «al di là della scelta (ἐπέκεινα προαιρέσεως)» (VI,8,17). Cf.

tario (mediato dalle due ipostasi del Nous e dell'Anima del mondo), chiamato a riconvertirsi al principio; nel caso gnostico, il Propadre – l'Abisso (Βυθός)<sup>11</sup> che è prima della Madre, del Figlio e dei figli divini che costituiscono il pleroma – è il Principio personale che patisce perché ama, vuole rivelarsi e donarsi, elegge, originando una realtà derivata niente affatto unitaria, ma attraversata dalla scissione (governata dalla dialettica amore-peccato, che si riflette, attraverso la caduta del principio divino, nella costituzione di nature ontologiche diverse) tra filialità/demiurgia, pleroma/kenoma, spirituale/psichico-ilico, misericordia/condanna, che trova nella dialettica giudaica di elezione/redenzione e nell'apocalittica condanna del mondo e delle sue perverse creature la sua scaturigine.

È particolarmente significativo il riferimento di Porfirio alle "barbare" apocalissi, utilizzate nella scuola plotiniana dagli infedeli scolari gnostici di Plotino (denunciate come posticce, in quanto evidentemente Porfirio vi riconosceva la presenza deformata di quella rigorosa dialettica dei generi platonici e della triade essere, vita, pensiero, decisiva negli stessi sistemi filosofici neoplatonici e non attribuibile all'"arcaica" scaturigine rivelativa del Dio gnostico). Emerge l'irriducibilità di un pensiero dell'eccedenza storico-rivelativa rispetto a un pensiero ontoteocologico, chiamato a contemplare come l'ordine/l'essere mondano si riconverta necessariamente al suo eterno, invariabile, protologico ordine divino (dialettica di forme-misure gerarchicamente articolata in dialettica di ipostasi). Si pensi a quanto scriveva lo stesso Plotino:

Essi, disprezzando il mondo demiurgico e questa terra, dicono che c'è per loro una terra nuova (καινήν γήν) nella quale essi andranno [...] Che si dovrà dire delle altre ipostasi che essi ammettono, degli "esili" (παροικίσεις), degli "antitipi" (ἀντίτυπους), dei "pentimenti" (μετανοίας)? Se per pentimento intendiamo i sentimenti provati dall'anima quando si pente e per antitipi ciò che è nell'anima quando contempla le immagini degli esseri, ma non gli esseri stessi, le loro parole sono nuove (καινολογούντων ἔστιν) e mirano a costruire una speciale dottrina. Essi inventano tutte queste cose come se non avessero mai avuto contatto con la cultura ellenica, mentre i greci parlavano chiaramente (σαφῶς) e senza superbia (ἀτόφως) [...] In generale hanno tolto alcuni spunti da Platone, ma tutte le novità che aggiungono (καινοτομοῦσιν), allo scopo di

III,2,1-3 e V,8,12, ove riaffiora la polemica antignostica nell'interpretazione della "creazione" del mondo.

11 Anche per Plotino l'Uno «è dentro nell'abisso (εἶσω ἐν βύθει)» (VI,8,18); ma mentre l'Abisso valentiniano si rivela nell'amore per il Figlio/i figli, l'Uno inabissato plotiniano non esce al di fuori di sé e ciò che da lui deriva gli è sospeso intorno, secondo un'emanazione necessaria.

creare una filosofia originale (ιδίαν), sono un ritrovato fuori della verità (ἔξω τῆς ἀληθείας εὑρηται)<sup>12</sup>.

L'apocalisse, l'elettiva rivelazione salvifica del Dio personale entusiasticamente accolta, è dichiarata del tutto irriducibile al metodo e alla sostanza della ricerca filosofica greca, quindi alla verità. Al vanto di possedere una protologica (ove la novità apocalittica diviene eccedente, originaria realtà, inaccessibile agli occhi della "comune" razionalità filosofica), eppure elettiva rivelazione (confutata da Porfirio con quello che potremmo definire un vero e proprio metodo storico-critico), all'empio «disprezzare (καταφρονεῖν)» il cosmo<sup>13</sup>, è opposto il rigore del metodo filosofico e del suo dover rendere ragione. I greci pensano la realtà invariabile e necessaria dell'eterno, gli gnostici annunciano una novità ambigua, un principio assoluto insieme ontologico e antropologico, sicché davvero quello gnostico è un pensiero patologico<sup>14</sup>. Esso, infatti, radica la passione (e la rivelazione storica che l'annuncia) – la dialettica peccato/pentimento, esilio-caduta/conversione-redenzione – nel Logos, quindi nello stesso eterno assoluto; per questo, agli occhi dell'apatia hen/ontologia plotiniana, essa non può che apparire come razionalità *nova*, eversiva, bastarda, impura, passionale-

12 PLOTINO, *Enneadi* II,9,5-6.

13 Cf. PLOTINO, *Enneadi* II,9,15-16.

14 Sull'impassibilità di un'ontologica verità e sapienza (σοφία) divina, assolutamente trascendente e pura rispetto a qualsiasi patologica contaminazione con l'umano e il suo oscuro divenire, cf. quest'importante brano antignostico: «E nemmeno [gli dèi] sono a volte saggi e a volte stolti, ma sono eternamente saggi nel loro intelletto impassibile (ἐν ἀπαθεί τῷ νῶ), immobile e puro e sanno tutte le cose e conoscono, non le cose umane, ma le divine che appartengono a loro, cioè tutto ciò che il Nous vede [...] poiché lassù la vita scorre serena e la verità è loro madre e nutrice, loro sostanza e alimento. Essi contemplano tutte le cose, non quelle cui appartiene il divenire (γένεσις), ma quelle che posseggono l'essere (οὐσία) e, tra le altre, se stessi. Lassù tutto è trasparente, nulla è tenebroso e antitipico (ἀντίτυπον), ognuno è manifesto a ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce [...] Lassù la vita è sapienza [...], che è perfetta in eterno e non viene mai meno (ἐλλείπουσα οὐδένι), così che si debba farne ricerca (ἵνα ζητήσῃς δεηθῆ) ed è la sapienza prima e non derivata: il suo stesso essere è sapienza, non un essere che diventi sapienza in un secondo tempo. Per tal motivo, nessuna sapienza le è superiore» (PLOTINO, *Enneadi* V,8,3,24-4,7 e 4,35-39). L'impassibile sapienza ontologica è appunto opposta al patologico mito gnostico di Sophia peccatrice e del suo sdoppiamento nella Sophia extrapleromatica, seconda in quanto derivata dal peccato della prima Sophia, decaduta, smarritasi, *patiens*, bisognosa di conversione e di redenzione, di formazione "escatologica" secondo la gnosi, perché possa tornare in se stessa, essere ritrovata dal Salvatore e da questi ricondotta nel pleroma.

mente contaminata<sup>15</sup>, delirante nel suo proiettare le passioni dell'anima sull'eterna, necessaria, imperturbabile<sup>16</sup> perfezione dell'assoluto.

