

ORIGINE DELL'EQUAZIONE ELLENISTICA LOGOS = ANTHROPOS

Abbondano gli studi sulla concezione ellenistica del Logos, sul suo rapporto con quella cristiana espressa nel quarto Vangelo, e le indagini circa la sua provenienza. Poichè il termine ha nel mondo classico una lunga tradizione, è naturale che soprattutto nel prolungamento della linea di sviluppo del concetto da esso designato si ricercasse l'origine di quell'entità mitico-speculativa dominante in tante forme di visione religiosa nei primi secoli.

Senonchè, nei numerosi documenti della religiosità ellenistica ove ha una funzione di primo piano, l'entità Logos non corrisponde più affatto all'antico concetto stoico, non è il principio razionale, pareggiato al fuoco¹, immanente nel cosmo e nell'uomo e determinante, quale destino, la legge di ogni divenire; ma anzi nel suo essere più proprio trascende il mondo e l'umanità, e (secondo l'idea che traspare in una parte rilevante dei documenti) solo in seguito a una catastrofe originaria inerisce alla contingenza o è trasformato in essa, e in questa condizione immanente è soggetta, come vittima, alla legge cosmica e psichica del divenire cui essenzialmente è estranea: il principio demiurgico del fuoco ne è l'antagonista (cfr. Corp. Herm. I 12, il θεός πύρινος dei Naasseni, Hipp. Refut. V 7, e Plutarco *de Iside* 40). D'altro lato, il Logos si manifesta nel mondo come apportatore di rivelazione, di rigenerazione e redenzione, per attuare il superamento delle leggi della contingenza. La sua natura essenzialmente trascendente non esclude tuttavia un suo fondamentale aspetto cosmico e una sua funzione cosmogonica, ma anzi questi due momenti si inquadrano in un'unica ideologia: esso è l'ar-

¹ Solo il monismo di Simone Mago, tentativo — per altro abbandonato a metà strada — di superare il dualismo gnostico, si riavvicina intenzionalmente a questo concetto.

chetipo ideale del cosmo che scompare nell'esplicazione della contingenza, e che torna invece a manifestarsi nell'apocatastasi finale delle cose.

Per spiegare la natura trascendente del Logos rimanendo nell'ambito del pensiero classico bisogna ricorrere all'ipotesi di interferenze del pensiero platonico (nel quale però il concetto del Logos non ha alcuna parte costruttiva); e ad elementi orfici bisogna ricorrere per spiegare il dualismo cosmologico, antropologico e psicologico implicito in questa nuova concezione del Logos, il suo carattere di divinità salvatrice e trasumanatrice. Chi invece, basandosi sulla dottrina di Filone d'Alessandria — il più antico documento della speculazione ellenistica sul Logos — volesse ravvisare il modello di questa figura e della sua duplice funzione mediatrice (nella creazione e nella rivelazione) tra la trascendenza divina e il mondo, nella figura della Sofia celebrata in alcuni tardi scritti dell'A. T., in verità riuscirebbe solo a spostare il problema senza risolverlo¹. D'altronde, sarebbe psicologicamente e storicamente assurdo voler attribuire alla sintesi astratta di pensiero greco e pensiero giudaico operata da un singolo pensatore — anche se esponente di un'intiera corrente esegetica ellenizzante — la paternità di una genuina figura mitica, viva nell'esperienza religiosa di circoli vasti e vari. Un influsso così fecondo potè aver luogo solo nel contatto con un altro movimento religioso, nella cui ideologia mitica tale figura aveva un'effettiva attualità. Pare essai più plausibile scorgere nella dottrina di Filone (il quale peraltro dei molteplici e complessi aspetti del Logos ellenistico adottò solo quelli conciliabili, sia pure mediante il metodo estremamente elastico dell'esegesi allegorica, con la visione giudaica, escludendo quelli più recisamente con essa contrastanti) anzichè la vera e propria creazione dell'entità speculativa e mitica del L. sulla via astratta della fusione di vari filosofemi, solo una formulazione o una serie di formulazioni filosofiche di una nuova ideologia religiosa, con cui anch'egli venne in contatto e che indipendentemenfe da lui si diffuse nel mondo ellenistico, o che già vi si andava diffondendo e per tramite della religiosità elle-

¹ È noto infatti che anche questa figura si affaccia improvvisamente in epoca ellenistica.

nistica gli offrì una fonte della sua speculazione. Tale ideologia già preesistente egli avrebbe allora adattata d'un lato agli ordini d'idee dell'A. T., dall'altro a quelli platonici e stoici.

Il tentativo di individuare la fondamentale figura mitica che nelle forme varie ma intimamente affini della nuova visione religiosa intorno all'inizio della nostra èra veniva designata col termine filosofico Λόγος, urta contro la difficoltà particolare che questo termine (e l'antico concetto stoico da esso designato) in tutta la sua polivalenza veniva già da secoli messo in rapporto con vari personaggi della mitologia classica, ad es. con Hermes e con Pan; per conseguenza, questi personaggi vengono ora a lor volta pareggiati con la nuova entità mitica designata col termine Λόγος e ne ricevono i caratteri. Si tratta, anche nel caso del L. ellenistico, di una sovrapposizione del termine greco ad un'entità in origine estranea a tale designazione, o non è forse il termine Λόγος l'equivalente greco di un nome congenito a tale entità? Nel secondo caso la risposta può essere data solo con la soluzione del problema centrale; nel primo caso invece l'impostazione terminologica del problema sembra poterci additare una via utile: quella di vedere se tra le tante figure della mitologia sincretistica identificate col Logos non ve ne sia una che proprio in questa epoca emerga sull'orizzonte del pensiero religioso, e i cui caratteri e le cui funzioni coincidano con quelli attribuiti alla complessa entità chiamata Logos. È possibile, naturalmente, anche un terzo caso che riunisca le due alternative: che cioè la nuova figura abbia già in sè e per sè due nomi, dei quali l'uno costituisca una novità nel vocabolario mitico del mondo ellenistico, mentre l'altro si presta ad essere reso coll'antico termine filosofico. Se questo terzo caso corrisponde a un fatto, se cioè in uno dei sistemi di speculazione religiosa con cui il pensiero ellenistico di quest'epoca era venuto a contatto, esiste ed è effettivamente viva una tale entità designata con due nomi, e il cui carattere corrisponde a quello, unitario pur nella sua enorme complessità, del nuovo L. ellenistico: se, in più, questa complessità del suo carattere (per la cui spiegazione entro l'orbita del pensiero classico resta insufficiente anche la difficile ipotesi di un ricercato sincretismo di elementi filosofici, poichè taluni tratti non sono individuabili neanche separatamente su questo terreno) qui si presenta come

il risultato di una lunga evoluzione storica: allora potremo con un alto grado di probabilità ravvisare in questa figura e nell'ideologia da essa rappresentata il prototipo della nuova concezione ellenistica.

La ricerca non è difficile, poichè vi è una sola figura che proprio in questa epoca si affaccia sull'orizzonte delle nuove religioni e speculazioni ellenistiche — acquistandovi una diffusione e una importanza senza confronti — e i cui caratteri coincidono con quelli del Logos: la figura dell'Anthropos¹. Che malgrado l'apparente astrattezza del nome si tratti di una figura genuinamente mitica, è generalmente riconosciuto¹.

In primo luogo va esaminata la questione, se la sua equivalenza ideologica col Logos sia dovuta a una mera sovrapposizione speculativa, o se invece sia determinata da un legame intrinseco e congenito alla figura stessa. Prima di occuparci della provenienza di quest'entità si tratterà di vedere se tale intimo legame traspaia negli stessi documenti ellenistici della speculazione su Anthropos e Logos. E qui si nota un fatto sorprendente: mentre le identificazioni tradizionali del Logos con le altre numerose figure mitiche correnti nel pensiero religioso ellenistico, non solo hanno sapore erudito, ma si presentano come tesi, sono espressamente enunciate e giustificate con procedimenti allegorici, l'identità del Logos coll'Anthropos è, al contrario, presupposta, quasi fatto che s'intende da sè ed è comunemente risaputo, e costituisce la base implicita delle tesi enunciate. Nè tale stato di cose può

¹ Il nome dell'altra entità religioso-speculativa che, in parte negli stessi ambienti e in parte in ambienti affini, compare quale sinonimo di Λόγος: Σοφία, presenta inconvenienti analoghi a quelli inerenti al termine Λόγος; la sua complessa preistoria nella speculazione classica e la varietà di figure mitiche cui questo nome si era andato attribuendo (ad es. Atena prima e poi Iside) non permette di discernere se si tratti di un nome avventizio desunto dalla terminologia greca per una figura nuova, se l'equivalente nome ebraico di questa nuova figura nei tardi testi dell'A. T. derivi dal nome greco, o viceversa, o se infine ambedue derivino da una fonte comune. Tuttavia è notevole la frequente palese equivalenza di Sofia e Logos, in quanto ci mostra che l'identificazione del Logos con una figura femminile non presentava difficoltà nel pensiero dell'epoca.

² Solo Leisegang (*Die Gnosis*, p. 117 sg. e *passim*) vuole ancora ravvisarvi una derivazione da antichi filosofemi del naturalismo greco, senza però neppure tentare di interpretare su questa base la grande varietà di aspetti del L. ellenistico.

spiegarsi con l'ipotesi, non poco arrischiata, che in tutti i testi gnostici quest'equivalenza, la quale più o meno direttamente vi traspare, sia, con tutto il complesso ideologico ad essa inerente, derivata dall'equazione concretata nel IV Vangelo. A parte l'obiezione evidente che tale genealogia d'idee è affatto improbabile per i testi gnostici prettamente pagani, come il XIII Trattato ermetico, ove l'equazione è sottintesa allo stesso modo come ad es. nel testo cristianizzante o cristianizzato dei Naasseni; la difficoltà essenziale e intrinseca di tale spiegazione sta nel fatto che neppure nel IV Vangelo l'equazione è dimostrata, ma è ugualmente sottintesa e presupposta¹. Anzi nel presupposto di quest'equazione s'incentra l'intera posizione audacemente innovatrice del Vangelo giovanneo, che tende a conquistare definitivamente il pensiero ellenistico per la visione cristiana. Infatti l'asse di questa posizione e insieme lo stretto nesso tra il Prologo e il testo è costituito dall'equazione tra il Λόγος, figura piena di significato nella coscienza religiosa del mondo ellenistico, e l'Υἱὸς Ἀνθρώπου, entità d'un lato parimenti familiare (come uno degli aspetti fondamentali dell'Ἀνθρώπος) al pensiero di questi ambienti, e — come si può inferire dai testi ermetici e meglio ancora dalla speculazione di Filone — familiare già nella sua identità col Logos, e d'altro lato legata alla tradizione evangelica dei Sinottici, ove Υἱὸς Ἀνθρώπου è una corrente designazione di Cristo. Ma nei Sinottici questo termine, proveniente o direttamente dalla denominazione del Messia nelle visioni apocalittiche di Daniele ed Enoch o almeno dalla fonte comune di una tradizione unica e ben circoscritta, è per lo più sbiadito a mera formula e usato senza riferimento preciso a determinate concezioni o situazioni²; nel IV Vangelo non solo è ripristinata l'enorme portata ideologica inerente al significato del termine — il significato più ristretto ricompare solo in alcuni casi, e anche allora come parte integrante di un'ideologia più vasta e più complessa —; in prima linea il termine è implicitamente investito di un nuovo senso letterale, inconciliabile con la concezione di Dio

¹ Del pari è presupposta, come vedremo, nel substrato ideologico del pensiero paolino.

² Questo risulta già dal confronto dei testi paralleli; spesso un testo usa il termine ὁ ἄνθρωπος, ove l'altro ha il mero pronome personale.

nell'A. T. e neppure consonano alla qualità del Padre nei Sinottici che mitiga l'antico concetto dell'assoluta trascendenza divina — giacchè più assoluta che mai è la trascendenza del Padre nella dottrina del IV Vangelo —: il nuovo contenuto del termine Ἰὸς Ἀνθρώπου è quello inerente alla figura così denominata nel pensiero gnostico, ove il Λόγος = Ὑ.Ἀ. è effettivamente il figlio del supremo immanifesto Anthropos, sua immagine e manifestazione immanente. Infatti secondo il IV Vangelo il Figlio dell'Uomo è fedele immagine del Padre — talchè chi lo vede (nell'intuizione verace) vede il Padre (XIV 9) — e ciò mercè una unità d'essenza: Egli è nel Padre e il Padre in lui (ibid. 10-11). E non è senza intenzionalità la tendenza dell'evangelista ad accostare i sinonimi «Figlio dell'Uomo» e «Figlio di Dio», riuniti in frasi consecutive (V, 28 e 29; III, 13, 15 e 16, 17, 18; VIII, 27 e 28) o anche nella stessa frase (VI, 27), ai sinonimi «Padre» e «Dio»; essa suggerisce, anche se non formula, l'illazione che Dio Padre è l'Anthropos immanifesto (non la formula forse per una ragione analoga a quella per cui al termine paolino γνῶσις è sostituito il termine ἀλήθεια, di uso già paolino come sinonimo di γνῶσις: quest'ultimo era già corrente presso gli eretici. Infatti il più antico testo gnostico cristiano a noi noto chiama Dio Padre l'immanifesto Protanthropos).

Duplici è, secondo l'ideologia espressa nel IV Vangelo, il modo di manifestazione del Padre nel Figlio: accanto a quello già rilevato, che in senso traslato potrebbe chiamarsi ottico, domina il concetto della manifestazione verbale. Il Figlio-Verbo, tutt'uno col Padre tanto «in origine», anteriormente alla creazione cosmica (I, 2), quanto in ogni eternità all'infuori della realtà contingente (I, 18, cf. III, 13), procedendo all'inizio dal Padre come sua espressione, foggia verbalmente, cioè *esprime* il cosmo — che è dunque un *discorso*, secondo ectipo del trascendente archetipo. In un momento storico della contingenza cosmica invece il Verbo, che nella sua realtà propria la trascende (la trascende in quanto la sua luce, occultata dalle tenebre della contingenza, non è percepita dalle coscienze essenziolate di queste tenebre), vi discende nell'incarnazione umana come apportatore di rivelazione, della buona novella trasfiguratrice delle coscienze. Se si considerino queste concezioni dal punto di vista del conte-

nuto ideologico implicito nei termini, appare chiaro che in tale sua funzione soteriologica il $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma = \Upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \text{ } \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ è altra cosa ancora oltre che l'incarnazione dell'essenza verbale cosmogonica: è l'incarnazione della Buona Novella stessa, quale essenza della dottrina evangelica¹, della nuova rivelazione della realtà ipercosmica, che suscita la Luce nelle tenebre, che rende afferrabile ed efficiente la nuova, l'unica via di riunione col Padre, che attua rivelandosi l'intuizione della verità e schiude la porta dei cieli, l'accesso alla vita vera: essendo Egli stesso la Porta cui questa via conduce e la Via stessa e la Verità e la Vita. Il termine « Verbo di Dio » usato nei Vangeli stessi e prima di essi per il messaggio evangelico di redenzione, e il concetto del verbo di Dio dimorante e operante nell'uomo che intuisce la verità del Figlio, non va separato dallo stesso termine usato nel Prologo come nome di ipostasi personale². Teniamo dunque presente che nella dottrina giovannea dell'incarnazione è implicita la concezione — di per sè tutt'altro che naturale ed evidente — di una essenza verbale che in sè, nel suo proprio essere trascendente anteriore all'espressione in termini di linguaggio, è coesistente con Dio, e al fine della rivelazione redentrice si concreta in forma umana, per informare di sè ed indirizzare a sè gli animi e riacendere nel cosmo la propria Luce in esso latente, ma estranea alla realtà attuale del cosmo, che appartiene al « principe di questo mondo », mentre il regno del Figlio « non è di questo mondo ».