Ma proprio tenendo presente questa corruzione gnostica della venerata verità greca, risulta evidente come il rapporto tra gnosticismo, platonismo e cristianesimo – rapporto a tre che vede il primo come luogo d'incontro, di mediazione e di scontro tra cultura filosofica pagana e nuovo universale messaggio di salvezza – non sia soltanto un rapporto di mera opposizione, ma appunto di “mortale” contaminazione, per quanto radicalmente irriducibili siano le prospettive che paradossalmente si incrociano: anzi, questa “nuova” sintesi operata dai superbi e deliranti discepoli infedeli di Plotino (definiti apertamente «cristiani» da Porfirio) si manifesta come il frutto di un laboratorio intellettuale di enorme importanza storica (come dicevamo, avviato più di un secolo prima, all'interno del cristianesimo del II secolo). Gli gnostici, infatti, sono i primi pensatori cristiani che vogliono fondare una filosofia della Rivelazione, una teologia speculativamente rigorosa, in quanto essi iniziano a ragionare sul *kerigma* cristiano in termini di essere, di ontologia, di natura, reinterpretando gli eventi storici come processi ontologici dialetticamente pensati.

Possiamo allora comprendere cosa erediti, di profondo e di strutturale, lo gnosticismo dalla filosofia, in particolare, dal (medio)platonismo. Un metodo, e questo è essenziale. Quando si eredita un metodo si acquisisce non un singolo aspetto o una molteplicità di debiti, ma qualcosa di molto più intimo e strutturale. Semplificando, potremmo dire che lo gnosticismo eredita dal platonismo 1) la filosofia come pensiero dialettico dell'essere (pure dipendente dal metaontologico Uno-Bene); 2) la dialettica come leg-

15 «Ma costoro, che pure hanno un corpo come quello degli altri uomini e hanno desideri, dolori e collera, non disprezzano il loro potere e pretendono di arrivare al contatto dell'intelligibile... [proprio] noi che siamo ostacolati da tante illusioni ad arrivare sino alla verità» (PLOTINO, *Enneadi* II,9,5). Lo gnostico pretende di conoscere l'eterno senza essersi distaccato dalle proprie contingenti passioni corporee, che finisce per proiettare sull'archetipo assoluto; l'infimo, l'uomo nella sua irrealità contingenza e passionalità, si vanta, così, del potere di toccare Dio.

16 Cf., in PLOTINO, *Enneadi* V,8,3-4, la descrizione degli dèi, implicitamente rivolta contro il destino “patologico” degli con gnostici (si pensi alla stigmatizzata dialettica tra *plerosis* e *kenosis*), intelligenze che godono imperturbabilmente del fulgore del Nous: «Ed essi non sono a volte saggi e a volte stolti, ma sono eternamente saggi nel loro Nous impassibile, immobile e puro e sanno tutte le cose e conoscono, non le cose umane, ma le divine che appartengono a loro, cioè tutto ciò che il Nous vede... Alla contemplazione di lassù non appartiene né stanchezza (*κάματος*) né sazietà (*πλήρωσις*), così che il contemplante senta il bisogno di una tregua, poiché non c'è in essa un vuoto (*κένωσις*), colmato il quale ci si senta soddisfatti».

ge di mediazione che – con una forzatura terminologica – possiamo definire “allegorica” tra i piani dell'essere, ove allegoria non è qui intesa come mero procedimento esegetico-retorico, ma come intellettuale processo anagogico dipendente da una vera e propria ontologia allegorica<sup>17</sup>. Questo metodo dell'allegorizzazione ontologizzante interpreta ogni piano dell'essere come segno, traccia, immagine che trova in un altro piano trascendente la sua origine, il suo fine, la sua verità da contemplare<sup>18</sup>, sino a culminare nell'unica, metaontologica scaturigine dell'essere. Ma se questo metodo è lo strutturale debito platonico contratto dallo gnosticismo, comunque la sua applicazione risulta del tutto originale e filosoficamente irrazionale. Gli gnostici, infatti, applicano quest'ontologia allegorico-anagogica alle vicende storiche rivelate (la vita di Cristo e della comunità primitiva): la storia diviene, così, segno dell'essere, in un'ibridazione radicale del modello filosofico, di importanza capitale per la storia della razionalità occidentale (un'analisi complessa meriterebbe l'archetipica rivoluzione giovannea – il Messia storico diviene rivelazione del Logos eterno –, o l'evoluzione del *Vangelo di Tommaso*, o la genesi dell'*Epistola agli Ebrei*). Eventi storici, e non più eterne, costanti nature o flussi ontologici, vengono infatti interpretati come segni di piani dell'essere trascendenti, sicché, nelle dottrine gnostiche culturalmente più aggiornate (in particolare in quelle sethiane o

17 Cf., ad esempio, i trattati sulla dialettica, sulla bellezza e i due sulla provvidenza di PLOTINO, *Enneadi* I,3; I,6; III,2 e III,3.

18 «Tutto è pieno di segni (*μεστὰ δὲ πάντα σημεῖων*) ed è sapiente chi da una cosa ne conosce un'altra» (PLOTINO, *Enneadi* II,3,7). «I fenomeni terrestri concorrono con quelli celesti e questi con quelli alla costituzione e all'eternità del mondo; e per analogia gli uni, per chi osserva, sono segni degli altri [...] Tutte le cose devono assomigliarsi in qualche modo tra loro. E forse questo significa il detto: “L'analogia contiene tutte le cose”» (III,3,6). «Se noi, prima di discutere sul serio, dicessimo, così per scherzo, che tutti gli esseri, non solo i ragionevoli, ma anche gli animali irragionevoli e la natura che è nelle piante e la terra che li produce aspirano alla contemplazione e tendono a questo fine e che tutti lo raggiungono, entro la possibilità della propria natura, chi in un modo, chi in un altro; e che alcuni lo raggiungono veramente, altri invece raggiungono un'immagine o un'imitazione (*μίμησιν καὶ εἰκόνα*): chi accetterebbe questo nostro paradosso? [...] Tutto dunque deriva dalla contemplazione ed è contemplazione [...] In generale, tutte le cose che producono, in quanto sono immagini <delle realtà prime>, producono forme e oggetti di contemplazione; le sostanze generate, immagini (*μιμήσεις*) delle realtà vere, rivelano come la causa produttrice non prenda come fine né la produzione, né l'azione, ma la contemplazione dell'opera compiuta. Il pensiero vuole vedere quest'opera e, prima di lui, la sensazione, il cui fine è la conoscenza, e, prima ancora, la natura la quale in sé produce un oggetto di contemplazione e una ragione (*λόγον*), ed effettua un'altra ragione» (III,8,1 e 7). Cf., infine, la fondamentale descrizione della traiettoria onto-anagogica in V,8,6-13.

barbelo gnostiche e in quelle valentiniane), sistematica risulta l'ontologizzazione degli eventi salvifici, non più forzati a essere simbolo materiale delle immutabili realtà eterne (come in Filone), ma capaci di ristrutturare e persino destrutturare l'assoluto: la storia della vita, del messaggio, della passione, morte e resurrezione di Gesù diviene la rappresentazione narrativo-figurale, allegorica di eterni e traumatici processi divini, che descrivono l'eterno movimento dell'Essere (il pleroma e ciò che, imperfettamente, deriva da esso), generato dal Padre.