Anche nell'Apocalisse è documentata l'equazione $\Upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \text{ } \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon = \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; ma qui è esplicitamente formulata e affermata

¹ Cfr. l'uso del termine $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ per designare la Buona Novella Act. Ap. X 38 e l'uso analogo dell'espressione $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \text{ } \theta\epsilon\omicron\upsilon$ nel IV Vangelo (V 38, VIII 37, cf. 38: espressione della realtà del Padre) per l'essenza della dottrina evangelica, l'intuizione della verità (ossia la fede, che negli ordini d'idee di questo Vangelo non è altro che gnosi) data nel riconoscimento del Figlio.

² Cfr. le idee conduttrici di Giov. V 36 sg.: Le opere che io compio (=la buona novella che annunziò) mi testimoniano, e il Padre stesso mi ha testimoniato (Luc. IV 22; Luc. IX 35 sg.); voi non avete udito la sua voce ($\varphi\omega\nu\eta = \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma =$ Figlio) nè avete visto la sua forma ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma = \Upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \text{ } \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$; Cristo è $\varphi\omega\nu\eta$ e $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ a un tempo); giacchè il suo $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ non dimora in voi (Cristo è percepito con verace visione solo nell'esperienza interna, nella rigenerazione, nell'intima realizzazione del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, che è Vita Eterna=Fede); infatti non credete a colui che egli inviò.

(XIX, 14). La ragione ci pare ovvia. Di fronte alle apocalissi giudaiche, ove la manifestazione e la funzione del preesistente Figlio dell'Uomo è meramente escatologica, l'autore cristiano tiene ad asserire (forse per lettori meno famigliarizzati con le ideologie ellenistiche che non fossero quelli del IV Vangelo) che il Messia dell'ultimo giorno altri non è che il Figlio già manifestato all'inizio delle cose quale entità precosmica e in un certo senso cosmogonica; e a presentare con ciò l'avvenimento finale, l'avvento del regno del Figlio, come un'apocatastasi. Giacchè Egli è il primo e l'ultimo (I, 17; XXII, 13). Ora, sin dalla prima visione la figura di Cristo è disegnata con una serie di tratti che, malgrado qualche assonanza apparente con le descrizioni dell'Uomo-Messia nei testi dell'A. T., si conglobano in un quadro visionario profondamente divergente da quelle rappresentazioni; nel reciproco rapporto di questi tratti traspare distintamente il carattere macrocosmico della figura tracciata. I suoi capelli sono candidi come la neve (delle più alte cime)¹, i piedi simili al metallo rovente (nelle profondità della terra); la sua voce è quella delle molte acque (che scendono dal cielo e dalle cime); il suo volto splende quale sole: e i sette pianeti — collocati dall'astronomia dell'epoca nelle zone eteree inferiori — sono all'altezza della destra alzata nell'atto di chi regge uno scettro (così pure nelle mistiche rappresentazioni di Filone il cielo stellare è il petto dell'universo in forma umana²).

¹ L'autore pensa indubbiamente alla neve di una montagna che tocca il cielo (e in questo senso trasforma, completandola, l'immagine della « bianca lana » riferita, nella visione di Enoch, al « Capo dei Giorni »); in questi ordini d'idee è costante il rapporto del Figlio dell'Uomo con una montagna che tocca il cielo. Nella visione del « IV libro di Esdra » l'« uomo » che vola con le nubi del cielo, subito dopo vola sopra una montagna distaccata dal suolo: similmente Corp. Herm. XIII la trasfigurazione (« palingenesi ») del miste in Figlio di Dio e Logos avviene sopra una montagna, e del pari Filone interpreta l'ascensione di Mosè al Sinai come simbolo della *deificatio* dell'uomo rigenerato che diventa Figlio di Dio (testi in: Reitzenstein, *Die Vorgesch. d. christl. Taufe*, p. 108 sg., 112). Nell'Apoc. I il Figlio dell'Uomo, non ascendendo, ma immobile ha il capo nel cielo; egli infatti empie di sé l'universo cosmo.

² Cfr. Reitzenstein, loc. cit., p. 118. La congruenza delle due rappresentazioni, apparentemente disparate, dell'elevazione al cielo e dell'espansione a dimensioni macrocosmiche, che determinano il carattere dell'Uomo-Dio, risulta, ad es., dall'esperienza descritta nel trattato ermetico ove Tat, diventando nell'ascesa l'« Uomo unico », figlio di Dio e Logos, con la propria persona empie l'intero cosmo.

La concezione che il cosmico Figlio dell'Uomo, il Verbo, sia « il primo e l'ultimo », implica l'idea che nell'apocatastasi finale la realtà del cosmo debba tornare a riassumersi in Colui che ne fu l'archetipo¹; vivo, poi morto, e ora — alla fine — vivo in eterno (I, 18): la restituzione finale par che coincida con la risurrezione dell'Agnello, il quale, secondo la singolare concezione dell'Apocalisse, venne ucciso non già in un frangente determinato della storia, ma all'origine del mondo (XIII, 8); e ancora durante lo svolgersi delle scene descritte nei capp. centrali appare « come fosse ucciso ». Chi si limitasse a seguire il linguaggio simbolico dell'Apoc. senza accostarlo alla narrazione evangelica, dovrebbe concludere che il momento dell'uccisione del Figlio coincida con l'inizio del divenire cosmico, come la sua risurrezione col termine di questo divenire: il periodo intermedio, il decorso della contingenza, corrisponderebbe dunque al momento mediano: alla morte del Figlio. La stessa idea, della manifestazione del Figlio come « primo ed ultimo », « inizio e fine », è ripetutamente espressa con un'altra immagine: Egli è « l'α e l'ω », cioè « colui che è e colui che fu e che ora giunge » (I, 8, cf. XXI, 6, XXII, 13). È stato rilevato² che con questi termini l'autore dell'Apoc. intende designare Cristo³ come Ἀὐτῶν, la totalità di tutti i tempi. Altre ricerche⁴ hanno aggiunto l'osservazione che, dato il coloramento astrologico di tutto l'immaginare e del linguaggio di questo autore, la sua concezione deve essere influenzata dagli ordini d'idee in base ai quali la cosmologia ellenistica venne a designare gli στοιχεῖα del cosmo con le lettere dell'alfabeto; che dunque con la designazione di Cristo come α e ω, primo ed

¹ Secondo Filone il κόσμος, secondo figlio di Dio, è l'ectipo sensibile dell'insensibile Logos, della più perfetta immagine di Dio, e ne è anche la veste.

² Cfr. Weinreich, *Archiv f. Rel.-Wiss.* XIX 181; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 244.

³ Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, Hdb. z. N.T. 16, 1926, p. 11) sostiene che in I 8 e XI 6 l'epiteto è riferito a Dio, e solo in XXII 13 a Cristo, poichè per il visionario tutti i predicati divini sono trasferibili a Cristo. Ci sembra più plausibile che anche negli altri due passi si tratti di Cristo, del Figlio dell'Uomo che subito dopo (I 17) esprime l'affermazione analoga, del Messia che nel cap. I giunge sulle nubi ed è chiamato κύριος con termine paolino (tale fonte del termine — per altri cfr. I 5 — ci sembra più probabile che quelle addotte dal Lohmeyer), e che nel cap. XXI è giudice del mondo.

⁴ Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik u. Magie*, 2ª ed., 1925, p. 122.

ultimo, l'autore intende dire che Egli è il Tutto, dal primo all'ultimo στοιχείον, e comprende in sè tutti gli altri. Partendo da altri dati già abbiamo rilevato nell'ideologia dell'Apoc. la concezione del Cristo come totalità cosmica in forma umana; ma il gruppo di definizioni riferite alla designazione centrale « α e ω » implica ancora un'altra concezione di maggiore complessità ideologica. Va notato che già l'espressione $\delta \ \acute{\omega}\nu \ \kappa\alpha\iota \ \delta \ \eta\gamma\ \kappa\alpha\iota \ \delta \ \epsilon\pi\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (I, 8) non esprime senz'altro presenza in tutti e tre i tempi (come se l'ultimo termine fosse $\epsilon\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), ma solo in un tempo passato e nel presente della visione, nel presente della fine dei tempi. $\epsilon\pi\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ è solo una precisazione dell' $\acute{\omega}\nu$ asserito all'inizio dell'Apoc., ma riferito al compiersi degli avvenimenti finali (cf. XXI, 6), all'avvento dell'eternità. Va notato inoltre che l'espressione «il primo e l'ultimo» (in sè e per sè possibilmente derivata dai passi della profezia di Isaia, spesso addotti dall'esegesi), se d'un lato costituisce un commento all'immagine «alfabetica», d'altro lato è a sua volta completata (I, 18) dai termini «vivo¹, e fui morto, ed ecco che sono vivo per i secoli dei secoli». Essa dunque denota l'attualità manifesta («vita») del Figlio nell'eternità prima dei tempi, la cessazione di questa forma d'attualità (si tratta dell'umanità macrocosmica: a questa apparizione del Figlio I, 12-16 è legata la definizione I, 18) durante il decorso della contingenza cosmica, al cui inizio Egli fu ucciso (XIII, 8), la ricostituzione di questa primordiale presenza nella nuova eternità che s'inizia alla fine dei tempi. Tra l'«inizio» e la «fine», tra l' α e l' ω , tra l'attualità manifesta del Figlio quale personalità macrocosmica innanzi il tempo e quella dopo la fine del tempo, s'inserisce il decorso della contingenza cosmica, che s'intende evidentemente designato, nella successione temporale dei suoi momenti, con le lettere intermedie dell'alfabeto. E poichè l'alfabeto, l'insieme dei segni rappresentanti il complesso dei suoni, è chiaramente inteso come una multipla totalità temporale di cui il primo e l'ultimo suono formano il limite anteriore e posteriore, questa molteplicità della realtà cosmica temporale è concepita in opposizione all'unità cosmica nell'eternità, imperso-

¹ Per quest'uso enfatico del presente nel senso di un passato che implica eternità, cfr. Giov. VIII 58.

nata nel Figlio dell'Uomo «vivo». Il cosmo contingente è una esplicazione, per suddivisione o spartizione, dell'eterna unità-totalità dell'archetipo che trascende la contingenza, del Λόγος-Υἱὸς Ἀνθρώπου. In opposizione all'unità inconcepibile del Λόγος divino (il suo nome — cioè la sua essenza¹ — è inconoscibile fuorchè a lui stesso, ed è solo designato col termine Λόγος (XIX, 12, 13)²). Parola unica e inespresa, la contingenza appare come un'espressione in una molteplicità di suoni, che derivano dal Logos archetipo precosmico.

In tal modo i tratti sparsi, relativi al Λόγος-Υ.Ἀ., sembrano connettersi in un'unica ideologia coerente — ma su un piano di prospettiva che non coincide con quello dell'Apoc., ove come in uno specchio convesso appaiono dispersi e si fondono nella massa degli altri motivi —: secondo quest'ideologia l'Uomo-Verbo macrocosmico, preesistente archetipo del mondo, è la vittima immolata all'origine, da cui per disintegrazione si dedusse la contingenza del reale, e che al termine di questa contingenza risuscita ed è reintegrata nell'eterno regno della sua pristina universalità.

Ideologia estranea agli ordini d'idee cristiani. Ed è certo difficile presumere che essa fosse consapevolmente usata dall'autore cristiano dell'Apoc. Essa è piuttosto implicita o latente nel contenuto simbolico dei motivi visionari con cui egli opera. Ora questi motivi, e l'ideologia di cui fanno parte, sono presenti nei più diversi documenti del pensiero ellenistico, spesso totalmente estranei al cristianesimo. Plutarco li adatta al mito di Osiride, interpretando, nella sua esposizione delle dottrine relative ai misteri isiaci, la spartizione del corpo del dio — che nella sua integrità soprassensibile è l'Universo trascendente e immanifesto (*de Iside*, c. IX) — come uno sbranamento del sacro Logos; la dea iniziatrice — che è l'intuizione e la Gnosi stessa (c. II) e la «vera Voce» (c. LIVIII) — ha la potenza di rigenerarlo (c. LIX); essa lo ricompone nella

¹ Cfr. l'uso di ὄνομα nel senso di esponente della persona, XIII 8 e *passim*, alquanto analogo al valore del termine nei testi ellenistici di magia. V. anche gli esempi addotti dal Reitzenstein, *Poimandres* p. 17 n. 6 per tale valore del termine.

² Così Cristo è designato secondo la sua natura intrinseca; nel suo rapporto con i fedeli, quale Messia, è designato col termine « il Verace », mentre nella sua posizione di fronte al mondo è designato col titolo « Re dei re » (*ib.* II, 16).

sua integrità e lo trasmette ai misti producendo nell'anima loro la gnosi dell'Essere primo, sovrano e intelligibile, che è tutt'uno con lei (c. II). Per tal modo il miste è informato del Logos, e solo questa nuova essenza gli permane dopo la morte che lo riunisce al dio (c. III, LXXVIII). Anche secondo la relazione di Apuleio sui misteri ellenistici di Iside, il miste, che muore alla vita individuata e rinasce penetrando attraverso tutti gli elementi del cosmo, a iniziazione compiuta è l'*immagine* del dio. Secondo la dottrina del XIII trattato del Corpus Hemicum le dieci qualità divine, subentrando alle dodici caratteristiche della vita individuata e contingente, si compongono nell'intimo del miste alla unità del Logos, talchè l'uomo, amplificato nel proprio essere a totalità cosmica, « rinasce » quale Uomo-Figlio di Dio.

Nell'ideologia di questi documenti la reintegrazione del Logos, la nascita o rinascita dell'Uomo universale figlio di Dio è un avvenimento psichico, ha luogo nella mistica trasfigurazione della coscienza. Ma già nel Prologo del IV Vangelo traspare una concezione simile della rinascita spirituale di coloro che ricevettero il Verbo: a coloro che Lo ricevettero Egli diede la facoltà di diventare figli di Dio, nati da Dio. E quando il Verbo incarnato prese dimora in essi, intuirono la gloria dell'Unigenito (cf. I, 12-14).

Quella singolare concezione che s'intravede nel substrato ideologico del simbolismo dell'Apoc. — il Verbo quale persona cosmica è la totalità ineffabile di tutti i suoni, di fronte a cui il mondo contingente è la loro molteplicità differenziata — nel pensiero gnostico cristiano riaffiora in forma più esplicita. Su di essa il Valentiniano Marco impernia la sua originale cosmogonia¹. Quando il Padre inconcepibile e trascendente volle che divenisse effabile il suo essere ineffabile e che l'insensibile assumesse forma, pronunciò il *verbo* uguale a sè, che gli si pose allato e ne manifestò l'essere e rivelò la *forma* del non sensibile. In un secondo momento avviene — evidentemente per tramite del Logos — l'« elocuzione », ossia l'esplicazione, del « nome », ancora involuto nella sua unità (cioè del Logos stesso, che inizialmente è ancora in unità inscindibile « nome » e « forma », espressione — in un unico suono — e immagine). L'esplicazione è fatta in quattro

¹ Cfr. Ippolito *Refut.* VI, 42 sg.: ed. Dunker p. 302, 22 sgg.

parole (= l'originale tetrade di eoni) di trenta suoni (στοιχεῖα = « lettere » o « elementi ») complessivi, ciascuno dei quali si individua in una infinità di suoni. Così avviene la differenziazione dell'universo. L'apocatastasi, la reintegrazione invece avverrà quando tutto tornerà a fondersi nell'unico segno e risuonerà nell'unica espressione¹. E sono questi suoni (fusi nell'unico indifferenziato Verbo) che raffigurano il non-sostanziale e non-generato eone (costituiscono l'immagine del Padre nel Verbo, v. sopra).