Si pensi all'intimo nucleo della rivelazione e teologia cristiana, così come storicamente si assestano, almeno a partire dal III secolo: la dottrina della Trinità. Non ci sarebbe dottrina della Trinità ortodossa, quella che verrà poi fissata da Nicea a Costantinopoli, se non ci fossero già stati tentativi gnostici (a partire dalla prima metà del II secolo!) di interpretare speculativamente, filosoficamente, il rapporto tra il Padre, il suo Spirito – la Madre gnostica – e il Figlio, cioè di pensare il divino come un ontologico ed eterno ambito relazionale di persone. Se il *kerygma* nasce come annuncio giudaico “eretico (nel senso di settario)” della storica venuta del Figlio (l'uomo Gesù, storicamente generato Messia dallo Spirito del Padre), assai presto viene ripensato progressivamente come annuncio dell'eterna predestinazione del Figlio inviato, della sua nascita sovraumana, infine della sua stessa natura divina preesistente e creatrice del mondo. Gesù Cristo, il rivelatore della salvezza, il Messia carismatico che muore sulla croce, diviene, a partire dal *Vangelo di Giovanni* – che è davvero la sorgente prima della speculazione gnostica e niente affatto una sua spuria efflorescenza, come pensano Bultmann e la grande maggioranza degli storici della religione, eredi della göttinghese religionsgeschichtliche Schule –, il Figlio eterno che è Dio presso il Dio, che rivela pertanto un processo dialettico intradivino, che assai rapidamente alcuni intellettuali (gli gnostici per primi, quindi i grandi intellettuali cattolici alessandrini, Clemente e Origene) vorranno interpretare attraverso le complesse categorie dialettiche platoniche: l'Uno e il Molteplice, la Monade e la Diade, i dialettici generi sommi del *Sofista*, la triade essere, vita, pensiero, che approdano infine, proprio tramite la mediazione gnostica, all'interno della storia dell'ontologia cristiana. Infatti, in ambito cattolico, Clemente e Origene ripensano la teologia trinitaria in termini di *ousia* e di *hypostasis* proprio in confronto e insieme in polemica con i loro predecessori gnostici<sup>19</sup>. Non si può fare a meno di ricordare, in

19 Cf. G. LETTIERI, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"*, in E. Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio 2005, 177-275.

proposito, colui che considero il più grande studioso della teologia gnostica, Antonio Orbe, un gesuita che ha donato dei veri monumenti di sapienza e di intelligenza critica<sup>20</sup>, nei quali è sistematica la riflessione sulle dottrine gnostiche come tentativo pionieristico, sperimentale e storicamente decisivo – proprio per la sua influenza non soltanto “negativa” sulla prima teologia cattolica – di riflessione speculativa sulla Trinità.

Ma torniamo al trasferimento allegorico degli eventi rivelativo-salvifici all'interno dell'assoluto, ontologicamente e dialetticamente pensato. Esso procede in due direzioni: 1) Rivelandosi come Figlio amato generato dal suo Spirito, Dio si rivela come eternamente diveniente in se stesso come altro da sé; 2) alterandosi in se stesso, Dio accoglie la passione dell'uomo in se stesso. Partendo da questo secondo punto, pensiamo al nucleo fondamentale della paradossale dottrina gnostica, la nozione del peccato intradivino. Se lo gnosticismo rappresenta qualcosa di rivoluzionario all'interno della storia delle religioni e del pensiero occidentale è perché pensa, con radicalità e sistematicità, il paradosso di un peccato non espulso e confinato all'interno dell'imperfetta creazione umana, ma assunto all'interno di Dio stesso, come paradossale scaturigine di un (contingente, storico, seppure onto-mitologizzato, quindi metastoricizzato) processo di pieno dispiegamento e di autoriconoscimento dell'Assoluto. Come scrive Plotino, l'errore blasfemo degli gnostici è quello di

ammettere dei mali anche nel mondo intellegibile. Essi ammettono che gli esseri superiori non sono puri<sup>21</sup>. Essi rendono simile la natura intellegibile a quella sensibile e inferiore [...] Essi hanno preso da loro [dagli antichi filosofi] molte cose, vi hanno fatto delle aggiunte poco convenienti con lo scopo di contraddire, ammettendo <nell'intellegibile> generazioni e corruzioni (γενέσεις καὶ φθοράς) d'ogni sorta, biasimando quest'universo, considerando una colpa l'unione dell'anima con il corpo, criticando Colui che governa il nostro mondo, identificando il Demiurgo con l'anima e attribuendogli le stesse passioni (τὰ αὐτὰ πάθη) che attribuiscono alle anime particolari [...] [L'Anima del mondo non è] incatenata dalle cose legate a essa, bensì le domina (ἄρχει). Essa è impassibile (ἀπαθητός) nei loro confronti, mentre noi non siamo padroni (οὐ κύριοι) delle nostre cose<sup>22</sup>.

20 Mi limito a citare di A. ORBE, *Estudios Valentinianos I-V*, Roma 1958-1966; e *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, I-II*, Madrid 1976.

21 PLOTINO, *Enneadi* II,9,13-14.

22 PLOTINO, *Enneadi* II,9,6-7. Sull'imperturbabile, eterno derivare del cosmo dalle ipostasi divine, opposto alla nozione gnostica del cattivo demiurgo e più in generale alla contraddittoria nozione di creazione, cf. III,2,1.

Plotino condanna indignato questa contaminazione tra intellegibile e sensibile, impassibile e passionale, eternità e corruzione, signoria divina e umana infimità, indeclinabile ipostasi della "demiurgica" Anima del mondo<sup>23</sup> e deteriori passioni delle anime discese, puro e impuro, natura e colpa, essere e peccato. In tal senso, se il dualismo gnostico presenta una certa affinità con l'ontologico dualismo platonico tra corporeo e incorporeo, archetipo e immagine, anzi un debito di configurazione sistematica nei suoi confronti, d'altra parte la novità straordinaria del dualismo gnostico è appunto quella di pensare una frattura *patetica* all'interno della stessa pienezza divina<sup>24</sup> e non un semplice affievolirsi della sua diffusiva potenza di irradiazione, emanazione di un essere sempre meno originario, quindi sempre più depotenziato, sino al limite ontologico della materia (l'informe, che pure la potenza della divina forma plasma e riconverte nell'essere). Possiamo pertanto sintetizzare il centro speculativo della dottrina gnostica con la dottrina della passione di Dio: *Deus patiens*. Se Dio è il Padre di un Figlio (e per essere tale, come già Platone e tradizioni sapienziali ellenistiche avevano affermato, vi dev'essere anche una Madre<sup>25</sup>), se Dio è il Dio eterno che diviene mettendo alla luce una filialità che è comunque