Poco oltre (44, p. 308 sg.) la dottrina si traduce nella concretezza della visione. La Tetrade iniziatrice rivela al profeta visionario la personalità della trascendente Aletheia, discesa, per manifestarglisi, dalle sfere superne: personalità cosmica femminile (poichè, come preliminarmente è stato asserito, il mondo non potrebbe sopportarne l'aspetto maschile²) composta dalle lettere dell'alfabeto (qui dunque collegate in unità organica), essa è « la figura dell' (unico e universale) στοιχεῖον » « chiamato Ἄνθρωπος », fonte di ogni λόγος (quale unico Λόγος universale e trascendente), origine di ogni suono, espressione dell'ineffabile universo. Nella « visione » di Valentino (del cui sistema poche notizie ci sono conservate) l'analogia funzione di entità rivelatrice della realtà superna è riservata al Logos (Ippol. VI, p. 302, 12-17). Nel sistema attribuito a Valentino (Epifan. *Panar.* 31, 5) Aletheia è l'aspetto femminile (σύζυγος) dell'Ἄνθρωπος, chiamato anche Πατήρ quale prima emanazione e immagine perfetta dell'ineffabile Βουθός, identico dunque al Λόγος primordiale di Marco. Nelle complicate serie di eoni elaborate dai Valentiniani (specialmente nel sistema di Tolomeo, di cui Ireneo fece la relazione più completa) l'Anthropos è, almeno in apparenza, collocato solo in terzo o quarto luogo e distinto dal Logos il quale occupa rispettivamente il quarto o terzo posto: il secondo è attribuito al Pater (in Tolomeo: = Nous), appaiato con l'Aletheia. Ma dal seguito del mito risulta che tale distinzione non è reale, poichè tutti gli eoni divennero internamente ed esternamente identici tra loro, tutti

¹ Già ora l'unità-totalità di tutti i « nomi » può essere intravvista nel « nome » della Chiesa (VI 43, p. 306 54 sgg.). Cfr. sotto, p. 185 e n. 1.

² Cfr. anche Epifanio XXXIV, 4.

sono Nous, Logos, Anthropos, Christos; tutti infatti confluiscono nel Christos, il quale perciò è anche chiamato Universo¹.

(Un fatto analogo, di apparente distinzione ed effettiva identità, si osserva nella narrazione del *Poimandres*, ove dal supremo Padre (Nous) emanano successivamente Logos, Nous demiurgos e Anthropos; ma il testo stesso d'altro lato rileva la fusione e unità dei primi due, e parla dell'Anthropos come di un figlio unico del Padre. Anche qui la distinzione è formale, l'unità è intrinseca).

Affine è la dottrina dell'arabo Monoimo (Ipp. VIII, 12-15): egli «dice che l'Uomo è l'Universo non generato, immortale, eterno» e quale suo necessario aspetto complementare pone il Figlio dell'Uomo, ambedue rappresentati dall'«unico iota» (suono, lettera e numero) che in sè contiene allo stato di monade ogni molteplicità possibile e nella sua quiete rauna quanto nella manifestazione si esplica in contrasti. «Indiviso egli è l'Uno dai molti volti, dagli innumerevoli occhi e dagli innumerevoli nomi, l'unico apice dello iota». E nulla di quanto è contingente è sorto dal siffatto Figlio dell'Uomo: non da lui intiero cioè, ma da parte di lui. E chi voglia intuire la verità su Dio e la creazione, guardi nel proprio intimo e vi scorgerà il principio cui ogni esperienza e funzione viene riferita e che senza volere subisce tutti gli affetti. La dottrina escatologica di Monoimo non è narrata, ma dall'ultima citazione (15) s'intravede facilmente in che senso essa fosse orientata: distacco da tutti gli affetti che producono molteplicità nella psiche, ritorno nell'intimo all'unità universale del Figlio dell'Uomo, ritorno, nel mondo, di tutte le forme, substrati degli elementi, all'unità dello iota onde derivano (14).

Analoga è la situazione ideologica nella dottrina dei Naasseni (su cui ampiamente riferisce Ippolito, V, 6-12); la formulazione di questa dottrina, già di per sè alquanto complessa, è ancora complicata dal fatto che l'autore della fonte, con un procedimento consueto negli ambienti gnostici, si sforza di rintracciare la pro-

¹ Con questa dottrina di Tolomeo, riferita da S. Ireneo, cfr. anche l'affermazione di Marco (Ippol. VI 51, p. 330, 60 sgg.) che l'Anthropos disceso in Gesù è allo stesso tempo Anthropos, Logos, Pater, Arrhetos, Sige, Aletheia, Ekklesia e Zoe.

pria dottrina d'un lato in tutte le dottrine misteriosofiche allora in auge, dall'altro nella dottrina cristiana: talchè alcuni elementi fondamentali di quella sono presentati indirettamente, come arbitraria interpretazione di motivi misteriosofici o cristiani. Per questa ragione il tentativo fatto dal Reitzenstein¹ — e seguito dal Kraeling nel suo recente studio sull'argomento² — di eliminare come posteriori interpolazioni tutti i passi relativi al pensiero cristiano, ci sembra erroneo, giacchè priva il testo di alcuni elementi indispensabili nell'economia ideologica dell'insieme. In alcuni casi può trattarsi di glosse interpolate, ma non in tutti. Il tipo di dottrina diverge da quelle prima esaminate in ciò che la catastrofe primordiale è, almeno in apparenza, ridotta al piano antropologico. In realtà essa si estende anche al piano cosmologico.

Come origine di ogni cosa i Naasseni celebrano l'Uomo, e il Figlio dell'Uomo che è tutt'uno con lui. E nell'unità dell'Uomo, che è androgine, distinguono una triplice natura: spirituale, animale («psichica») e materiale (V, 6. p. 132, 58-67). Questa classifica rispecchia la suddivisione del cosmo in tre sfere sovrapposte, la quale è menzionata subito dopo (75 sg.); è chiaro quindi che anche dai Naasseni l'Uomo originario è concepito in dimensioni cosmiche. Parrebbe dunque logico supporre che la realtà del cosmo sia fatta derivare dall'Uomo, e in un certo senso tale ideologia traspare infatti più oltre. Nel testo immediatamente successivo invece (V, 7, p. 136, 109-119), dopo una rassegna delle dottrine sull'origine del genere umano professate dalle varie genti, sentiamo parlare di una forma umana che «molte potenze» plasmarono e cui dettero l'anima a fine di soggiogare il grande Uomo superno e far soffrire la foggia (il figlio) del grande Uomo. Vi sono dunque nel cosmo delle potenze demiurgiche nemiche all'Uomo. Infatti il testo procede al quesito che cosa sia l'anima e donde provenga, perchè la sua presenza nell'uomo possa avere tale effetto: se cioè essa provenga dal Preesistente, dall'Autogeno (dal Figlio), o dal Caos effuso (120-133). («Effuso» da chi? A quanto pare dall'Uomo primordiale, giacchè di altra origine non è fatta parola. L'inno dei Naasseni, riportato alla

¹ *Poimandres*, 1904, e, con alcune restrizioni, in *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, I, IV, p. 105 sg. e App. II p. 161 sgg.

² *Anthropos and Son of Man*, 1927, cf. p. 39 sg. 49 sgg.

fine del cap., confermerebbe tale interpretazione). La risposta è indiretta: i misteri degli « Assiri » (col mito di Attis) attestano che l'anima è tripartita nella sua unità (133-134). E l'anima è causa efficiente di tutto quanto diviene (135-136). Essa si presenta dunque come immagine esatta dell'Anthropos. — Tutto è animato, e i tre regni della natura cosmica in ugual modo desiderano l'anima (36-43). — E mentre d'un lato ogni realtà cosmica è determinata e informata dall'anima, d'altro lato appare che questa realtà è per l'anima un luogo di tormento e di prigionia. (La prigionia o l'« assopimento » di ψυχῆ-Ἀνθρώπου è il suo asservimento agli affetti e alle passioni (cfr. V, 10, p. 174, 41-47), come insegna anche Monoïmo). Ma in che cosa consiste il divario tra l'anima nella condizione che le è congenita e l'anima nella realtà contingente? Evidentemente in un fatto solo: indivisa nella sua esistenza originaria una e trina — ove, come ancora meglio vedremo, è identica al Figlio, ove è androgine ed è addirittura chiamata Uomo (cf. 146-54) —, essa nella contingenza è suddivisa nelle tre zone del cosmo e in ciascuna è spartita nella molteplicità degli esseri. In questo stato essa è, quale Isis, rivestita delle sette sfere planetari del cosmo (cf. *Poimandres* 9, 12), è la γένεσις « trasformata », la κτίσις de-formata da quello che era — dall'Ineffigiato e Inconcepibile e Non-formato (212-17). La spartizione è dunque una trasformazione, e in forza di tale trasformazione esiste la contingenza, il divenire. E come avviene la salvazione, la nuova trasfigurazione dell'anima nella sua pristina essenza: che sarà necessariamente una reintegrazione nell'unità? Vengono addotte, subito dopo, interpretazioni misteriosofiche delle figure di Osiris e Hermes, per lumeggiare la concezione del Logos identificato con Cristo. Il Logos, che è demiurgo di tutte le cose passate presenti e future, che è la causa sostanziale ed efficiente delle anime (l'Anima una dalla quale deriva la loro molteplicità), è anche la loro guida nell'ascesa alla salvazione, alla reintegrazione nell'Archanthropos onde sono decadute nella forma di fango (nel corpo) per servire al demiurgo di questa creazione, al dio igneo Ialdabaoth, padre del mondo specificato (=molteplice). Il Λόγος-Χριστός, che risveglia le anime dal loro assopimento terreno e le illumina, non è altri che il Figlio dell'Uomo, la cui entità, in sé priva di specificazioni, è specificata in tutto quanto è generato

(ὁ ἐν πᾶσι τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου¹). Egli é l' « uomo interiore » rinchiuso nel castello della forma umana, in esso decaduto, divelto dall' Arch-anthropos (248-305). Egli è insito in ogni individuo umano — cioè: in ogni uomo, nell' illuminazione della gnosi, avviene la trasformazione della parte nel tutto, la reintegrazione dell' Uomo. È chiaro da tutto ciò che il Logos salvatore non è altro che l' anima stessa, ma in un altro aspetto: quale sua potenza di totalità, quale potenza dell' ascesa e dell' illuminazione². Di fronte all' individuazione delle anime assopite egli appare già con carattere totalitario, in forma di nuova unità universale. Ora diventa chiara anche la frase che ricorre nelle prime pagine del trattato: « tutte le cose, dicono (i Naasseni), quelle spirituali e quelle animali e quelle materiali, si riunirono e si conglobarono uniformemente in un Uomo, in Gesù figlio di Maria ». (V, 6, 71-73). Cristo è l' unità universale ricostituita, e in forza di ciò è salvatore delle anime, loro guida alla reintegrazione nell' Anthropos universale — in quanto, illuminandole, le immedesima con sè. L' iniziale discesa dell' Anthropos nella generazione, la determinazione del Logos ossia la sua dispersione nella molteplicità, rappresentata dalla discesa dell' anima nel corpo, è una morte: perciò egli è chiamato il « morto » (V, 8, p. 158, 60); la sua resurrezione avviene nella rigenerazione intima degli uomini spirituali, nella gnosi: allora egli è reintegrato nella sua realtà divina (ἐκ μεταβολῆς λέγουσι θεόν, *ibid.* 69).

¹ Il Logos specificato è il Verbo « espresso » nel molteplice discorso del cosmo, a differenza dall' inespresso trascendente Logos.

² Cf. V 7, p. 148, 96 sgg., in un unico periodo: « L' uomo interno caduto quaggiù dal superno primigenio Uomo Adamante nella foggia carnale dell' oblio; e costui, cioè il Logos, le anime seguono... ed egli le conduce nei luoghi eterni liberi da ogni male ». — L' inno dei Naasseni, riportato in fine, distingue tra l' anima prigioniera del Caos e il salvatore che discende per redimerla; se nel testo prosastico, che in certo qual modo costituisce il commento dell' inno, tale distinzione tra le persone del dramma si perde, questo stato di cose non è dovuto ad oscurità della redazione, ma a una ragione intrinseca: l' Anthropos caduto è la Psiche, mentre il Logos salvatore, guida delle anime alla rigenerazione, è la Psiche rigenerata, l' *Anthropos teleios*. Egli che fa rifluire in alto il celeste Giordano (che è anche lui stesso), è la personificazione della potenza rigeneratrice. Anch' egli, pur essendo un' entità personale, ha carattere di potenza psichica: perciò nel pensiero ellenistico è spesso identificato con Eros.

Anche a base di questa dottrina vi è dunque il dramma cosmologico e psicologico della discesa, della spartizione, della finale ricostituzione del Logos-Anthropos, il quale si presenta in tre aspetti: quale divina preesistente totalità universale, quale anima decaduta, assopita (il motivo dell'assopimento è una variante del motivo dell'uccisione) e sofferente, quale divino salvatore che è la potenza di totalità universale immanente nell'anima stessa.

Abbiamo potuto osservare come in questa dottrina per entro un monismo fondamentale si affermi un dualismo: così la contingenza, chiaramente derivata dall'Anthropos, ne è pur l'antagonista, la prigione e la morte; così l'anima crea tutto ed è pur prigioniera e vittima del creato; così, infine, si hanno due demiurghi, antagonisti, della stessa realtà: il Logos e l'anti-Logos, il θεὸς πύρινος. Analoga è la situazione nel *Poimandres*: anche qui la φύσις, il Chaos emana dal supremo Νοῦς-Ἄνθρωπος, e poi ne imprigiona il figlio, l'Anthropos; anche qui il demiurgo, inizialmente (9) un aspetto del figlio, «fratello» dell'Anthropos, poco dopo appare come il suo avversario (13). Ma ci sembra erroneo supporre, come volle Reitzenstein nel suo studio sul *Poimandres*, che a una dottrina monistica si sia sovrapposto un dualismo di altra provenienza, come pure ci sembra erroneo ravvisare (con gli ulteriori studi del Reitzenstein) in queste dottrine il dualismo iranico, l'opposizione di entità *essenzialmente* eterogenee. Si oppongono a tale interpretazione tanto la cosmogonia del *Poimandres* quanto quella dei Naasseni, che partono ambedue da un unico principio¹; specialmente nella seconda è evidente come il tragico contrasto, nocciolo dell'intero dramma, sia funzionale anzichè sostanziale; come l'opposizione tra la realtà unica e totalitaria e la contingenza del divenire sia condizionata dagli stati opposti dell'unico principio nella sua unità e nella sua dispersione. Solo il motivo della dispersione e dell'alienamento è rappresentato vagamente in figure la cui ragion d'essere si esaurisce in questo solo fatto, ma che poi si concretano miticamente nel principio negativo della realtà. Donde vengano le «molte potenze» che insi-

¹ Solo nella prima parte del *Poimandres* questo principio può essere genericamente paragonato a Zervan che fa procedere da sè due principi opposti, luce e tenebra; ma nel seguito l'Anthropos entra in contesa col Demiurgo arconte del fuoco.

diano l'Uomo dei Naasseni resta altrettanto indefinito quanto la provenienza delle « tenebre », menzionate nel Prologo, dalle quali è occultato il Logos creatore di ogni cosa e disceso, quale Salvatore, nella realtà « sua propria ».

Questi orientamenti speculativi non sono, evidentemente, ispirati a ordini d'idee fundamentalmente cristiani: l'analogia con gli ordini d'idee rilevati nel IV Vangelo e nell'Apoc. è dovuta al fatto che dall'una e dall'altra parte gli autori operano con un dato complesso di elementi ideologici, allora diffusi in ambienti assai vasti, e accentrati nell'entità speculativa Anthropos-Logos. Della quale gli autori cristiani — che se ne servono (se ne serviranno ancora più tardi, e in misura ancora molto più ampia, Ireneo e Clemente Alessandrino), nel rivolgersi a quegli ambienti, quasi per la stessa necessità per cui si servono della loro lingua — adottano solo i tratti suscettibili in qualche modo di assimilazione alla dottrina cristiana; il criterio è naturalmente elastico e individuale: S. Clemente si spingerà fino ad accenni al motivo del carattere androgino del supremo Anthropos¹.

A tale carattere androgino dell'Anthropos ellenistico, sottolineato con massima frequenza ed enfasi nel testo dei Naasseni, è dovuto il fenomeno che il Logos-Anthropos, in funzione cosmogonica non meno che in funzione soteriologica, assuma abbastanza correntemente l'aspetto di un'ipostasi femminile. L'Aletheia di Marco (la cui denominazione è desunta da uno degli epiteti giovannei di Cristo-Logos) non è un fenomeno isolato. Abbiamo già rilevato l'identità di Λόγος e Σοφία presso Filone; nell'ideologia di S. Paolo il termine Σοφία ha una funzione corrispondente a quella del termine giovanneo Λόγος. Il quale per altro non è assente dalla sua terminologia: ma mentre il termine Σοφία è usato a designare la realtà di Cristo nella sua trascendenza, in Dio, il termine Λόγος designa invece questa stessa realtà, in quanto manifestata nella contingenza, rivelata nella predicazione della Buona Novella, e con ciò insediata nei cuori umani quale coscienza trasfiguratrice, quale πνεῦμα. In questa forma verbale è presente in noi già in vita la realtà dell'Anthropos celeste, il Figliuolo preesistente alla creazione quale eterno archetipo del-

¹ *Quis dives salvetur*, 37.

l'Universo, immagine del Padre invisibile (Col. I 15-16). Anche per S. Paolo il Figliuolo è il primo e l'ultimo: egli è il « primogenito dell'Universa creazione » (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), poichè in lui l'Universo fu creato (*ibid.*). Egli è l'inizio, ed è anche il primogenito dei morti, per essere innanzi e in capo a tutto (*ibid.* 18), il segnale dell'apocatastasi dell'umanità divina qual'essa deve risorgere trasfigurata alla fine delle cose. Pegno tangibile di questa trasfigurazione è la Chiesa di cui Egli è il capo (*ibid.*) e che è il suo corpo¹ (24). In lui infatti l'universa pienezza ha preso dimora (19); Cristo risorto nella sua gloria è di nuovo il Tutto: tutte le cose si riconciliano rientrando in Lui (20) (mentre nella molteplicità contingente erano evidentemente in contrasto) in forza del suo sangue versato sulla Croce, che porta la pace al divenire del mondo diviso in cielo e terra (cf. *ibid.*). Tutto si concilia e si unifica: poichè il verbo del Vangelo è predicato in tutta la creazione (ἐν πάσῃ κτίσει, 23); il Verbo della Verità del Vangelo è nell'universo mondo (ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, I, 6). Questo Verbo è il mistero che era stato occultato dagli eoni² e dalle generazioni (dal divenire del cosmo), ma ora è rivelato a coloro cui Dio dette la gnosi del mistero che è Cristo in noi (25-28). Il mistero celato e ora manifestato nella Chiesa è la Σοφία τοῦ θεοῦ attuata in Cristo (Ef. 3,9-10) il quale è la Potenza (δύναμις) e la σοφία di Dio (I Cor. 1,25) che gli arconti di questo eone non hanno intuita; a noi invece Dio l'ha rivelata mediante il πνεῦμα: chi infatti conosce la realtà dell'Anthropos se non il πνεῦμα che in esso è? (I Cor. 2,7-11)³. E noi abbiamo ricevuto il πνεῦμα divino (12). Sotto la legge dell'Antico Testamento un velo copre i cuori e cela la δόξα: Cristo ha tolto il velo, di modo che ora contempliamo la δόξα del Signore

¹ Notiamo che nella concezione paolina si delinea per tal modo l'interessante ideologia di tre corpi di Cristo-Σοφία-Λόγος: il trascendente e insensibile corpo universale, preesistente al cosmo e ultimo sostrato del cosmo; il corpo soteriologico della Chiesa, che nella sensibilità è molteplice quale comunità dei santi, ma in Cristo è unico, e ciò in forza dell'unico λόγος che informa tutte le sue parti individuali; infine il corpo umano di Gesù.

² E ancora è celato agli infedeli cui non splenderà l'illuminazione del vangelo della δόξα di Cristo che è l'immagine (εἰκόν) di Dio (II Cor. 4, 3-4).

³ Cf. la forma più semplice della frase 11^a qual'essa risulta dall'apparato dell'ed. Nestle 1937: τίς γὰρ οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῷ;

e in questa visione siamo per opera del πνεῦμα trasfigurati nella stessa εἰκών (II Cor. 3,13-18). È l'εἰκών dell'Anthropos celeste (I Cor. 15,49), del Figliuolo (Rom. 8,28). Definitivamente saremo in essa trasformati solo nella risurrezione (I, Cor. 15,44 sgg.). Λόγος e εἰκών-Ἀνθρωπος che coincidono in Cristo, non coincidano dunque ancora nel fedele in questa vita, se non nella visione οὐ'è trasfigurato (μεταμορφώμεθα) nell'εἰκών. Solo nella risurrezione, nel ricevere il corpo pneumatico (nell'intimo è pneumatico già in vita poichè ha in sè il Λόγος) sarà definitivamente immedesimato coll'Ἀνθρωπος celeste. Anche qui, come nel IV Vangelo, traspare dunque un binomio di λόγος e μορφή (= εἶδος = εἰκών), che sono identici nel πνεῦμα, ma distinti nella contingenza. Ritroveremo nei testi gnostici questa caratteristica distinzione, nella quale si esprime l'idea che solo l'aspetto verbale dell'entità universale e trascendente può in atto manifestarsi entro la contingenza, quale verbo della rivelazione, della dottrina salutare, non però la sua forma propria, unica e totalitaria, che contrasta con la molteplicità dinamica di « questo eone ». È quest'idea che si riflette nella formulazione mitica della dottrina di Marco, nell'auto-rivelazione dell'Ἀλήθεια-Λόγος, aspetto femminile dell'Anthropos, il solo che possa essere rivelato nella contingenza: giacchè il mondo non potrebbe sopportarne l'aspetto maschile. Nell'Aletheia = Logos di Marco come già nella Sofia = Logos di S. Paolo (e, meno chiaramente, nell'Aletheia (= Sofia) del IV Vangelo) traspare dunque un carattere femminile del Logos, che in certo qual modo è latente nel substrato di queste ideologie. Questo carattere risalta più nettamente nella mitologia composta d'ipostasi psicologiche che costituisce il fondo dell'antica speculazione gnostica. Nel più antico documento che ce ne è conservato — nell'Evangelium Mariae che fu la fonte di Ireneo I 29 — l'immagine luminosa del Padre, dell'immanifesto Protanthropos (dunque l'entità corrispondente al Logos giovanneo) è la sua Ennoia, coesenziale con lui, anch'essa Protanthropos¹. E la duplicità di generi attribuita all'Anthropos-Logos nei testi gnostici deriva nettamente dal fatto che questa

¹ Come già notò il Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 162) l'attribuzione di un carattere maschile all'Ennoia nel sistema degli Ofiti di Ireneo I 30 (chiamata qui anche *filius hominis* o *secundus homo*) e le strane con-

figura è immaginata come androgine. Tale infatti è l'Anthropos dei Naasseni, padre e figlio, tale il Protanthropos dell'Evangelium Mariae e del pari la sua Ennoia, le cui caratteristiche — le tre potenze, i tre nomi, le tre origini — la riaccostano al « triplice » Anthropos dei Naasseni; tale è l'Anthropos di Monoimo; è superfluo insistere su altri esempi, giacchè anche il metodo corrente nei sistemi gnostici di costruire le serie di eoni — in ultima analisi altrettante varianti dell'Anthropos — in coppie, deriva manifestamente dalla concezione fondamentale del loro carattere androgino. Anche il singolare fenomeno che le ipostasi del Logos variano di genere ci riporta dunque al fatto della sua fondamentale identità coll'Anthropos.

L'equivalenza delle due entità non può dunque essere dovuta a una mera sovrapposizione speculativa di una figura astratta della filosofia greca a una figura mitica, proveniente — come oggi generalmente si ammette — dall'oriente più lontano. Si tratta di due ipostasi intimamente congenite. E poichè l'una di esse — l'Anthropos — compare improvvisamente nell'orbita del pensiero ellenistico, è logico supporre che anche l'altra, con essa intimamente legata, sia connessa più di nome che di fatto all'antica concezione greca del Logos. Le è infatti — come già abbiamo avuto occasione di osservare — estranea nell'essenza; i tratti comuni — la giustapposizione di macrocosmo e microcosmo (che però nelle speculazioni sull'Anthropos-Logos da noi esaminate appare piuttosto come coincidenza delle due sfere su un unico piano di visione), e, in misura più limitata, la funzione cosmogonica — derivano nello stoicismo da Eraclito e in ultima analisi dalla visione orfica, le cui origini orientali, spesso supposte ma non ancora individuate, potranno forse un giorno essere rintracciate in ambienti non estranei a quelli onde proviene la doppia figura dell'Anthropos-Logos.

E giacchè l'entità designata da questo binomio ci risultò essere in fondo unica, potremo ora procedere alla seconda que-

seguenze che ne derivano in questo sistema teogonico, sono dovuti a un equivoco introdotto in una ulteriore elaborazione del sistema originario. Che l'entità Ennoia abbia carattere femminile, risulta peraltro dalla dottrina gnostica di Simone Mago.

stione: se in una delle religioni con cui il pensiero ellenistico era a contatto in quest'epoca — o già prima aveva avuto contatti, tuttora effettivi ed efficienti — esistesse un tale binomio di figure o una tale figura dai due nomi corrispondenti ai due termini greci, e corrispondente nei suoi caratteri e nelle sue funzioni alla complessa figura del pensiero religioso ellenistico dei primi secoli.

Data l'eco che ebbe e l'importanza cui assurse nelle religioni ellenistiche, doveva certo, nell'ambiente religioso-speculativo onde si originò, essere stata una figura di primo piano.

Sulla provenienza dell'Anthropos vi sono molti studi. Una teoria oggi abbastanza diffusa — inaugurata da Bousset e Reitzenstein e ripresa ancora recentemente da Kraeling — lo riconduce al Gayōmart iranico. La dimostrazione di questa tesi presenta due seri inconvenienti: in primo luogo quello di basarsi su fonti iraniche molto recenti, non anteriori all'era maomettana, e di dover ricostruire sulla base di queste le presumibili fonti del mito di Gayōmart nel tardo Avesta. E neanche ciò ci fa risalire più in là del III secolo della nostra era. Per una datazione anteriore della tradizione onde è attinto il contenuto di questi scritti avestici, e quindi della leggenda di Gayōmart — sempreché tale leggenda fosse contenuta in quegli scritti, il che non è affatto documentato — non si trova appiglio se non in complesse illazioni, i cui dati hanno un'attendibilità tuttora ipotetica. Il secondo inconveniente è più grave ancora: malgrado l'acume messo in opera dagli studiosi nella ricostruzione della figura di Gayōmart e della sua mitica vicenda — sempre in vista della figura ellenistica dell'Anthropos —, essa non può essere fatta corrispondere se non molto vagamente a quest'ultima, quale si disegna nei vari documenti pagani e cristiani da noi esaminati. Gayōmart, primo uomo (e indirettamente progenitore dell'umanità) che Ahura Mazda foggìo assieme al primo bovino, dopo aver creato il mondo; Gayōmart strenuo difensore degli ordinamenti di Ahura Mazda contro gli attacchi di Ahriman cui infine soccombe; Gayōmart che di tutti gli uomini sarà il primo a risuscitare, e che negli scritti pahlavici è menzionato con Zarathustra e Saošyant, come primo membro della triade che rappresenta le tre epoche nella storia del creato; questo Gayōmart ha infatti

poco in comune col Macrantropo¹ universale della nostra tradizione: trascendente come Padre, come Figlio preesistente a tutte le cose quale archetipo del cosmo, ucciso od occultato o decaduto all'origine del divenire cosmico (due avvenimenti legati come causa ed effetto), la cui essenza ipercosmica in un momento storico (o in ripetuti momenti²) discende nel cosmo in qualità di salvatore, risuscita la propria entità occultata o sopita nell'anima umana mediante una rigenerazione di quest'anima (rigenerazione che, a quanto pare, si attua nell'intuizione della vera entità del salvatore, mercè la quale si ricostituisce nell'anima l'unità cosmica dell'Anthropos originario); coll'Anthropos nella cui unità originaria, cosmica e personale, il mondo sarà trasfigurato alla fine dei tempi.

Alquanto più vicina a Gayōmart è la figura dell'uomo quale essa riappare nella dottrina di Mani — almeno in alcune versioni manichee della sua vicenda drammatica. Ma a parte il momento relativamente recente in cui questa dottrina si costituì quale risultato di consapevole e intenzionale fusione di varie dottrine religiose (per cui non può essere invocata come documentazione di un mito preesistente in forma determinata in un'unica religione) — troppo recente per poter di per sè costituire un documento di una data forma dell'originale concezione dell'Anthropos nel pensiero ellenistico —, va considerato soprattutto il fatto della straordinaria elasticità con la quale il manicheismo penetrando in vari paesi si adattava alle concezioni e raffigurazioni mitiche delle religioni autoctone, — e questo, come oggi sappiamo, per intenzione del fondatore. Se dunque una versione della vicenda dell'Uomo manicheo si avvicina alla leggenda di Gayōmart (altre versioni divergono dai momenti principali di questa leggenda), è facile che si tratti di una versione iranizzata del mito manicheo, — il che affievolisce singolarmente la forza probante di tutte le argomentazioni basate su questa versione, la quale comunque non può essere considerata documento sufficiente per la provenienza

¹ Il fatto che, secondo un documento pahlavi, dal corpo di G. ucciso procedono cinque metalli — come dal bue varie specie di grano —, non può essere preso come indizio di un suo carattere macrocosmico.

² Cf. la dottrina delle incarnazioni periodiche nelle Omelie pseudo-Clementine.

dell'Uomo manicheo e ad ogni modo non prova nulla per la provenienza dell'Anthropos ellenistico, più antico di almeno due secoli.

Se invece procediamo un altro passo innanzi ad oriente e volgiamo lo sguardo alle speculazioni mitico-religiose dell'India, troviamo già nei suoi documenti più antichi la figura dell'Uomo, con quella molteplicità di aspetti, trascendente, macrocosmico, psicologico e soteriologico, che è propria all'Anthropos nella visione ellenistica.

«Solo con esitazione e con certe riserve» il Bousset¹, alla fine della sua rassegna delle dottrine relative all'Anthropos nei vari paesi, tentò quest'ultimo passo, e restò colpito dalle evidenti analogie. Ma operando con scarso materiale di seconda mano, non poteva rendersi conto che in parte e alquanto vagamente del carattere del Puruṣa indiano, del quale conobbe solo la rappresentazione ṛgvedica. Egli vede nel Puruṣa soltanto l'essere macrocosmico, dal cui corpo immolato e spartito fu formato il mondo. Credendo quindi scorgere tracce di una concezione analoga nel mito iranico di Gayōmart, il Bousset conclude all'esistenza di un antichissimo mito ario fondato su usanze rituali, il quale solo nella fusione col pensiero greco avrebbe acquistato quei caratteri costitutivi che determinarono la figura dell'Anthropos ellenistico: l'Uomo immolato all'inizio della creazione sarebbe diventato il primogenito della trascendente divinità suprema, il δεῦτερος θεός, e la sua figura avrebbe infine influito, nelle speculazioni gnostiche, anche su quella dell'entità originaria, di modo che anche questa venisse rappresentata quale Uomo primordiale, accanto a cui venne a trovarsi il «secondo Anthropos»². Questa ingegnosa costruzione si basa però su un errore di prospettiva, e perde ogni ragion d'essere quando lo studio più accurato delle stesse fonti vediche ci riveli che il carattere di supremo essere, universale e trascendente, già qui inerisce al Puruṣa, che l'Uomo immolato e trasformato nel cosmo è già qui il figlio del supremo essere, che infine già qui — secondo testi ancora vedici e di poco più recenti — il processo di salvazione, la reintegrazione del mondo nel Puruṣa, del Puruṣa nella sua originaria unità universale, è un

¹ *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 209 sg.