- 23 Sulla definizione dello stesso Nous come Demiurgo, in quanto è il Nous che "fornisce" il complesso delle forme ordinatrici all'Anima del mondo, cf. PLOTINO, *Enneadi* V,9,3.
- 24 Cf. in tal senso il definitivo contributo di A.H. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, in in R.T. Wallis e J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, 33-54.
- 25 Mi limito a rinviare a PLATONE, *Timeo* 50b-51b, ove Padre, Madre e Figlio sono i tre principi del cosmo sensibile: il Padre rappresenta il principio formale generatore (le idee intelleggibili), la Madre il principio materiale amorfo, il Figlio «la natura che è di mezzo», quindi il cosmo stesso come ordine ideale della materia. Il ruolo del principio femminile nel platonismo non è comunque limitabile a livello cosmologico: si pensi alla diade come ideale principio femminile dell'alterità, della generazione di una materia intellegibile scaturita dalla monade e a essa da riconvertire; Plotino stesso riconosce l'azione della *τόλμα* all'interno del suo sistema filosofico, riferendosi all'audacia tutta femminile dell'alterità che procede dall'Uno, avviando la generazione del derivato: cf. *Enneadi* V,1,1-5 – in riferimento all'individualizzarsi delle anime –; VI,9,5 – in riferimento al procedere del Nous dall'Uno –; e N. BALADI, *La pensée de Plotin*, Paris 1970, 47-98; W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, tr. it. *Identità e differenza*, Milano 1989, 53-66. Sulla tolma gnostica (di significato strutturale certo diverso rispetto a quello plotiniano), cf. il riferimento polemico in PLOTINO, *Enneadi* II,9,11 e la valentiniana *Grande notizia* in Ireneo, *AdvHaer* I,2,2. Lo gnosticismo, ricollegendosi a questa tradizione platonica e neopitagorica, articolerà questa triade o trinità a livello teologico, ove l'elemento femminile (identificato con lo Spirito) rappresenterà l'elemento informe, materiale, processuale, produttivo,

un'alterità divina, non può non vivere una passione, di desiderio e d'amore prima (quelli che il Padre prova per il Figlio che genera), persino di mancanza (propria di quella componente filiale che si riconosce come altra dal Padre, posta, derivata, quindi bisognosa della fonte del suo essere) e di insufficienza. Dio patisce, pecca, cade da Dio, perché il dramma dell'alterità umana – chiamata all'essere per amare il Padre, ma proprio perché *altra*, manchevole, instabile, potenzialmente infedele – è assunto nell'Assoluto a partire dalla confessione cristologica dell'elezione, sino alla divinizzazione, dell'uomo Gesù in Dio. Cristo diviene così l'uomo-Dio che salva morendo, rivelando l'inseparabilità tra vita assoluta del Dio d'amore e peccato/caduta/morte dell'uomo assunto. Questo dinamismo teodrammatico viene riassunto miticamente nella dottrina del peccato intradivino, che sia sethiani che valentiniani personificano in Sophia, l'ultimo, femminile, instabile, produttivo, eppure decaduto e redento eone del pleroma della filialità. La passione generata da Dio in se stesso con la generazione del Figlio-Uomo (che è, in effetti, la stessa "messa alla luce" della umanità filialmente amata da Dio, tant'è che Sophia non è che la divinizzazione intrapleromatica di Eva, come il Figlio redentore è la divinizzazione intrapleromatica di Adamo) comporta pertanto l'espulsione di una "parte" di Dio da Dio stesso e la conseguente costituzione di una realtà inferiore, il mondo materiale (la prigione dell'Uomo alienato), il cosmo non del πλήρωμα ma del κένωμα, del luogo del vuoto, dello svestimento, della spoliatura, di cui il Demiurgo, figlio abortivo di Sophia, *simul* creativo e ignorante, è la personificazione. Nel mondo creato dal Demiurgo, Sophia e il suo seme eletto, spirituale, sono costretti a patire, espulsi al di fuori del pleroma della filialità, sicché quella può essere definita dal *Vangelo di Filippo*<sup>26</sup> la piccola Sophia, ovvero la Sophia morta. Questa kenotica, espulsa natura del *Deus patiens* è in realtà il segreto dell'intero pleroma divino e persino dell'Abisso, del Padre assoluto che la filialità ha voluto generare e amare, sino a umanizzarsi in Sophia e nel suo seme (consustanziali al Padre, appunto). La passione di Cristo diviene così (si pensi, ad esempio, alla *Grande notizia* valentiniana) la rivelazione dell'intimo dinamismo di Dio, del Padre che si fa Figlio amato (il pleroma) e Figlio perduto e morto (la Sophia kenotica<sup>27</sup>); così come la resurrezione del Gesù storico può essere interpretata

vo, quindi generativo e instabile, persino peccaminoso (per la sua *τόλμα*, appunto) della stessa natura pneumatica.

26 Cf. *Vangelo di Filippo*=NHL, II,3,60,10-15.

27 Cf., nella notizia relativa al sistema barbelo-gnostico (analogo all'*Apocrifo di Giovanni*) riportata da Ireneo, *AdvHaer* I,29-30, la fondamentale affermazione che il Terzo Uomo, Cristo (il Figlio redentore) è generato insieme a sua sorella

come redenzione, riunificazione nel pleroma della divina-umana Sophia, prima espulsa al di fuori del pleroma, morta e decomposta in una natura pneumatica disseminata.

Insomma, si comprende lo gnosticismo soltanto riportandolo alla sua cellula germinativa cristiana, quella della rivelazione primitiva del Dio Padre che rivela un Figlio salvifico, generato Messia dallo Spirito, che muore come uomo sulla croce. La passione storica di Gesù viene dagli gnostici teologizzata, assolutizzata, tramite una peculiare applicazione che potremmo definire *contaminante* dell'allegoria ontologica, sicché davvero mi pare opportuna la definizione dello gnosticismo come *pensiero pato-logico e thanato-logico*:

Riconoscimi dunque come la cattura del Logos, la ferita del Logos, il sangue del Logos, il trauma del Logos, l'impiccagione del Logos, il dolore (πάθος) del Logos, l'inchioldatura del Logos, la morte (θάνατος) del Logos<sup>28</sup>.

Un grande studioso francese della prima metà del secolo scorso, Sagnard, ha definito questa peculiare lettura allegorica, storico-ontologica gnostica desunta da Ireneo, come *esemplarismo inverso*<sup>29</sup>: appunto, gli gnostici leggono il dato evangelico come evento rivelativo, *exemplum* storico di un archetipo ontologico eterno, che in realtà ne è l'effetto genetico. Ne deriva un'ontoteologia in figure storiche, quindi una onto-teo-gonia, una metafisica della rivelazione, una platonizzante ontologia apocalittica (l'ibrido stigmatizzato da Plotino). Ricordo in proposito una pagina straordinaria della *Filosofia della rivelazione* di Schelling, ove egli sottolinea come un pensiero cristiano che non sia capace di leggere la passione di Cristo non soltanto come evento storico – economico-salvifico a livello esclusivamente umano e mondano –, ma anche come eterno segreto del farsi di Dio in Dio, secondo il ritmo della vita trinitaria e dell'incarnazione eterna, elude la profondità e l'abissalità della rivelazione.

Il fine della morte di Gesù viene determinato presupponendone un fondamento *obiettivo*. Ma spiegare quest'ultimo è impossibile se [...] non è prima ri-

Seconda Donna, la Sophia Prunicos decaduta e redenta (cf. I,30,2-3): evidentemente, essi rivelano figuramente i due aspetti (quello redentivo e quello kenotico) del Figlio.