² *Op. cit.*, pag. 216-17.

avvenimento psicologico, prima ancora di diventare, per riflesso, un avvenimento escatologico.

Ora questa vicenda mitica, delineata sullo stesso sfondo di visione eminentemente psicologico, è attribuita anche a un'altra entità, di genere femminile, e identificata con le principali raffigurazioni mitiche — in quest'epoca di carattere prevalentemente speculativo — della Gran Madre, del pari come il Puruṣa è nel Veda spesso pareggiato con le raffigurazioni del Padre degli esseri. È la figura di Vāc, la Parola, l'essenza verbale di tutte le cose. Poichè, secondo la concezione dominante in questi ambienti, il « nome » inerisce in maniera intrinseca alla cosa denominata, costituisce la sua intima essenza e potenza. Come d'un lato il Puruṣa è concepito quale originaria unità universale e personale di tutte le forme della realtà, che sono derivate da lui per spartizione, così d'altro lato la Vāc è concepita come unità originaria di tutti i « nomi », come quintessenza personale e verbale della totalità cosmica, da cui derivano per spartizione le essenze delle singole cose. Come il Puruṣa immolato è solo una parte — discesa quaggiù sulla via della generazione — del Puruṣa trascendente che dimora nel « supremo cielo », così pure la Vāc che « parlò » il mondo e fu divisa nei molti nomi è solo una parte della grande Vāc immanifesta¹. Anche la spartizione dalla Vāc è infatti un processo cosmogonico, come la spartizione del Puruṣa (ed è operata per altro dalle stesse potenze demiurgiche): giacchè l'origine della molteplicità cosmica ebbe luogo mediante una « distinzione dei nomi e delle forme ».

Non si tratta di una figura parallela a quella del Puruṣa ma indipendente da lui, bensì dell'aspetto femminile di un unico essere androgino, che si separa dall'aspetto maschile per dar luogo alla manifestazione del cosmo-archetipo; questo è il senso dell'emanazione di Virāj-Vāc, Puruṣa femminile, dall'universale Puruṣa originario, che da essa è generato quale Puruṣa-Figlio — in questo senso Vāc è rappresentata nella letteratura ritualistica come « seconda » del Padre universale — e in essa è rigenerato nella trasfigurazione mistica del cosmo nell'uomo: in questo

¹ Cfr. la dottrina di Monoimo sulla produzione del cosmo da una parte dell'immanifesto Figlio dell'Uomo (Ipp. VIII 13 p. 426, 47 sg.) identico al Padre, e definito con i caratteristici attributi ṛgvedici del Puruṣa (*ibid.* 12, 25 sg.).

senso la gran Madre Virāj è anche «Padre del brahman» (Atharva-Veda VIII 9,7). La loro identità essenziale è talvolta esplicitamente affermata: quando al vate ispirato sopravviene la visione del «primogenito dell'ordine cosmico» (cf. l'espressione Col. 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως), allora egli diventa partecipe dalla Vāc (R̥g-Veda X 164, 37); e del pari in Atharva-Veda II 1, 4 il vate che nell'attimo dell'intuizione estatica abbraccia cielo e terra, raggiunge il primogenito della realtà quale Parola in colui che parla¹.

Un singolare dualismo, riflesso di un'intima antinomia di due piani d'esperienza, dà luogo a una irrazionale posizione speculativa, per cui la realtà cosmica, pur derivando dall'Uomo, ne è l'antagonista. Come la realtà del Puruṣa è occultata nella realtà molteplice del cosmo — che in lui ha la sua origine, ma in atto contrasta con la sua realtà unitaria —, è l'«immortale celato dalla realtà cosmica» per opera delle potenze demiurgiche, arconti delle sette sfere interpretate anche come i sette sensi, così pure la realtà della Vāc è occultata negli esseri: solo il veggente nel cui intimo Vāc si è manifestata, conosce i veri nomi delle cose nascosti dalla differenziazione dei loro nomi correnti, è «sciente del brahman».

«Brahman» è infatti il termine con cui l'entità psico-cosmica di Vāc, l'essenza verbale di ogni essere, è più correntemente de-

¹ L'analogia tra la concezione della Vāc e quella del Logos è troppo evidente per non essere mai stata osservata. Già anni fa A. Weber ha toccato e discusso il problema dell'analogia come tale (Indische Studien IX, Lipsia 1865, 8: Miscellen, *vāc und logos*, p. 473-480).

Egli constatò alcuni punti salienti, ma sulla base di materiale insufficiente: considera infatti la Vāc solo nell'aspetto di «seconda», di parda del Padre delle cose, e incidentalmente anche nel carattere di sua genitrice; e isolandola dal vasto complesso di speculazioni mitiche, il cui quadro totalitario mette in piena luce questa concezione (la figura è per lui limitata ai Brāhmaṇa), con la sua esposizione dà luogo ad una quantità di obiezioni e di punti interrogativi: non è chiaro neanche se egli sostenga l'esistenza di un nesso storico tra la Vāc femminile e il Logos maschile, e quale debba essere questo nesso. — Lo studio del Weber ebbe infatti poca eco: la giustapposizione dei due termini da lui formulata fu ripetuta qualche rara volta (in prevalenza da parte indiana) nel corso di tanti decenni, ma senza venire commentata o approfondita. In genere il problema Vāc ha suscitato poco interesse, e lo studio di questa complessa figura mitica è stato a tal punto trascurato che ancora recentemente Rawlinson potè sostenere — considerando evidentemente più il termine che la concezione da esso rappresentata — essere Vāc una mera astrazione.

signata sin dalla fase successiva della speculazione mitica che si accentra in questa figura, ed è documentata nelle Upaniṣad (nei trattati ritualistici dei Brāhmaṇa il termine designa anche, in primo luogo, l'essenza della dottrina vedica. Per l'equivalenza brahman=Vāc cf. Aitareya-Brāhmaṇa IV 21 e altrove *passim*).

Fonte della realtà manifestata, il brahman permane anche di là da essa quale immanifesto archetipo. La triplice « elocuzione » del mondo lo divide nelle tre sfere cosmiche. Al di sopra di esse si libra la quarta sfera del trascendente inespresso brahman, anteriore e posteriore al mondo. Su questa concezione è calcato lo schema dell'intima ascesa mediante la meditazione delle tre *more* dell'*om*, del « brahman-suono », che sbocca infine nella quarta mora, nel trascendente « brahman silenzioso ». Quando il numero delle elocuzioni (*vyāhṛti*), costituenti le sfere cosmiche, aumenta a sette, l'immanifesto brahman è contato come ottava sfera.

È come Vāc, nonostante il genere del suo nome, assumeva all'occorrenza carattere anche maschile¹ — quando cioè rappresentava l'entità androgina della personalità universale ricostituita — così ora il genere neutro del termine *brahman* (equivalente, nelle varie sfumature del suo significato, al termine Λόγος), non impedisce che esso designi un'entità concepita con caratteri altamente personali, rappresentando, al pari del termine *ātman* (= πνεῦμα) di cui diventa spesso sinonimo, l'antica entità dell'androgine Puruṣa. Nell'androgine originario il carattere « verbale », soprassensibile, coincide con la « forma » macrocosmica; nel trapasso alla contingenza i due aspetti dell'Uomo si separano per subire una trasformazione parallela: il mondo è differenziato secondo la doppia categoria dei « nomi » e delle « forme ». Entro la realtà differenziata solo l'aspetto insensibile della realtà è suscettibile di una inversione della sua potenzialità contingente, che gli permette di attuare psicologicamente la trascendenza ipercosmica dell'Uomo-Verbo. Nella « riunione » intima che realizza l'*ātman*, nell'apocatastasi psichica dell'essere universale, i due aspetti sono fusi, ma quest'unità non può manifestarsi nella realtà cosmica se non nell'apocatastasi finale delle cose.

¹ Similmente la Σοφία di Filone è talvolta maschile, ed è chiamata *padre* (Cf. *De prof.* I 562).

I testi metrici di una fase ulteriore del pensiero upaniṣadico accentuano quest'idea, che solo alla fine del ciclo cosmico, quando ogni realtà contingente rientra nella sua indifferenziata origine, è manifesto nella sua propria forma, macrocosmica ma trascendente, il primordiale Puruṣa: il primo è anche l'ultimo¹.

Di mezzo tra questi due aspetti, coincidenti nell'eternità, questa fase del pensiero upaniṣadico colloca, nel tempo, la manifestazione, entro la contingenza, dell'entità divina in forma umana o quasi-umana², e nella funzione di Messia da un lato, di giudice onnipotente e ultore dall'altro. Tale è il Bhagavān Kṛṣṇa nella Bhagavad-Gītā e il Bhagavān Śiva nella Śvetāśvatara-up.

Come, secondo l'ideologia vedica suaccennata, l'inizio della contingenza è dato con la dispersione del Puruṣa immolato, la quale si risolve in un'occultazione e un oscuramento della sua trascendente Luce nella luce del cosmo che con essa contrasta, così, secondo un'altra formulazione della stessa ideologia fondamentale, in seguito alla « discesa » del brahman nella realtà — sempre considerata sotto i due aspetti, strettamente analoghi, dell'organismo macrocosmico e di quello microcosmico — la sua Luce è occultata disperdendosi nelle funzioni organiche e sensorie, del pari come nei fenomeni cosmici, e può essere risuscitata solo nell'estatica trasfigurazione, unificazione, dell'essere, che nell'intimo del cuore umano rigenera il macranthropo brahman. Il motivo della discesa o della penetrazione nel cosmo, che nel periodo post-vedico va prevalendo su quello della spartizione (tuttora presente, cfr. Bṛhad-āraṇyaka-up. I, 4, 7, sgg.), è strettamente legato a una nuova ideologia che attribuisce al brahman-ātman l'attiva funzione cosmogonica: il principio creatore del cosmo vi dimora quale insensibile luce ipercosmica, celata nel cosmo dalla luce fenomenica, nel microcosmo dalla coscienza individuata, dall'autocoscienza. Nel momento in cui questa nuova concezione acquista il predominio (Muṇḍaka-up.),

¹ La teoria psico-cosmologica di una fase anteriore di questo pensiero, considerando la manifestazione contingente come un processo nel tempo compreso nella vasta stasi dell'ātman, identifica con la stasi *a parte post* quella *a parte ante*.

² Bisogna notare che ad es. le quattro braccia di Kṛṣṇa, e altri attributi del genere, lasciano trasparire il suo carattere cosmico, e gli danno un aspetto non del tutto umano, ma solo simile a quello umano.

il brahman in questo suo duplice aspetto cosmogonico e psicologico è esplicitamente considerato come figlio del supremo Puruṣa. Nel momento successivo della storia di questo pensiero il brahman torna ad essere la *potenza* creatrice (femminile) del Dio universale. Perchè possa essere realizzata la salvezza, concepita come inversione totale dell'ordine delle cose, come rigenerazione della coscienza, risveglio della luce sopita all'autocoscienza universale, alla gnosi che è apoteosi cosmica dell'individuo, apparirà ormai indispensabile l'intervento della trascendente entità in una nuova forma, quale fattore di salvezza che per elezione di grazia trasfigura le anime: l'Uomo universale, incarnandosi in forma umana, mediante un insegnamento di dottrina che culmina in una teofania suscita negli animi la potenza latente del brahman e con ciò li conduce al superamento definitivo della legge della contingenza, alla salvezza che è data nella gnosi. Anche il Puruṣa salvatore è androgino: la forza attiva nel processo di salvezza è la sua *potenza*, il «brahman superiore», — potenza psichica che eleva a sè l'anima sublimandola, perchè è, essa stessa, la forma suprema dell'anima. Ma essa è anche l'essenza della mistica dottrina, la gnosi che rivela la realtà del Dio, ed è questa realtà rivelata dal Dio in forma verbale.

Questa singolare concezione dell'entità divina a un tempo in forma verbale e in forma umana — due aspetti inscindibili nella realtà suprema, ove il Verbo totalitario e inespresso coincide con la forma soprassensibile dell'Uomo universale, separati invece nella contingenza, ove la realtà suprema è occultata e degenerata nel suo contrario, e distinti anche nel processo di salvezza per entro la contingenza, ove solo la forma verbale è manifesta e attiva, conducendo gradualmente l'iniziato a intuizioni sempre più perfette del Puruṣa: fino a quando nella perfezione della gnosi che è anche immedesimazione con lui, è realizzata la sua divina forma universale e trascendente (dottrina insegnata nella Gītā, ad es. VII 29-VIII 5) —: questa concezione è viva e operante anche in altre forme del pensiero indiano dell'epoca. Se (come ha mostrato un interessante studio di St. Schayer¹) nel

¹ *Precanonical Buddhism*, Archiv Orientalni, 7, 1935, pag. 122 sgg., cf. p. 126 sgg.

buddhismo più antico la somma del reale è rappresentata dal binomio di categorie *dharmarūpa* («essenze» insensibili e «forme» sensibili), ci è ormai chiaro che tale binomio si coordina al binomio brahmanico *nāmarūpa*.¹ E se la realtà espressa da quest'ultimo è contrapposta come condizione inferiore e degenerata alla realtà ideale e primordiale consistente nell'unico *nāma* (Vāc = brahman), identico con l'unico *rūpa* universale (il Puruṣa Macrantropo), d'altro lato si possono intravedere concezioni analoghe alle basi del buddhismo, delle quali i più antichi documenti del mahāyāna sono talvolta esponenti più fedeli e più espressivi che i testi del buddhismo monastico dell'hīnayāna, ove talune concezioni originarie sono obliterate. Nella dottrina di questo antico mahāyāna (che doveva già esistere in forma elaborata all'inizio della nostra era, come provano i testi delle *Prajñāparāmitā* — le cui concezioni furono svolte più sistematicamente da Nāgārjuna — e il *Saddharmapuṇḍarīka*) la suprema realtà, il *dharmakāya*, è a un tempo essenza verbale, trascendente e inespresso archetipo della dottrina (*dharma*), e la trascendente personalità (*kāya*) del Buddha universale. I due aspetti coincidono intimamente, l'uno implica l'altro. È merito di un recente studio di P. Mus² di aver magistralmente rintracciato questa concezione nei testi suddetti³ e di averne anche rilevato la preesistenza nel canone pālico⁴. Il che ci permette dunque di datarla molto più su ancora. Mentre, secondo la dottrina mahāyānica, il *dharmakāya* nella sua vera essenza è intuito solo nella perfezione della gnosi (nell'illuminazione perfetta, *bodhi*), nella intuizione quasi perfetta ma ancora contingente — quantunque su un piano di realtà superiore alla nostra contingenza — del *bodhisattva*, del santo in cui la suprema gnosi è avviata ma non ancora maturata, l'audizione della dottrina si accompagna con la visione della personalità del Buddha in una suddivisione spaziale e temporale, ove però l'unità è data nell'intrinseca coordinazione delle parti: loro origine e capo è l'unico Buddha assoluto, di cui esse nel loro insieme formano il «Corpo di comunione» (*sambho-*

¹ «Essenze (verbali) e forme» molteplici.

² *Barabudur*, 1935.

³ Cfr. *op. cit.*, p. 697 sg.