28 *Atti di Giovanni* 101.

29 Cf. F.H.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947, 239-265, in part. 244-249; il fondamentale funzionamento ontopoietico gnostico era comunque già stato polemicamente identificato da IRENEO, *Adversus Haereses* I,7,2.

conosciuto alcun rapporto *reale* tra Dio e l'uomo. Se nel mondo non c'è nessun principio imparentato con Dio, appartenente alla vita stessa di Dio, attraverso quale processo nel mondo può egli essere mai offeso in modo tale da esigere una decisione così straordinaria per superare il dissidio? Una *tale* offesa si può pensare solo anzitutto se Dio stesso è una natura, una vita. Questa vita ha necessariamente in sé qualcosa di inestinguibile e di invulnerabile; in questa invulnerabilità e inviolabilità della vita divina consiste appunto la sua santità. Una ferita che può essere guarita solo in un modo così reale [con la morte del Figlio] presuppone anche una vulnerabilità altrettanto reale ed è perciò tanto meno pensabile se attraverso la trasgressione dell'uomo qualcosa muta solo in quest'ultimo, ma nulla nei Principi obiettivi dell'essere e della struttura delle cose poste da Dio (J.W.F. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, XXXI lezione).

Questa profonda affermazione di Schelling ci aiuta a comprendere in che senso il sistema gnostico appartenga intimamente alla genesi del pensiero cristiano e soltanto strumentalmente alla storia del pensiero greco. I movimenti concettuali, la dialettica categoriale platonica (si pensi in particolare ai dialoghi dialettici *Sofista* e *Parmenide*, considerati il culmine della sapienza platonica dai neoplatonici), divengono paradossalmente strumenti espressivi, *littera* filosofica di un eterno, assoluto mistero divino, che è quello della personalità relazionale di Dio, capace di alterare figuramente (cioè attraverso le figure della storia antropologica), quindi kenoticamente l'assoluto ontoteologico, con un esito logicamente incongruo, contraddittorio, distruttivo. Sicché l'annuncio dell'amore cristiano dilata Dio oltre la sua nozione di assoluto ontologico, rendendolo in se stesso "personale", storico, *patiens*. Potremmo pertanto tentare una formula: lo gnosticismo è un ibrido storico-filosofico-religioso, una platonizzante logica dell'essere di natura carismatico-escatologica, che quindi conserva incancellabile la sua traccia giudaica. Prospettiva dominante ed egemone, questa, del tutto estranea al sapere filosofico greco, non a caso ontoteocosmologico. Giudaico-cristiana è la personalizzazione, la passione, la storicizzazione di Dio, che ama, elegge, soffre, patisce, risorge, riconcilia il suo popolo perduto, distruggendo il cosmo e la natura perversi, rivelando l'intima comunione dello Spirito come ultima, escatologica identità dell'eletto (pure divenuta gnosticamente meta-ontologica, rivelativa di una natura eccedente e irriducibile a quella mondana). Ne deriva l'affermazione ambigua di un essere spirituale (la natura del Dio personale diveniente e disseminata) trascendente l'essere teocosmico, divenuto natura inferiore, demiurgico-psichico-ilica.

E allora torniamo a quella che era la definizione di Porfirio, che definiva gli gnostici come "cristiani, ma eretici", pur riconoscendoli come discepoli

bastardi. Ebbene, cosa pretendevano questi gnostici interni alla scuola di Plotino? Di andare più a fondo di Platone! Se si riflette su quest'affermazione, pure mediata dall'ironia della polemica porfiriana, essa non può che risultare insieme sconvolgente e storicamente profetica. Alcuni invasati, che si servivano di apocalissi di vantata, ma infondata antichità, pretendono di superare in profondità il fondamento "sacrale", la suprema rivelazione sapienziale del pensiero greco: Platone. Plotino stesso aveva scritto:

In generale prendono nel senso peggiore le dottrine di Platone, come se soltanto essi avessero investigato la natura intellegibile, e non Platone e gli altri uomini divini<sup>30</sup>.

Possiamo ormai capire cosa significhi la pretesa di volere andare più a fondo di Platone, di conoscere più profondamente di lui il mistero dell'essere. È riassumibile in una formula: la *persona* (quindi la *volontà*, il *desiderio*, l'*amore*, in ultima analisi l'*umanità*) di Dio (evidentemente antropomorfizzato) eccede la *natura* (heno-ontologica) di Dio e la razionalità impassibile che la contempla. Lo gnosticismo non vuole essere esoterico soltanto nei confronti della rivelazione cattolica, della rivelazione cristiana della grande chiesa, ma vuole essere esoterico anche nei confronti della suprema filosofia platonica e della grande cultura pagana. Ecco la superba pretesa gnostica: noi andiamo più a fondo, leggiamo il nascosto, conosciamo per rivelazione divina, noi soli, perché noi siamo dio che interpreta il dramma di Dio, la visione del mistero che il sapere mondano vela, nella sua pretesa di luce, di realtà oggettiva e pura, continua, impassibile, priva di fratture, regolarmente e integralmente dischiusa all'intelligenza dell'uomo. Appunto: *Dio è una persona*, che certo viene descritta tramite gli strumenti della filosofia platonica tramite categorie ontologiche (è l'Uno, di pura natura intellettuale e immateriale, che trascende la materia, il mondo, il molteplice, l'essere, etc...), ma che al tempo stesso resiste a questa stessa configurazione ontologica che lo esalta come assoluto, forza quella stessa dialettica platonica utilizzata per descriverlo come movimento relazionale spirituale. Dice qualcosa di diverso, di più profondo, questo Dio in divenire. Egli è oltre i sistemi ontoteologici di ingabbiamento della trascendenza. La sua trascendenza, proprio in quanto personale, è di *altra natura*, eccede tutto ciò che la natura umana ha sinora pensato, compresi generi supremi e categorie dialettiche platoniche, pure utilizzati massicciamente in alcuni scritti gnostici, come ad esempio *Allogene* e *Zostriano*, ritrovati a Nag

30 PLOTINO, *Enneadi*, II,9,6.

Hammadi e probabilmente corrispondenti ai testi utilizzati dagli gnostici presso la scuola di Plotino<sup>31</sup>. Soltanto una rivelazione, una *gnosi* del tutto singolare, personale, elettiva, può permettere di attingere *divinamente* il mistero della passione di Dio, sicché la novità cristiana della divinizzazione della storia è "convertita" in ontologizzazione del vangelo.

Si pensi, in tal senso, alla dottrina delle nature gnostiche: alla distinzione fra suprema natura spirituale, pneumatica (l'identità divina, esclusivo possesso degli gnostici), inferiore natura psichica (propria dei cattolici, gli uomini inferiori della grande chiesa) e infima natura ilica (unica identità ontica della stragrande maggioranza degli individui, più bestie irrazionali, che uomini veri e propri). Questa tripartizione è la restituzione delle categorie rivelative paoline (per Paolo, l'uomo naturale o psichico, dotato di corpo coico o terreno, era chiamato dalla rivelazione di grazia di Cristo a divenire uomo spirituale, graziato, "immortalizzato")<sup>32</sup> in nature, in essere. Appunto, assistiamo qui alla trasformazione di eventi economici storico-salvifici in categorie ontologiche: l'uomo spirituale, che per Paolo era l'uomo riempito dalla potenza carismatica redentrice e vivificatrice dello Spirito di Cristo (Adamo celeste), diviene un soggetto "divino" per natura, disceso/caduto platonicamente dal cielo; mentre l'uomo corruttibile, mortale, naturalmente carnale (e qui Paolo fa riferimento alla dimensione universale dell'umana creatura) diviene l'uomo dotato di natura inferiore, derivato da un dio inferiore, per natura incapace di Spirito, pure se temporaneamente ed estrinsecamente unito, in alcuni eccezionali casi, con alcune nature pneumatiche.

Oppure concentriamoci sulla valutazione gnostica del cosmo e del demiurgo (di natura psichico-ilica il primo, di natura psichica il secondo), nel suo rapporto con le dottrine di tradizione platonica, che tanto ha indignato Plotino. Non è qui possibile analizzare le complesse varianti gnostiche, che oscillano tra una denuncia della natura addirittura demoniaca del cosmo e un suo parziale riscatto, come nella tradizione valentiniana (si pensi, ad esempio, alla *Lettera a Flora* di Tolomeo). Comunque, generalmente il κόσμος gnostico non è soltanto qualcosa di ontologicamente inferiore (di natura psichica per valentiniani e sethiani), ma soprattutto qualcosa di irrimediabilmente negativo, la prigionia maligna che escatologicamente sarà annientata e da cui lo gnostico, lo spirituale, dev'essere liberato. Π κόσμος

31 Cf. J.D. TURNER, *Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature*, in R.T. Wallis e J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, 425-459.

32 Cf. PAOLO, *Prima Epistola ai Corinzi* 15,42-53. Ma cf. anche *Prima Epistola ai Tessalonesi* 5,23, con la tripartizione πνεῦμα, ψυχή, σῶμα.

gnostico rimane sostanzialmente una dimensione apocalittica, tanto meno radicale, quanto più platonizzata, seppure una platonizzazione piena del cosmo è per gli gnostici impossibile, pena la rinuncia al dualismo ontologico e rivelativo. Esso non è, come per i platonici, l'ombra materiale del bene, ma la tenebra che rivela il mistero della frattura intradivina, il luogo derivato dalla caduta di Dio fuori di Dio, l'antitipo (e non semplicemente il tipo) della trascendenza di cui scrive polemicamente Plotino<sup>33</sup>; è il negativo ontologicamente degradato ed espulso del misterioso negativo assoluto, che è il peccato intrapleromatico di Dio, l'alienarsi di Dio da Dio, la caduta che fa precipitare il figlio/la figlia, ovvero i semi/figli spirituali, assolutamente liberi, nella prigione di un difettivo ontologico ordine gerarchico. Il mondo è, insomma, deformazione della libertà divina, ordine di perversione, e non armonico riflesso della perfezione impassibile dell'archetipo<sup>34</sup>. E proprio per questo la presenza del male del mondo non è filosoficamente redimibile. Il male è scandalo, storico trauma personale, dunque abissale mistero intradivino, non limite ontologico; è peccato, non confine ultimo dell'irradiazione ontologica del Bene. In tal senso, qualsiasi

- 33 Sulla restituzione violentemente polemica, eppure assai accurata del mito gnostico di Sophia, del suo «essere caduta (νεῦσαι)», trascinando con sé una molteplicità di anime costrette a essere imprigionate in corpi, sullo sdoppiamento tra una Sophia decaduta e una Sophia non decaduta che «illumina le tenebre», proiettando «un'immagine (εἰδωλον)» nella materia, quindi sulla dipendenza del cosmo da un Demiurgo derivato dalla Madre, che non crea il mondo, ma si limita a illuminarlo una volta generato dal Demiurgo come immagine, cf. PLOTINO, *Enneadi* II,9,10-11.
- 34 Chiaramente, la prospettiva plotiniana è del tutto irriducibile al creazionismo giudaico-cristiano, relegato dagli gnostici a livello demiurgico: «La creazione non procede né da un ragionamento, né da un progetto, ma è prima di qualsiasi ragionamento e di qualsiasi progetto [...] Errano pertanto coloro che sostengono che, mentre il Nous persiste, il cosmo sia soggetto a corruzione e a rigenerazione, come se il suo fattore avesse deliberato una volta di crearlo. Essi non vogliono capire quale sia il modo di codesta creazione e non sanno che, finché il Nous risplende, tutte le altre cose non possono venir meno e che, da quando esso è anch'esse sono e furono sempre e saranno» (PLOTINO, *Enneadi* V,8,7,43 e 12 20-25). Il cosmo diviene eternamente come effetto necessario e non volontario dell'infinita sovrabbondanza dell'Uno, del suo traboccare e del suo divenire ipostasi del Nous convertitosi alla sua contemplazione: dal Nous, traboccano l'Anima e le anime, che – discendendo e risalendo alla loro ferma identità – formano l'informe della materia come immagine meravigliosa, seppure inferiore, della trascendente bellezza del Nous e del Padre che questo contempla. Al contrario, dipendendo da una decisione e da una volontà, il cosmo gnostico (come quello giudaico-cristiano) è assolutamente contingente, quindi nichilisticamente corruttibile, sicché verrà annientato quando verrà finalmente rivelata l'inconsistenza erronea, l'insufficienza psichica della creazione demiurgica.

teodicea filosofica si rivela come fallimentare: vi è scandalosa ingiustizia in Dio stesso (pure se esorcizzata, attribuendola all'ultimo eone della filialità), per questo vi è male nel mondo, vi è il male del mondo. L'ingiustizia, che accade misteriosamente e inevitabilmente nel Dio umanizzato, dev'essere espulsa e o annientata (tramite la distruzione escatologica della natura ilica) o parzialmente redenta (come nel caso della conversione escatologica del Demiurgo per i valentiniani, che comunque gli negavano la possibilità di accesso al pleroma). Lo scandalo comunque rimane, resto che la ragione umana è incapace di togliere, ma che può soltanto relativamente apprendere come accaduto in Dio, pure se espulso e annientato.