⁴ VI, X, p. 703-717.

gakāya)¹. Infine nella visione degli uditori situati sul piano della contingenza la ricezione della dottrina si accompagna con la percezione del Buddha nella forma individuale (*nirmāṇakāya*)² di Śākyamuni, latore umano della buona novella. Ricollegando queste concezioni buddhistiche all'antichissima ideologia su Puruṣa = Vāc (brahman) riusciamo a chiarire meglio la ragione per cui al termine *dharma* veniva spesso a sostituirsi, già nei testi pālici, il termine *brahma*: il *dhammakāya* vi è anche chiamato *brahmakāya*.

Il dharmakāya che, eternamente inespresso («silenzioso»)³ e indifferenziato nella sua trascendente totalità⁴, si esprime tuttavia e si differenzia nell'intimo degli individui, è in essi presente come il sostrato più profondo, ma sopito e inattivo, del loro essere, e si risveglia nell'audizione della dottrina, che è appunto la partecipazione al dharma. Il quale è dunque attuato interiormente; ma mentre l'intuizione limitata fa corrispondere al Verbo il corpo individuato del Buddha umano, l'intuizione più adeguata (perchè localizzata su un piano superiore d'esistenza) del bodhisattva vede emanare il Verbo dal corpo cosmico del Buddha celeste che è uno nella simmetria spaziale delle sue manifestazioni⁵, è dunque la «forma» totalitaria già quasi adeguata alla unitaria essenza trascendente; e la sua apparente differenziazione deriva solo dalla minima parte di sensibilità che ancora le inerisce; nella perfezione della gnosi, nella trasfigurazione finale del

¹ Cfr. *op. cit.*, VI, VII.

² Cfr. *op. cit.*, 644 sg., 677.

³ Cfr. la Σιγῆ gnostica (aspetto femminile del Βυθός), che è «espressa» nella manifestazione del Λόγος.

⁴ Nella scena della rivelazione descritta nel I cap. del Saddharma-Puṇḍarīka, il Buddha resta silenzioso, ed è Mañjuśrī — rappresentante del Buddha umano — che parla ai santi adunati. In un suo interessante studio (*Le Buddha paré*, BEFEO vol. 28, 1-2, pp. 153-280) P. Mus ha rilevato che il Buddha del Saddharma-Puṇḍarīka è il Buddha trascendente, il dharmakāya. — Secondo la dottrina dello Yogācāra, che formula metafisicamente idee implicite nell'ideologia del Saddharma-Puṇḍarīka, il Buddha (nella sua realtà trascendente) «non insegna la dottrina» (cfr. Mus, *Barabudur* 677) nè, sin dall'inizio dei tempi, ha mai pronunciato una parola. (Cf. anche *Laṅkāvatāra-Sūtra*, ed. Nanjio, p. 143). Questa dottrina era già sostenuta dall'antica setta dei Mahāsaṅghika, precursori del pensiero mahāyānico (Cf. De la Vallée Poussin, *Vijñaptimatratāsiddhi*, fasc. VIII, app. p. 775 n. 1).

⁵ Cfr. Mus, *op. cit.*, VI, VII, p. 654.

bhōdisattva nel buddha, anche questa apparente diversificazione scompare, si risolve nel trascendente dharmakāya¹.

La profonda e precisa analogia di tutti questi ordini d'idee, documentati sin dalla loro remotissima origine e in tutto il loro sviluppo, con quelli che improvvisamente si affacciano all'orizzonte del pensiero ellenistico², giustificano quindi e anzi impongono l'ipotesi di una dipendenza e di una filiazione. Ma con ciò si presenta anche il quesito: su quali vie, in quali forme di scambi culturali ha potuto aver luogo tale migrazione di ideologie?

¹ La dottrina dei tre corpi di Cristo, che già vedemmo delineata nel pensiero paolino, è esplicitamente formulata dai Naasseni, e formulata in strettissima connessione con l'ideologia che tre sono i modi di audizione dell'unico Verbo e quindi tre le chiese: ἐκλεκτή, κλητή, αἰχμάλωτος (V 6, p. 134, 73 sg., 76 sg.). Il buddhismo distingue tre *yāna*: quello dei buddha, quello dei bhōdisattva, e quello degli uditori umani (*śrāvaka*).

² Gli studi fatti sinora sull'origine dell'Anthropos, che non considerano la sua identità col Logos o suppongono, senza approfondire la questione, che essa sia dovuta all'assimilazione nella filosofia greca di una figura d'origine iranica, mettono in rilievo la documentazione dell'Anthropos nella figura del Messia nelle tre visioni escatologiche, apparentate tra di loro, delle apocalissi dell'A.T.: nel libro di Daniele (che risale al II secolo a. C.), nelle similitudini del libro di Enoch (nella parte che fu composta intorno all'inizio della nostra era), e nel IV libro di Esra (fine del I secolo d. C.). Tale documentazione è forse la più antica, ma è anche la più ibrida; infatti in essa la figura dell'Anthropos, sensibilmente estranea a quest'ambiente di pensiero nel quale compare non meno improvvisamente che nella speculazione pagana, è già con evidente artificio adattata agli ordini d'idee e alle aspirazioni dominanti in questi testi. Vi è concepita come trascendente Messia, preesistente alla creazione del cosmo, e nella sua manifestazione immanente apportatore del « nuovo eone », mentre pone fine all'attuale ordine del cosmo (di « questo eone », la cui durata è di 10.000 anni). In questa funzione e in quella futura di dominatore del nuovo mondo subentra al posto di Dio.

L'ipotesi che questa nuova concezione del Messia trascendente e preesistente provenisse dalla mitica figura dell'« Uomo » è stata ripetutamente sostenuta (in prima linea dal Bousset), con argomenti plausibili, ma insufficienti: essi si basano infatti soprattutto sul nome con cui questo messia viene designato: « uomo » (IV Esra), « figlio dell'uomo » (Apc. di Enoch) « uno simile ad uomo » (Daniele ed Esra). Usato come prova della provenienza di questa figura dal Gayōmart iranico quest'argomento non può essere valido per la semplice ragione che il termine « uomo » quale nome proprio non è riferito a G. Sostenendo a sua volta che questo nome fu foggiato soltanto in epoca ellenistica, indipendentemente in diversi ambienti, il Kraeling, pur mantenendo la indiretta origine iranica almeno di un fattore importante nella formazione dell'idea del trascendente messia, implicitamente nega ogni validità a quel criterio terminologico. Ma anche al criterio mitologico, su cui basa la propria argomentazione, può giungere soltanto con l'aiuto di molte illazioni sulle pos-

Trasmissione casuale, dovuta a contatti sporadici, o trasmissione organizzata in apostolato o propaganda? Classificando a priori le possibilità di comunicazione diretta si potranno distinguere le modalità seguenti:

1) per l'attività di missionari; 2) per il tramite di rappresentanti del mondo ellenistico residenti in India e rimasti in contatto coll'occidente asiatico o tornati in patria; 3) per tramite di Indù trasferitisi in Occidente.

Vedremo che tutte e tre queste modalità, e le forme di contatto che ne derivano, sono non solo possibili, ma documentate per l'epoca che ci interessa.

sibili trasformazioni subite dalla figura nel suo passaggio dall'ambiente iranico nell'ambiente giudaico. G. infatti non è un messia (per quanto la tarda speculazione religiosa lo coordini, quale rappresentante del primo evo cosmico, a Saošyant rappresentante dell'ultimo, senza però connettere le figure), ma solo primordiale lottatore contro le forze del male, e in più non vincitore, ma vinto. Secondo la costruzione di Kraeling il primitivo carattere della figura di G. si sarebbe però trasformato, nel suo passaggio attraverso la Babilonia, mercè una identificazione col vittorioso eroe Marduk (op. cit., p. 100 sg., 103, 147, 164). Gli autori delle apocalissi infine, poggiando sull'assioma del movimento ciclico della storia, avrebbero trasposto il mitico avvenimento del passato in una visione escatologica del futuro (*ibid.*, p. 149). Tali complicate illusioni ricostruttive possono evidentemente avere una ragion d'essere solo nel caso che non sia dato rintracciare una figura che in modo molto più semplice e immediato possa rappresentare il modello del trascendente Messia, designato col nome proprio « Uomo », che discende nell'immanenza per distruggere le forze del male — eventualmente rappresentate dai potenti di questa terra — e con ciò porre termine all'attuale evo cosmico e fondare una nuova età della giustizia. Ma tale modello si ha nelle rappresentazioni epiche — più tardi anche purāniche — degli *avatāra* (« discese » in terra) dell'Uomo universale Viṣṇu, il quale, sorgendo dal mare precosmico (cfr. la visione di IV Esra), dimora della sua immanifesta preesistenza, « con una parte di sè » (questa « parte » è l'antico Figlio dell'Uomo) assume forma umana per ristabilire la giustizia e sterminare gli ingiusti. Nei miti degli *avatāra* questi re, che minacciano e infrangono l'ordine divino e umano della giustizia, sono rappresentati come mostri il cui aspetto è un misto composito di vari caratteri animaleschi, mentre l'ultore, il Messia incarnato, ha forma umana, solo lievemente variata dai caratteri distintivi della sua divinità. In ciò è possibile ravvisare un lontano modello dell'opposizione tra gli animali apocalittici rappresentanti, nella visione di Daniele, gli ingiusti re della terra e il Messia « simile ad uomo ». — Il più celebre degli *avatāra* è l'eroe Kṛṣṇa, il quale nella grande teofania dell'XI canto della Bhagavad-Gītā si rivela come Puruṣa universale, e nell'aspetto tremendo di Kāla col fuoco che emana dalle sue bocche distrugge il mondo. Queste rappresentazioni, scaturite dal fondo preario del patrimonio spirituale indiano, risalgono ad una remota antichità; ma la dottrina degli eoni cosmici (*kalpa*) nella quale s'inquadra questa particolare concezione dell'Uomo-

I rapporti culturali sono continui tra il mondo greco e il mondo indiano dall'inizio del III sec. a. C. fino ai primi secoli della nostra èra. Da quando Megastene, ambasciatore di Seleuco alla corte del primo re Maurya, raccoglieva e commentava, con un interesse e una comprensione notevoli, i 'dati non solo intorno alla civiltà e ai costumi, ma anche intorno alla filosofia e alla religione degli Indù. Non si tratta di notizie di seconda mano: non vi sono infatti difficoltà di informazione diretta. L'aramaico è lingua franca nel N-O indiano sin dall'epoca degli Achemenidi (da esso derivano i caratteri delle scritture indiane, la *kharoṣṭhī* nel Punjab, la *brahmī* nell'est — e un tipo di quella scrittura, venuta dall'occidente, fu probabilmente già da Panini designato col nome *yavanānī*, « la ionia »). L'unificazione del Punjab col Magadha attuata da Candragupta e il trattato di amicizia con Seleuco facilitano naturalmente gli scambi culturali. Alla corte del secondo Maurya, Bindusāra, era delegato Deimaco di Platea. Lo stesso Bindusāra, o suo figlio Aśoka, riceverà anche ambasciatori da monarchi più lontani: Tolomeo II Filadelfo delegò l'ambasciatore Dioniso. Più reali possono essere le difficoltà d'informazione su argomenti religiosi dovute all'esclusività della ortodossia brahmanica. Ma difatti osserviamo, dai pochi fram-

Messia eroico (durata complessiva dell'èone di 10.000 anni, suddivisione in quattro *yuga* di durata decrescente) tradisce interferenze di pensiero babilonese, per quanto il fondo della concezione sia genuinamente indiano e saldamente radicato nell'ambiente ideologico nel quale si è formato il mito del Puruṣa. È dunque probabile che la concezione si andasse concretando in questa particolare cornice durante un periodo di vivo contatto con la civiltà babilonese. Terminus ad quem di questi rapporti è la caduta di Babilonia. Il periodo della loro maggiore intensità si ha durante il secolo che la precede; di viaggi periodici di mercanti indiani in Babilonia si ha la conferma nel *Bāveru Jātaka* che risale al quinto secolo; si suppone che anche in Babilonia, come in Cina e poi in Arabia, vi fossero colonie di tali mercanti (Kennedy, *Early Commerce of Babylon with India*, IRAS 1898, p. 270), che in quest'epoca erano in prevalenza dei Dravida. È dunque più che probabile l'incontro di questi latori di antichissime concezioni mitiche, che si concretarono nel mondo leggendario dell'Induismo, con gli esponenti del pensiero giudaico nell'esilio, ed è tutt'altro che da escludere che elementi di tali concezioni, allora assimilati, acquistassero in quel pensiero plasticità di visione quando le circostanze storiche e culturali ebbero modificato l'indole delle prime aspirazioni messianiche e ne ebbero spostato l'indirizzo verso orizzonti escatologici. La comune origine degli elementi visionari nei testi dell'A.T. relativi al Figlio dell'Uomo — ove spesso contrastano con le idee del contesto — rivela come essi facciano capo a un unico ceppo ben circoscritto di tradizione, rimasto sempre marginale.

menti che ci sono conservati dell'opera di Megastene, che egli non ha nulla da dire intorno alle segrete dottrine rituali confinate nei Brāhmaṇa. Le dottrine filosofico-religiose su cui egli è informato sono proprietà di « sette eretiche tra i Brachmani » (ἀἵρεσις φιλοσοφουμένων ἐν τοῖς Βραχμάναις). Le due « sette » che egli conosce in particolare sono i Σεμνοί — evidentemente i *sāmaṇa* buddhisti — e certi « Brachmani » nudi che menano vita ascetica (noti in Grecia col nome di Ginnosofisti). Alcuni tratti caratteristici li ravvicinano ai Jaina, ma già — se non altro — il nome di « Brachmani » non permette di identificarli con i seguaci del Mahāvīra: deve trattarsi invece di una di quelle sette upaniṣadiche, le cui dottrine eterodosse — intimamente conformi alla relazione di Megastene — e redatte per lo più in forma metrica, furono poi incorporate dai Brahmani tra le scritture canoniche. Che si tratti di sette brahmaniche eterodosse ci è confermato anche dal fatto che in questi circoli si è « Brachmani » non già per nascita, ma per iniziazione alla dottrina e alla regola di vita, venendo in tal modo infranta la legge della casta. Contrariamente alle scuole ortodosse, queste sette sono dunque aperte alla propaganda in tutti gli ambienti, e la comunicazione della dottrina a uno straniero non presenta difficoltà.

Megastene possiede una preparazione filosofica che gli facilita la comprensione di queste dottrine. In vari punti dei suoi frammenti risalta la sua familiarità col pensiero platonico, al quale egli ravvicina le dottrine di questi « Brachmani »¹. Il più importante dei frammenti che ci interessano non può essere con certezza attribuito a Megastene; tuttavia la probabilità è grande, giacchè a questo passo pare riferirsi anche Clemente Alessandrino, la cui principale fonte letteraria è il libro di M. Un argomento di probabilità interna è per noi costituito dal coloramento platonico della relazione: in questa forma non poteva riportare (per altro abbastanza esattamente) i motivi mitici del pensiero indiano se non chi li leggeva attraverso il prisma dei miti platonici (cf. Hippol. *Refut.* I 24, p. 45, 30 sgg.).