Anche contro questa prospettiva Plotino reagisce violentemente<sup>35</sup>; e se egli stesso riconosce che sarebbe facile trovare affermazioni greche e platoniche solidali con una radicale svalutazione del cosmo, comunque sottolinea come esse fossero finalizzate all'esaltazione del divino ordine intellegibile che lo governa<sup>36</sup>, sicché del tutto estranea e barbara risulta la gnostica apocalittica, nietzscheanamente nichilistica disdetta del cosmo come ordine perverso, forma peccaminosa, errore contingente prossimamente votato al nulla. Se quindi la nozione stessa di Demiurgo è un evidente prestito platonico (il *Timeo* viene esplicitamente citato nella valentiniana *Epistola a Flora*), questo prestito o elemento è riconfigurato all'interno di una struttura apocalittica dualistica (il Padre è bene, il mondo è male, dunque questo e il suo arconte devono essere escatologicamente annientati, perché esista soltanto il regno di Dio), che, pure se eventualmente mitigata (il demiurgo, figlio abortivo di Sophia pensato dai valentiniani come "fratello" e Immagine inconsapevole del Figlio, viene "relativamente" redento), comunque non può tollerare la sopravvivenza escatologica del mondo, dell'ordine armonico e intelligente della materia. Perché? Perché l'atto della creazione è inevitabilmente atto di subordinazione, imperio, fissazione di gerarchia ontoteologica, quindi atto di asservimento<sup>37</sup>, affermazione fallace di dominio, incompatibile con l'auten-

- 35 «Non sono nel giusto coloro che criticano questo mondo, a meno che non si intenda dire che esso non è il mondo superiore» (PLOTINO, *Enneadi* V,8,8).
- 36 «Se essi stessi sono stati spinti a odiare la natura corporea, perché hanno udito spesso Platone rimproverare al corpo di essere un ostacolo per l'anima e dire che ogni corpo è una cosa inferiore, essi dovrebbero privare col pensiero il cosmo <del suo corpo> e vedere che rimane: una sfera intellegibile che contiene in sé la forma del mondo» (PLOTINO, *Enneadi* II,9,17).
- 37 Per una restituzione dell'henoontologia plotiniana in termini teologico-politici di subordinazione universale al Re (l'Uno che è al di sopra del Nous), che, dopo che hanno sfilato i vari, gerarchicamente disposti cortei regali, «appare all'improvviso nella sua maestà [...] ai presenti [...] che lo venerano e si inginocchiano dinanzi a lui», cf. PLOTINO, *Enneadi* V,5,3.

tica libertà spirituale del Dio d'amore rivelato da Cristo. La libertà è solo la libertà dei figli, «il regno dei cieli è il Padre che è nel Figlio e il Figlio che è nel Padre», afferma il *Vangelo di Filippo*<sup>38</sup>. L'unico autentico regno è, allora, l'amore di coloro che sono talmente amati dal Padre da divenire spiritualmente un solo essere con lui. Ecco l'aspirazione gnostica ad attingere una dimensione di divinità, cioè di filialità, che ancora una volta radica lo gnostico all'interno dello stesso eterno divenire di Dio. Noi non siamo creature, realtà sottomesse al nostro creatore-arconte, ma siamo del tutto liberi perché siamo figli, dunque dèi in Dio Padre. E chi ci ha rivelato tutto questo? Il Figlio, Cristo: voi siete amici eletti, anzi figli, potete chiamare il Dio supremo Padre; non siete servi (cf. *Gv* 15,14-16), gnosticamente non siete creature subordinate. Come io e il Padre siamo una cosa sola, così voi stessi siete uno con me in quanto figlio con il Figlio (cf. *Gv* 17,20-26). Questa interpretazione mistico-speculativa del regno come amore reciproco in Cristo tra Dio e i suoi eletti ἀπ'ἀρχῆς (*Gv* 15,27) è dichiarata apocalitticamente irriducibile e incomprendibile al κόσμος (cf. *Gv* 15,12-27; 17,25), che dev'essere giudicato e annientato. Ancora una volta, seppure polemicamente, Plotino coglie il punto di irriducibilità:

Costoro non disdegnano di dichiarare fratelli (ἀδελφούς) gli uomini più vili (τοὺς φαυλοτάτους); ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo, con la loro bocca folle (στόματι μαινομένῳ)? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela, che dev'essere propria di coloro che sono diventati buoni e non sono più in un corpo, ma un'anima in un corpo e possono risiedervi così da essere più vicini alla dimora dell'Anima universale nel Corpo dell'universo<sup>39</sup>

La filialità, quindi la fratellanza è gratuita, anarchica, proprio perché extramondana; non conosce meriti, né gerarchie, ma soltanto l'annuncio folle e kenotico dell'umanità di Dio, che sconvolge e annienta l'ordine ontoteologico, politico, etico, rivelando l'intero universo come prigionia e gli astri come divinità ingannevoli. Per il platonismo, il cosmo è "ordine", "bellezza", "armonia" – certo soltanto mimetica rispetto alla perfetta trascendenza degli archetipi intellegibili – e Dio è il Dio dell'ordine, anzi il divino è la misura dell'ordine. Al contrario, per gli gnostici, la rivelazione di libertà/filialità del Dio di Cristo respinge qualsiasi forma di gerarchia, di (impersonale, perché non elettivo, ma meramente ontocosmologico) ordine e asservimento definito.

38 *Vangelo di Filippo*=NHL II,3,74,22-24.

39 PLOTINO, *Enneadi* II,9,18.

Essi ignorano l'ordine regolare (τάξις) delle cose, dalle prime, alle seconde, alle terze e così via sino alle ultime [...] La dottrina di costoro è ancor più temeraria poiché offende il Signore della provvidenza e la provvidenza stessa e oltraggia tutte le leggi del nostro universo, getta il ridicolo sulla virtù della temperanza, da tanto tempo onorata, per non lasciare al nostro universo nessuna cosa bella, elimina la temperanza e insieme la giustizia innata nelle nostre anime e perfettibile mediante la ragione e l'esercizio: distrugge insomma tutto ciò per cui l'uomo può diventare saggio<sup>40</sup>.

Torniamo al punto essenziale: quello che Plotino non può sopportare è la pretesa di affermare un evento patologico (la storia della persona di Dio) che ecceda l'ordine divino, che ordinatamente deduce il cosmo universale dall'Uno metaontologico. Il pensiero gnostico è un pensiero anarchico, proprio perché afferma – più profondo e nascosto dell'Uno di Platone – il mistero di un'eccedenza inaccessibile alla razionalità, inattingibile per via etica, manifestata soltanto da una rivelazione elettiva che frattura l'ordine delle cose, trascende e annienta, patologicamente e antropomorficamente, la stessa ἀρχή metaontologica, contraddice la regolare, razionale τάξις nella quale si risolve la provvidenza universale.

In questo senso sono del massimo interesse le accuse che gli gnostici rivolgono contro la Grande Chiesa, interpretata come (più o meno accettabile) mediano sistema di asservimento e di conversione di massa, operante attraverso un codice di leggi "spirituali" che ripeterpetua la prigionia della Legge veterotestamentaria, quella prospettiva giudaica (non apocalittica, non carismatico-escatologica) compatibile con la stessa ontoteocologia platonizzante (si pensi a Filone e al giudaismo alessandrino). Al contrario il messaggio di rivelazione gnostico vuole essere il messaggio che prende sul serio la rivelazione di Gesù e del suo regno. La storia della rivelazione del trinitario Dio personale (il Figlio che rivela il regno del Padre come regno dello Spirito) è l'escatologia protocristiana ontologizzata dagli gnostici in natura pneumatica eccedente (umanissima, nella sua dimensione di peccato, di alienazione, di caduta, di smarrimento, di provvisoria mancanza di coscienza e di gnosi della loro natura profonda). Questa storia è elettiva, rivelativa (apocalittica!), è oltre (il cristianesimo primitivo avrebbe detto dopo!) il naturale essere teocosmico razionalmente comprensibile, dunque oltre la materia, la sua gerarchica e armonica composizione, la sua provvidenza razionale e i suoi impersonali principi archeologici e arcontici.

Riassumendo, è questo mistero di eccedenza che Platone non è riuscito ad attingere, perché ancora pensava la realtà in termini di gerarchia, di ordi-

40 PLOTINO, *Enneadi* II,9,13 e 15.

ne, di cosmo, potremmo dire di "cose" o di oggetti<sup>41</sup>, quindi di mediazioni razionalmente (e non carismaticamente, rivelativamente) attingibili a opera dell'anima razionale, capace, con le sue sole forze, di risalire anagogicamente la gerarchia dell'essere, di ascendere alla scaturigine (relativamente) trascendente dell'ordine immanente. Chiarissime, in proposito, alcune affermazioni di Plotino, ancora tratte dal suo scritto contro gli gnostici:

Gli uomini insensati si lasciano persuadere quando odono a un tratto simili parole: "Tu sarai superiore (βελτίων) a tutti, non solo agli uomini, ma anche agli dèi". Grande è la presunzione (ἡ ἀθάδεια) degli uomini, fossero anche dapprima umili, modesti e semplici, quando odono: "Tu sei figlio di Dio (θεοῦ παῖς); gli altri, che tu ammiravi, non lo sono, nemmeno gli astri che i padri hanno onorato; tu, senza fare alcuna fatica (οὐδὲν πονήσας), sei superiore allo stesso cielo"... E se Dio provvede a voi, perché trascurerebbe la totalità del mondo nel quale voi siete? [...] Non si può, dunque, diventare buoni disprezzando il mondo, gli dèi che sono in esso e le altre cose belle<sup>42</sup>.

La libertà dello gnostico – infinitamente superba<sup>43</sup> – trascende non soltanto il mondo greco, il suo *arcaico* ordine e le sue leggi, gli astri divini che lo regolano, gli dèi e il Demiurgo, l'Anima universale, che forma e provvidentemente governa il cosmo<sup>44</sup>, ma trascende l'intera struttura ontologica plotiniana e greca (oltre che quella giudaica e cristiano-"cattolica")<sup>45</sup>. La libertà

41 Sulla predominante priorità ontologica delle idee (gli oggetti assoluti) rispetto al soggetto pensante (il nous, il soggetto divino pensante) nella filosofia di Plotino, cf. le importanti considerazioni di N. CLARKE, *The Problem of Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Platonism*, in D.J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany 1982, 109-127, in part. 111-113.

42 PLOTINO, *Enneadi* II,9,9 e 16.

43 «L'arroganza (τὸ ἀθάδεζ)» gnostica, che spinge di vantare il possesso esclusivo di una «θεία φύσις», è violentemente stigmatizzata in PLOTINO, *Enneadi* II,9,14-15. Sul disprezzo nei confronti dell'armonica bellezza sensibile, μίμημα dell'intelligibile, nei riguardi della quale gli gnostici si rivelano sprezzanti e insensibili, cf. II,9,16-17.

44 Cf. in tal senso, l'interpretazione piuttosto riduttiva dell'irriducibilità gnostica alla prospettiva plotiniana – gli gnostici, condividendo la dottrina tradizionale platonica della divinità dell'anima, negherebbero la divinità degli astri e del cosmo –, di A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, III, Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, 59-62.

45 «È necessario sforzarsi di diventare sempre migliori, ma non bisogna credere di essere soli in questa possibilità di diventarlo [...] Ma se tu vuoi disprezzarli [i molteplici dèi prodotti dal Divino] ed esalti te stesso come se tu non fossi inferiore, <sappi> anzitutto che più si è buoni, più si è benevoli verso tutti gli esseri e verso gli uomini. E poi bisogna essere equilibrati nello stimare se stessi ed elevarsi senza sfrontatezza solo quanto ci consente la nostra natura e pensare che c'è posto anche per altri presso Dio, né bisogna mettere solo noi nel suo seguito, volando a Lui

gnostica è la libertà della persona nei confronti di qualsiasi ordine prestabilito: libertà certo ontologizzata, quindi paradossalmente riplotonizzata in natura, comunque sempre apocalitticamente eccedente, spirituale, rivelata, elettiva. La libertà gnostica è infatti la libertà del dono, che, senza fatica e senza merito, rivela la novità assoluta della filialità spirituale, rispetto alla quale qualsiasi ordine ontoteologico (per quanto razionalmente e immaterialmente pensato) è vecchio, estrinseco, vano, falso, cieco e "materiale", apocalitticamente vanificato. Per il greco, al contrario, questa pretesa è follia *umana*, *troppo umana*, patologia del pensiero, nichilistica contaminazione dell'assoluto con le miserabili passioni dell'uomo, «tragedia degli orrori» divenuta delirante narrazione ontologica di Dio<sup>46</sup>: pensiero insopportabilmente bastardo del *Deus patiens*, «Cristo crocifisso, scandalo per i giudei e follia per i pagani», rivelatore di un Dio che «ha scelto le cose che non sono (τὰ μὴ ὄντα) per ridurre al nulla le cose che sono (ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ)»<sup>47</sup>.

Gaetano Lettieri  
Sapienza Università di Roma

come in sogno [...] <L'anima umana> lo può fino a quando il Nous la conduce: sorpassare il Nous significa cadere al di fuori di lui» (PLOTINO, *Enneadi* II,9,9).

46 Sul filosofico, impassibile riconoscere come gioco tutto ciò che appare tragico all'uomo inferiore ed esteriore, preda delle passioni, cf. PLOTINO, *Enneadi* III,2,15: «Come sulle scene del teatro, così dobbiamo contemplare anche <nella vita> le stragi, le morti, la conquista e il saccheggio delle città come fossero tutti cambiamenti di scena e di costume, lamenti e gemiti teatrali. Infatti, in tutti i casi della vita, non è la vera anima interiore, ma un'ombra dell'uomo esteriore quella che si lamenta e geme e sostiene tutte le sue parti su questo vario teatro che è la terra tutta. Tali sono le azioni dell'uomo che sa vivere soltanto una vita inferiore ed esteriore e non sa che le sue lacrime e i suoi affari sono un puro gioco. Soltanto con la parte saggia <della> sua anima l'uomo deve prendere sul serio le cose serie, ogni altra parte di lui è un giocattolo (παίγνιον), ma coloro che non conoscono ciò che è serio prendono sul serio i loro giochi e sono giocattoli essi stessi. Se qualcuno fa le stesse cose giocando con costoro sappia che si è imbattuto in un gioco di ragazzi e ha perduto la sua dignità». Dichiarare la teologia gnostica come patetica «tragedia degli orrori» significa, pertanto, condannarla come buffonata teatrale, ridicola commedia del tutto indegna dell'uomo razionale, tanto più del divino. Sull'uomo nobile che ricorda tutto ciò che affettivamente lo tocca ἀπαθῶς, cf. IV,3,32.

47 ΠΑΟΛΟ, *Prima Epistola ai Corinzi* 1,23 e 28.