« Costoro affermano che Dio è luce, non però luce sensibile

¹ Sulla fondatezza di tali ravvicinamenti v. il mio art. « *Filoni del pensiero indiano nelle sorgenti del pensiero occidentale* », *Asiatica* II 5-6, 1936.

e affine a quella del sole e del fuoco, ma per essi Dio è il λόγος, non però quello formulabile (il discorso del pensiero e della parola), ma quello della gnosi, in forza del quale i reconditi misteri della gnosi (o: della natura⁴) sono intuiti dai sapienti. E dicono che solo essi, i Brachmani, intuiscono questa Luce che chiamano il dio Λόγος², poichè essi soli hanno scartato il «vano ragionamento» che è l'ultimo velo dell'anima³. Disprezzano la morte e celebrano il dio nella loro lingua col nome suddetto (Λόγος = *brahma*) e intonano inni... E dicono che quel Λόγος, che chiamano Dio, è incorporato, circondato esternamente dal corpo, e quando è svestito del corpo che lo circonda, si rivela in forma visibile (cfr. Chāndogya-Up. VIII 12: «sorgendo da questo corpo, raggiungendo la sua suprema luce, si manifesta nella sua propria forma»). E i Brachmani dicono che nel corpo che li circonda ferve una guerra, e lottano contro di esso, come contro dei nemici, nel modo suddetto (cioè con la vita ascetica e con la continenza assoluta). Infatti tutti gli «uomini» sono prigionieri dei nemici congeniti — delle passioni —. Procedo al dio (al dio

¹ Alcune edizioni hanno γνώσεως, altre φύσεως. — Si sarebbe tentati, a prime vista, di ravvisare in questa relazione un'interpretazione stoica dei dati indiani. Vero è invece il contrario, e ciò è evidente appena vi si guardi più dappresso. La relazione è redatta da qualcuno cui premeva se mai rilevare le differenze dallo stoicismo nascente. (Se l'autore è Megastene, ciò si spiega dalle sue simpatie per il platonismo). Mentre gli stoici indentificano il λόγος col fuoco nel suo carattere cosmico e cosmogonico, l'autore del frammento si affretta di rilevare che la Luce divina dei Brachmani non ha nulla a che fare con la luce visibile, e non ha nessuna affinità qualitativa col sole e col fuoco; essa è il λόγος, non però quello formulabile, ma quello della γνώσις. Si noti che l'a. non ricorre alla terminologia stoica che distingue nell'uomo due gradi di λόγος, l'ἐνδιὰθετος e il προφορικός, il discorso del pensiero e quello della favella: formulati sono ambedue, giacchè il discorso produttivo costituisce la loro stessa natura. Il Λόγος-γνώσις dei «Brachmani» di M. è una pura intuizione che rivela i reconditi misteri dell'essere e non è accessibile se non a coloro che hanno scartato il «vano ragionamento» (il termine-base è indubbiamente *mithyādr̥ṣṭi* = *abhimāna* = *ahankāra*), appunto il ragionamento discorsivo che oppone il soggetto all'oggetto, l'io al non-io, l'astratta conoscenza «logica», funzione del λόγος τομεύς prodotta dal λόγος σπερματικός, pneuma-fuoco demiurgo della differenziazione del reale. Per i «Brachmani» esso è l'ultimo velo dell'anima.

² Cfr. la corrente affermazione upaniṣadica che *brāhmaṇa* — nel vero senso del termine — è solo chi intuisce il brahman.

³ Con questo motivo del «velo» che nel nostro intimo copre la luminosità del Λόγος, cfr. II Cor. 3, 15-18.

che ha nel proprio intimo) solo chi li ha superati... Spogliandosi del corpo i Brachmani sono come i pesci che sorgono dall'acqua nell'aria pura¹) e scorgono il sole ».

Ippolito, che riporta questo frammento sulla dottrina dei « Brachmani » (I 24), dedica poca cura alla forma e alla chiarezza: ma a chi legga con attenzione questa sua redazione o questo suo riassunto, è facile vedere che gli « uomini » circondati dal corpo foggiate dalle passioni e di cui sono prigionieri, non possono essere altro che le forme incorporate e quindi individuate del dio Λόγος, che è circondato dal corpo (cfr. περικείμενον τε σῶμα ἔξωθεν ἑαυτοῦ (17) ...περικειμένῳ αὐτῶν σώματι (20)); e che la « luce » nella quale esso si rivela spogliandosi del corpo (19) non è altro che l'intima « luce » da essi realizzata nell'atto della disincorporazione. L' « ἄνθρωπος » incorporato è nella fonte di Ippolito un altro nome del λόγος incorporato.

L'ammissione o l'iniziazione nella setta è legata a una particolare modalità: « coloro che adottano vita analoga alla loro traversando dalla riva opposta del fiume dimorano colà e non ritornano più, e anch'essi vengono chiamati Brachmani ». È probabile che anche in questo punto il redattore fraintenda la fonte: la modalità del « traversare », che è l'atto stesso dell'iniziazione, non si riferisce al fiume Tuṅgavenâ, di cui è parola all'inizio del frammento, ma alla « fiumana del saṃsāra » che il « Brāhmaṇa » « traversa » per giungere « all'altra riva », al nirvāṇa in vita, onde « non tornerà più mai » nel giro delle incarnazioni.

Ma per quanto la relazione sia frettolosa e tradisca una lettura delle fonti poco approfondita — gli ulteriori capitoli che riassumono le fonti gnostiche sono redatti allo stesso modo —, è notevole il fatto che queste notizie siano riportate in forma così estesa da Ippolito all'inizio della sua opera eresiologica, nel capitolo dedicato alle fonti di speculazione pagana onde egli fa derivare le eresie gnostiche². Non è probabile che Ippolito, per convincere

¹ Per la forma della similitudine cfr. il *Fedone*. Megastene dà una versione platonizzata di una corrente formula mitica del pensiero religioso indiano: il Puruṣa-brahma sorge dalle « acque » della dynamis psico-cosmica, e, trascendendola, intuisce se stesso nella sua propria forma luminosa.

² Non sono considerate le filosofie degli altri barbari. Salvo poche righe sui Druidi, tutto il I libro è dedicato alla filosofia greca. Spicca in esso il lungo capitolo sui Brachmani.

di eresia seguaci di sette ancora in parte contemporanee, ne riportasse le dottrine a fonti con cui non potevano avere contatto diretto.

I contatti diretti tra l'India e il prossimo Oriente alessandrino non erano infatti rimasti confinati ai rapporti politici, ma poco dopo Megastene si erano già estesi al campo spirituale e religioso. Se il primo periodo del regno d'Aśoka è dedicato alle conquiste territoriali, dalla sua conversione in poi i lunghi anni del suo regno sono dominati dalla preoccupazione delle « conquiste » religiose. Aśoka non limita i propri sforzi a far trionfare il Dharma nel suo vasto impero: egli organizza delle missioni destinate a portare il vangelo del Dharma « nei paesi limitrofi e fino a un raggio di seicento *yojana* »: in Egitto, in Siria, in Macedonia, in Cirenaica e in Epiro d'un lato, come dall'altro nel Sud dell'India.

« La sua felicità » sono « le conquiste che ha fatto per il Dharma » « dove (regna) il re *yona* (greco) Antiyoga (Antioco II di Siria), e di là da questo Antiyoga (i paesi dei) quattro re: Tulamaya (Tolomeo II d'Egitto), Antikina (Antigono Gonata di Macedonia), Makā (Maga di Cirene), e Alikyasudara (Alessandro di Epiro)... » (XIII editto su roccia). E i missionari del Dharma non erano più soltanto Indù; c'erano fra essi dei Greci induizzati e convertiti al buddhismo, come quel *yona* Dhammarakkhita delegato da Tissa dopo il « concilio » di Pātaliputra. Che tali intermediari preziosi non venivano neanche di preferenza inviati in occidente, è segno soltanto che in quell'epoca di vivi scambi culturali non esistevano importanti barriere di lingua e mentalità.

Sarebbe peraltro erroneo credere che le missioni indiane e internazionali di Aśoka fossero destinate a diffondere la specifica dottrina buddhistica, qualunque ne fosse il carattere particolare in questo tempo. Non è neanche probabile che il Dharma promulgato dal re buddhista entro il continente indiano fosse un buddhismo nel senso proprio. In che cosa consisteva dunque questo Dharma diffuso da Aśoka fra le genti? Il buddhismo monastico dell'hīnayāna, in qualunque forma esso esistesse allora e tanto meno se era in gran parte composto di *vinaya*, delle regole di condotta religiosa per i « mendici » — non poteva aver presa nè suscitare interesse in altri ambienti e fra altri costumi. È dato che

il grande mecenate del buddhismo era anche protettore dei Jaina e probabilmente di altre sette, e non meno dei Brahmani, non è probabile che il suo dharma universale fosse costituito di una disciplina o una dottrina specificamente ed esclusivamente buddhista. C'è chi ha voluto concludere che si trattasse di precetti generici di buona condotta e di moralità (Senart e altri). Ma tale illazione perde di vista il fatto che questo imperatore, per quanto laico, si era incamminato verso l'illuminazione», e che da questa sua esperienza o conversione data il suo zelo missionario e il suo mecenatismo, — ma non per il buddhismo soltanto, se anche per il buddhismo in prima linea. Un errore di principio è di rappresentarsi le varie correnti religiose dell'India, fiorite contemporaneamente, come rinchiusi in compartimenti stagni. Esse hanno un'ampia base comune; il centrale problema soteriologico è comune, un'importante massa di dottrine è comune. Ora il vasto substrato unitario per tutte le religioni dell'India antica¹ — substrato pratico e per conseguenza teorico, poichè in queste discipline di salvezza la teoria deriva dalla pratica psicologica — è lo Yoga. Esso è il cardine e l'orientamento direttivo — solo variamente interpretato nelle dottrine speculative — della via verso l'illuminazione del buddhista² come del jaina, del brahmano ortodosso nell'ultimo stadio di vita come del bhakta di Viṣṇu, dell'austero asceta śivaita come del padre di famiglia, guerriero o re che, pur rimanendo parte operante della società, impara a operare nella rinuncia intima al « frutto » dell'azione, a « unificarsi » nello yoga³ per raggiungere, in mezzo alla contingenza, l'illuminazione, la palingenesi della propria umanità nell'universalità dell'Uomo-Verbo. Questa pratica e la teoria psico-fisiologica che ne deriva, si esprime in tutte le forme della religiosità indiana dell'epoca, e questo fondo comune darà luogo alle loro ulteriori fusioni nell'induismo. È questa interconfessionale disciplina di

¹ Aśoka afferma che tutte le religioni hanno la stessa essenza (*sāra*).

² Si ricordi che l'Illuminazione perfetta, la *sambodhi*, del Buddha stesso, nasce dall'esercizio dello yoga — se dobbiamo prestar fede agli antichi testi biografici.

³ Tutte le sette, dice una proclamazione di Aśoka, tendono egualmente al superamento dei sensi e alla purificazione dello spirito (quella *cittaviśuddhi* che è l'impresa specifica dello yoga). Si cf. anche l'alto valore che Aśoka attribuisce alla *meditazione*, « superiore anche alla generosità ».

trasformazione e sublimazione della coscienza, — essenzialmente pratica estatica, ma poggiata su una linea di condotta etica e ascetica —, non essendo legata a condizioni di tempo e luogo, ha le maggiori possibilità di espansione. Ma nessun'epoca e nessun'atmosfera era più predisposta a riceverla che l'atmosfera di fermento e sovraccitazione prodotta nel mondo ellenistico dai continui sconvolgimenti politici, sociali, etnici, dal volatilizzarsi degli antichi valori di gruppo e di classe e dalla ricerca di nuovi nell'intimità dell'individuo. Infatti, ogni volta che avremo a rilevare tracce di dottrine indiane nei documenti dell'epoca, le vedremo direttamente collegate a ideologie yoga¹.

L'azione periferica del Buddhismo non cessa neanche dopo la caduta della dinastia Maurya e la reinstaurazione, per opera dei Śuīnga, del brahmanesimo come religione di stato². Il re greco Menandro, la cui capitale era Śākala nel Punjab orientale e che intorno al 150 a. C. si spinse fino a Pātāliputra, si era convertito al buddhismo (se dobbiamo credere al *Milindaapañha*). All'inizio del I sec. a. C. il buddhismo è diffuso in Battriana³. Il Nord e l'Ovest dell'India è in mani greche fino all'inizio della nostra era: e i dominatori si sono rapidamente assimilati, nei costumi e nella religione. Buddhista fu anche il re greco Agatocle. Sotto questi re induizzati fiorisce l'arte greco-buddhista del Gandhāra: i numerosi artisti greci che affluivano alla loro corte per plasmare nelle forme occidentali l'iconografia simbolica della religione indigena, dovevano ripartire con un patrimonio d'ispirazioni nuove; non solo dall'Iran e dal prossimo oriente vengono le innovazioni formali e i nuovi valori ideologici nella plastica del tardo ellenismo, che, obliterando l'individualità delle antiche figure divine, volentieri impone ad esse caratteri e attributi di divinità universali, figurazioni dell'universo in forma umana.

La sfera d'attrazione del misticismo indiano sulle menti greche non si limita affatto al buddhismo. Anche il fascino della

¹ Delle *pratiche* degli ambienti gnostici sappiamo assai poco; ma le pratiche di cui riferisce Epifanio spesso ci richiamano allo yoga tantrico. Simone Mago esercita le *siddhi* caratteristiche dello yogin.

² Con Kaniška (seconda metà del primo secolo [?]) il buddhismo torna a dominare.

³ Secondo un'informazione raccolta da Alessandro Pollistore.

bhakti viṣṇuitica aveva presa su di esse: fede ne fa la dedica con cui il bhagāvata Eliodoro figlio di Dione, dimorante a Takṣaśila come ambasciatore di Antialcida presso il re Śuṅga Bhāgabhadra, consacra un *garudadhvāja* «al dio degli dèi Vāsudeva»-Kṛṣṇa celebrato nella Bhagavad-Gītā, dio-universo che s'incarna in forma umana per instaurare in terra il Dharma e iniziare i suoi eletti allo Yoga, alla disciplina dell'intima «unione» divina, onde elevarli nella propria essenza trascendente di eterna luce, al *brahma-nirvāṇa*; dio creatore e dio salvatore in forza della sua unica potenza dal duplice indirizzo: il brahma, che genera il mondo e si individua nell'essere umano ove dimora sopito, ma risvegliandosi nello Yoga si esplica come gnosi e come amore universale, nell'individuo genera l'Uomo-Universo identico al dio e trascende il divenire della vita.

Quando il dominio scito-partico si sostituisce a quello greco, la continuità interrotta per un verso si ristabilisce per l'altro, attraverso l'Iran, col prossimo Oriente ove vanno formandosi le dottrine gnostiche, fra continui apporti nuovi e continue fusioni con antichi motivi di religioni indigene, ma sulla base di ideologie che col loro orientamento estraneo e sovrapposto a queste religioni, dànno origine alle nuove correnti mitiche. Domina nel complesso di tali ideologie quella rappresentata dall'equazione Λόγος = Ἄνθρωπος.

La costituzione dell'Impero Romano rivaluta le vie marittime di accesso all'India e vi intensifica il traffico¹. Determinati in prima linea da interessi commerciali, i rapporti politici tra Roma e i monarchi di vari paesi indiani si traducono in una serie di ambasciate, di cui le prime (salvo quella diretta a Cesare) e più importanti sono dirette ad Augusto e a Claudio. Il viaggio, condotto in gran parte per terra, era pieno di disagi e richiedeva lunghe soste (gli ambasciatori del re Pāndya impiegarono quattro anni — in massima parte passati sul territorio dell'Impero — per giungere ad Antiochia). Ciò nonostante già al tempo di Strabone vi era commercio diretto tra l'India e l'Egitto. La scoperta dei monsoni avanti la metà del I sec. facilita enormemente questi

¹ L'intensità del traffico è attestata, tra altri, da Strabone, da Tolomeo e dal «Periplo del mare Eritreo».

rapporti: il viaggio è ridotto a pochi mesi. Nei grandi porti dell'Impero si stabiliscono colonie di mercanti indiani, i quali nei loro viaggi usavano portare con sè dei maestri di dottrina religiosa¹. Nulla di strano che Dione Crisostomo incontrasse degli Indiani ad Alessandria. Da Alessandria e da Antiochia², massimi centri commerciali e culturali sin dall'inizio dell'epoca ellenistica (e che già avevano accolto i missionari di Aśoka) i nuovi movimenti religiosi irraggiano nell'Egitto e nella Siria, onde provengono i più antichi documenti delle speculazioni religiose intorno all'Anthropos-Logos. E se qua e là sentiamo di gruppi di ginnosofisti residenti nel territorio dell'Impero, se la biografia romanizzata di Apollonio di Tiana ne localizza un'importante colonia in Etiopia, si tratta evidentemente di mercanti fissati in centri di commercio e passati poi a vita religiosa — secondo il corrente costume indiano —; gli yogin come tali non avevano nessuna ragione di emigrare. L'obbiezione che i mercanti sono mediocri operatori di beni religiosi poggia su un errore di prospettiva storica: i mercanti indiani non si reclutavano dalle classi meno colte o meno interessate alla vita religiosa, ma dalle comunità religiose

¹ Cf. Burnouf, *Introduction* I p. 315 sg. (*Divyāvādāna*); Lassen, *Ind. Altertumskunde* II p. 579.

² Non va dimenticata la parte che in questi scambi ebbe l'Arabia, ove da tempi remotissimi v'erano state colonie mercantili indiane; già nel 165 a. C. essa era (col porto di Aden) il principale luogo d'accentramento degli scambi commerciali dell'India coll'Occidente (Alessandria), porto di sbarco di mercanti e merci (cf. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World*², 1926, p. 94). Antiochia è il punto d'arrivo di una delle principali strade di questo commercio (punto di partenza era Puruṣapura o Barygaza). Nel I sec. d. C. gli Arabi sono i principali intermediari del commercio tra l'Oriente asiatico e quello romano (cf. Herrmann, *Verkehrswege zwischen China Indien u. Rom*, in Haas, *Scherflein der Witwe* 1922, p. 158). Non sono senza importanza le vie seguite dalle correnti religioso-speculative che accompagnavano quelle commerciali: infatti la strettissima analogia nello schema fondamentale della dottrina dei Naasseni, e anche dei termini in cui è formulata, con quella di Monoimo (cf. Ippol., *Refut.* VIII 12, 6 sgg. con V 6, 59 sg. e X 9, 92 sgg.; VIII 12, 20 sg. con V 6, 63 sgg.; VIII 12, 23 sgg. con V 9, 29 sgg.; VIII 12, 25 sgg. con V 8, 19 sgg.; VIII 13, 45 sgg. con V 8 p. 150, 59 sgg.; VIII 13, 67 sg. con V 7, 97 sgg. e con V 9, 6-12; e VIII 15 con V 10, 42-47) rivela che lo gnostico arabo e gli gnostici della Siria operano con gli stessi motivi ideologici — troppo specifici e troppo specificamente formulati per poter provenire da fonti diverse. Una tradizione leggendaria araba traccia il seguente itinerario di Hermes (—Logos!): venuto dall'India, lascia il discepolo Asclepio in Babilonia e si reca in Egitto.

cui i precetti di vita impedivano di esercitare altri mestieri: dunque in prima linea tra i Jaina, e anche tra i buddhisti. Si tratta di circoli in cui la vita religiosa era più attiva, più intensa e — quel che non meno conta — più orientata verso la propaganda missionaria.

Presso i Jaina si sono conservati con notevole fedeltà gli elementi di un antichissimo patrimonio spirituale. Alla loro arte religiosa appartiene quella rappresentazione del cosmo con le sue varie sfere in figura umana — figura femminile su cui sono collocate in serie lettere e cifre¹ —, singolare espressione grafica dell'antico concetto della Vâc cosmica, e che sembra un prototipo dell'Aletheia di Marco.

Lo yoga conserva nelle sue ideologie mitiche, strettamente legate alla tecnica, cui servono da schemi meditativi, antichissime concezioni psico-fisiologiche e cosmologiche a un tempo. Centro di queste ideologie è la figura dell'Uomo universale, e particolarmente nel suo aspetto di Vâc = brahman. Già in un inno ṛgvedico (I, 164) Vâc era cantata come l'oceano celeste, onde scendono le acque dalle quali le quattro regioni del mondo hanno esistenza e vita. (Di quest'oceano celeste la leggenda buddhistica ha fatto il lago Anavatapta situato alla cima del mondo e dal quale sgorgano quattro fiumi nelle quattro direzioni dello spazio²). Nei più antichi testi upaniṣadici si incontra la versione micro-cosmica di questa costruzione: il brahman ha quattro «piedi», che sono quattro funzioni vitali, vista, udito, respiro = olfatto e voce (cf. Chândogya-Up. III, 18, 2. È caratteristico per il pensiero indiano questo più antico tipo di classificazione, che non corrisponde affatto alla nostra classificazione dei sensi: non di «sensi» infatti nel nostro significato del termine si tratta, ma di funzioni vitali-organiche, chiamate *prāṇāḥ* perchè tutte sono informate dalla forza vitale, *prāṇa*). Ora l'ideologia corrente in quegli antichi testi è che nelle funzioni vitali che costituiscono l'or-

¹ Riprod. in Kirfel, *Kosmographie der Inder*, e in Haas, *Scherflein der Witwe*.

² La leggenda del lago Anavatapta nel suo rapporto col simbolismo della colonna di Sarnath è studiata da J. Przyluski, *Le symbolisme du pilier de Sarnath*, *Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*.

ganismo dell'individuo, il brahman è occultato, perchè determinato, specificato, diviso: la manifestazione del brahman nella sua forma propria, la trasfigurazione dell'individuo nell'essere universale, può essere raggiunta attraverso la riunione, rifusione delle funzioni vitali nella loro originaria unità, e questa *riunione* è realizzata appunto nell'esercizio dello yoga. Base di questa ideologia è evidentemente il concetto della spartizione del Puruṣa, e della sua ricostituzione. Un altro schema ideologico proveniente da quest'ordine d'idee — molto antico anch'esso, giacchè, come ho mostrato altrove, è già rappresentato nell'Atharva-Veda — è il seguente: dalla suprema sfera della sua realtà immanifesta — localizzata microcosmicamente alla sommità del cervello — il brahman, in forma di splendente serpe, discende nell'organismo micro- e macrocosmico, dividendosi in esso nelle tre sfere sovrapposte dominate da tre centri di coscienza (base di questa concezione è la rappresentazione dell'uomo cosmico che empie di sè il « trimundio », cielo atmosfera e terra). Nell' « infimo centro » — centro della terra cosmicamente, centro della generazione fisiologicamente — la trascendente potenza del brahman, lo splendente serpe, è sopito. Nello yoga (la cui premessa indispensabile è il *brahmacarya*, la continenza assoluta) esso si risveglia e risale — in direzione opposta a quella della sua discesa nella contingenza — ascendendo via via oltre il terzo centro alla sommità del cervello, attraverso la porta celeste del *brahmharandhra*, al regno immanifesto della sua unità universale esente da ogni determinazione. Così il Puruṣa-figlio, il brahman manifestato, « espresso », torna ad immedesimarsi col trascendente « inespresso » Uomo-Verbo.

(Nell'ulteriore ideologia yoga lo schema si arricchisce di particolari simbolici. I centri, moltiplicati a sette, sono rappresentati da fiori di loto. Il « sommo centro » alla cima del cervello è il luminoso loto dai mille raggi, e su ciascuno dei suoi petali è iscritto l'intero alfabeto — la realtà verbale nella sua inespressa totalità —; mentre i « loti » che rappresentano i centri inferiori hanno un numero limitato e decrescente di petali che portano ciascuno un segno-sillaba: è la realtà verbale del brahman nella sua differenziazione. Dal cervello si diramano le fiumane (*nadī*) della forza vitale che attiva le funzioni organiche e che nello

yoga va concentrata e spinta in alto fino a tornare alla sua scaturigine).

Questa complessa ideologia psico-fisiologica e cosmologica si riflette assai fedelmente nella dottrina dei Naasseni qual'è riportata da Ippolito (ove costituisce il motivo conduttore e il criterio della singolarissima interpretazione di frasi bibliche, di misteri pagani e persino di passi omerici).

La loro dottrina del Λόγος = Ἄνθρωπος si traduce infatti in rappresentazioni mitiche, psico-fisiologiche e cosmologiche. Il Verbo da essi venerato è, come abbiamo già visto, il Macrantropo, Padre e Figlio a un tempo. Rappresentano questo Verbo in forma di serpente (*Naas*), e perciò si chiamano Naasseni (V, 9, 64 sgg.). Nella suprema sfera, ove padre e figlio sono identici (cfr. V, 9, p. 166, 18-19), sono l'Anthropos « dai molti nomi, dotato d'innumerevoli occhi »¹, la Parola divina onde è rivelata la Grande Potenza (V, 9, 22-23), il serpente è il fluido essere; e nulla di quanto esiste, mortale o immortale, animato o inanimato, esiste senza di lui (*ibid.* 71-74). È l'acqua al disopra del firmamento, cui si riferisce il Redentore parlando dell'acqua di vita eterna. Da quest'acqua ogni natura riceve la propria essenza (*ibid.* 103-118). Nell'universo che è posto sotto di lui egli penetra per ogni dove, inquanto sgorga dall'Edem (evidentemente dalla « fluida essenza » superna) e si scinde in quattro origini. Edem infatti è il cervello; παράδεισον δ' εἶναι νομίζουσι τὸν μέχρι μόνης τῆς κεφαλῆς ἄνθρωπον. Le quattro origini nelle quali si scinde il fiume che sgorga dall'Edem, ossia dal cervello, sono l'occhio, l'udito, l'olfatto = respiro e la bocca — cioè la voce, perchè considerata in quanto da essa procede la predicazione (V, 9, 65-103). E solo in questo aspetto, cioè nella dottrina salutare, egli stesso si manifesta quaggiù: si ode la voce (φωνή) del « determinato », ma nessuno conosce la sua « forma » caduta giù dall' « indeterminato »² (V, 8, p. 154, 10-11. Nella sua « discesa » e « determinazione » egli si distingue dunque in in φωνή e εἶδος). La « caduta » dell'Adamante, dell' « Uomo interno », attraverso le sfere

¹ Antichi attributi del vedico Puruṣa-Vāc (cfr. RV I 164, 46; X 90 1; sopra p. 179).

² Si osservi la caratteristica trasformazione della frase Giov. V 37.

stratificate dell'individuo e analogamente del cosmo (egli è chiamato «Κορύβας» dai Traci e dai Frigi ὅτι ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἄνωθεν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ πάσας τὰς τῶν ὑποκειμένων διερχόμενος ἀρχὰς¹ πῶς καὶ τίνα τρόπον κατέρχεται οὐ νοοῦμεν V, 8, p. 154, 3-8), è dunque interpretata come discesa dalla zona suprema del cervello ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ χαρακτηρίζεται (V. 7, p. 146, 91 p. 148, 99) — chiamata anche ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἣτις ἐστὶ μῆτηρ ζώντων — fino alla zona della generazione, che, come vedremo, è pareggiata con la terra. — «F, della sua riascesa, cioè della rigenerazione» i Naasseni parlano riferendosi a una porta celeste (V, 8, p. 156, 29 sgg.), alla «terza porta» nella quale essi, soli veri cristiani, attuano il mistero (V, 9, p. 174, 24-26, V, 8, p. 158, 66 sg.). Le parole di Gesù «Io sono la Porta» sono attribuite all'ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἄνωθεν κεχακτηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος (V, 8, p. 156, 48-50. L'Anthropos che si rigenera è quindi, come già abbiamo visto, nello stesso tempo l'entità redentrice). È l'inversione dell'indirizzo del suo movimento che lo rende dio (V, 8, p. 158, 68-69), liberandolo dal corpo in cui ferve la guerra, poichè questo plasma è foggiato di elementi nemici² (V, 8, p. 156, 37-38). Egli è il grande ὠκεανός che sgorga dal perfetto uomo (V, 8, p. 156, 44 sgg.); ma può anche rifluire in alto, in direzione inversa a quella della sua discesa: il suo flusso discendente è la nascita umana, il flusso ascendente la nascita divina, la rinascita spirituale (V, 7, p. 148, 12 sgg., 21 sg.). Questo Giordano rifluente in alto è chiamato il tricorpore *Gerione*, perchè fluisce (in alto) procedendo dalla terra (ὡς ἐκ γῆς ῥέοντα Γηρυόνην, V, 8, p. 150, 53); «quanto nacque in lui è la vita» (corrente interpretazione gnostica dei versi del Prologo Giovannè), cioè l'ineffabile nascita dei perfetti. La rigenerazione si compie mediante il passaggio attraverso la «porta celeste» — l'alta sorgente della fiumana ov'essa, riunita, torna a sfociare nell'Uomo superno. Lo spirituale rigenerato è in tutto o per tutto identico all'Ἀρχάνθρωπος (cf. V, 8, p. 152,

¹ Queste zone sottogiacenti sono anche il corpo cosmico (cfr. V 9, 74).

² La pretesa interpretazione di *Giobbe* 40, 27 non ha nessun rapporto con questo passo: il senso è completamente diverso. Cfr. invece il frammento di Megastene I 24 p. 44, 19 sgg.

88-90). Il Verbo in noi è infatti occultato, celato, recondito in quel recesso del nostro essere ov'è fondata la radice di ogni cosa. Qui esso è un punto non-dimensionale, noto solo ai peumatici: ma nel suo graduale progresso si estende ad una vastità inconcepibile, che è il regno dei cieli (V, 9, p. 198, 29-33)¹. Condizione essenziale di questo processo di intima inversione e trasfigurazione è l'assoluta castità, cui — al pari degli yogin — sono votati i Naasseni (V, 9, 61-63).

Per una così precisa concordanza di rappresentazioni così specifiche ed elaborate è difficile cercare la spiegazione in coincidenze casuali. E nessuno certo vorrà sostenere che tutte queste concezioni si siano potute dedurre dalla leggenda biblica dei quattro fiumi (anche la più antica mitologia indiana derivò probabilmente da fonte babilonese questo motivo che poi la speculazione sul Puruṣa trasformò nel mito psico-cosmologico)² e dall'immagine evangelica della « porta ». E la questione non è di secondaria importanza, giacchè queste concezioni non sono già una sovrapposizione separabile dal mito speculativo dell'Anthropos-Logos, ma gli sono indissolubilmente connesse, allo stesso modo come sono connesse in India al mito del Puruṣa-brahma. E ciò fornisce una conferma decisiva per la nostra ipotesi sull'origine della doppia entità rappresentata dall'equazione alessandrina.

Concludendo possiamo dunque asserire che il complesso ideologico rappresentato dall'equazione Ἄνθρωπος = Λόγος proviene dal pensiero indiano, ove forma il centro di una corrente speculativa documentata in tutto il suo sviluppo, e ove sin dall'epoca vedica inerisce in ispecie agli ordini d'idee dello yoga; che, tra-

¹ È il corrente motivo yogico e upaniṣadico del brahman che, celato in noi in forma minima, impercettibile, « come un granello atomico », nella mistica trasfigurazione si estende a una vastità smisurata, « più grande di questi mondi » (cf. Chānd.-up. III 14, 3, e ancora Maitri-Up. VII 11, 4 1' « atomo dell'atomo » che via via si estende nella sua ascesa e « quando esce » è l'« entità materna », Vâc) adattato alla parabola evangelica del granello di senape.

² Anche Filone d'Alessandria, che conosceva ginnosofisti indiani (*Quod omnis probus*, ed. Mangey II 456, cfr. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 283), si è valso, se anche in misura molto più limitata, del loro mito per interpretare allegoricamente, alla stregua della nuova ideologia del Logos, l'antica leggenda biblica: Edem è la Σοφία divina, da cui scaturisce la sorgente del λόγος (ripetutamente nelle *Allegorie*, e *De somn.* II 242).

smesso nel prossimo Oriente ellenistico a varie riprese e specialmente per tramite di missionari buddhisti e asceti yogin professanti varie dottrine, dette luogo alla formazione dell'ideologia centrale della religiosità ellenistica, che si propagò così nel patrimonio speculativo del cristianesimo come in quello delle varie religioni misteriosofiche del tardo paganesimo e nelle dottrine mitico-psicologiche, più o meno cristianizzate, degli gnostici.

Roma.

MARYLA FALK