

LO GNOSTICISMO

di Giulia Sfameni Gasparro

I PADRI E LO GNOSTICISMO:
ERESIOLOGIA E QUESTIONE STORICA

Quando Giustino ¹ presenta Simone, Menandro e Marcione come personaggi che si dicono cristiani ma tuttavia propongono false dottrine, ispirate dai demoni, e, per far intendere ai suoi interlocutori pagani il tipo di rapporto sussistente tra posizioni così diverse all'interno del cristianesimo, adduce il paragone con i filosofi, tutti così denominati anche se non partecipano dei medesimi *dogmata*, è inaugurato un tipico schema eresiologicalo. Esso sarà costantemente adottato nella letteratura patristica posteriore per la catalogazione e confutazione delle numerose deviazioni dottrinali che nel tempo si configurano come pericolose minacce all'integrità della fede e dei costumi cristiani ². L'Apologista accomuna, come maestro e discepolo, Simone e Menandro definendoli entrambi esperti nelle arti magiche ³. Il primo, vissuto al tempo di Claudio, si sarebbe pro-

¹ *Apol.* 26, 1-8.

² Per un'analisi del tema cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles*, I-II, Études Augustiniennes, Paris 1985. Una raccolta di testimonianze patristiche sullo gnosticismo in traduzione tedesca è offerta, in collaborazione con E. Haenchen e M. Krause, da W. Foerster, *Die Gnosis, I. Zeugnisse der Kirchenväter*, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1969 (tr. in. di R. McL. Wilson, The Clarendon Press, Oxford 1972). Una selezione più ridotta di esse, nel testo originale, in W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932. Un'antologia in traduzione italiana in M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari 1970, successivamente arricchita dai testi originali (*Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Vicenza 1993). Ampia silloge di fonti indirette e di testi originali anche in B. Layton, *The Gnostic Scriptures. A new Translation with Annotations and Introductions*, SCM Press LTD, London 1987.

³ Per un primo approccio alla tematica delle componenti magiche della *facies* gnostica ci sia permesso rimandare a un nostro contributo (G. Sfameni Gasparro, *Tra gnosi e magia. Spazio e ruolo della prassi magica nell'universo religioso dello gnosticismo*, in G. Lanata (ed.), *Il tardo-antico alle soglie del Duemila. Diritto religione società*, Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Edizioni

clamato “Primo Dio” e, accompagnato da una donna, Elena, che i seguaci definiscono suo “Primo Pensiero” (*Ennoia*), ottenne grande successo in Samaria ⁴ mentre il secondo, trasferitosi ad Antiochia di Siria, egualmente guadagnò molti proseliti promettendo loro che non sarebbero morti ⁵.

Di Marcione Giustino riferisce un preciso assunto dottrinale che, caratterizzandone la fisionomia, annuncia un tema più generale atto a definire un ampio ventaglio di posizioni eterodosse evocate nel *Dialogo con Trifone*. Il personaggio «ancora oggi insegna ai suoi seguaci a credere in un altro Dio maggiore del Creatore» ⁶. Nel *Dialogo* infatti l'autore accomuna in un'unica categoria quanti «inseguano a bestemmiare il Creatore di tutte le cose e il Cristo profetizzato da lui che sarebbe venuto, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (*Dial.* 35, 5). Tra costoro, che si proclamano tutti cristiani, menziona vari gruppi, ciascuno denominato dal “corifeo” della dottrina: marcioniti, valentiniani, basilidiani, satorniliani (*Dial.* 35,6). Si tratta di alcuni fra i principali rappresentanti dell'ampio e diversificato movimento che qualche decennio più tardi Ireneo denuncerà come quello che, falsificando l'insegnamento del Signore, attira molti cristiani “ignoranti”, «distogliendoli, con il pretesto della conoscenza, da Colui che ha costituito e ordinato questo universo» ⁷.

Il vescovo di Lione, verisimilmente sulle orme del perduto *Synagma* di Giustino ⁸, traccia una precisa “successione” ereticale da

ETS, Pisa 2000, pp. 1-35). L'accusa di magia, peraltro, è spesso usata dagli eresiologi per screditare gli avversari. Cf. G. Sfameni Gasparro, *Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-agnostica*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, a cura di S. Barcellona e T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, pp. 471-501.

⁴ 1 *Apol.* 26, 2-3; cf. *ibid.* 56, 1-2. Sul problema complesso della definizione della *facies* simoniana si veda la messa a punto di I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, Payot, Paris 1987, tr. it. *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 86-90. Una nuova interpretazione è proposta da F. Heintz, *Simon “le magicien”. Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1997.

⁵ 1 *Apol.* 26, 4 e 56, 1-2.

⁶ 1 *Apol.* 26, 5; cf. *ibid.* 58, 1-2.

⁷ *Adv. haer.*, Praef.: «...Adtrahentes eos sub occasione agnitionis ab eo qui hanc universitatem constituit et ordinavit». Il testo greco conservato da Epifanio (*Pan.* 31, 9) reca: προφάσει γνώσεως.

⁸ Cf. 1 *Apol.* 26, 8. Esiste fra gli studiosi un sostanziale accordo nel riconoscere la dipendenza di Ireneo dall'opera di Giustino per la “genealogia” ereticale proposta nei cc. 23-26. Noteremo peraltro che nei luoghi citati dell'*Apologia* e del *Dialogo* l'unica filiazione ammessa dall'Apologista è quella Simone - Menandro.

Simone attraverso Menandro fino a Saturnino, Basilide, Carpocrate, Cerinto e i nicolaiti mentre Marcione è connesso ad un personaggio, Cerdone, il quale a Roma avrebbe insegnato la distinzione fra un Dio buono sconosciuto, padre di Gesù, e il Creatore giusto (*Adv. haer.* I, 27, 1).

Valentino, il caposcuola di quella vasta corrente religiosa diffusa in Occidente e in Oriente contro la quale è diretta precipuamente l'opera di Ireneo, essendo essa percepita come la più pericolosa avversaria dell'integrità dell'insegnamento cristiano, è presentato come maestro che, avendo mutuato una complessa tradizione mitica da una congerie di sette che Ireneo accomuna nella definizione di *multitudo gnosticorum* (*Adv. haer.* I, 29, 1), ha fondato una propria "scuola" (*Adv. haer.* I, 30, 15), adattando peraltro i principi dottrinali degli gnostici al suo proprio carattere distintivo⁹. Ma poiché a parere dell'autore la «moltitudine di gnostici» le cui posizioni sono illustrate nei cc. 29 - 30 a sua volta avrebbe avuto origine dai simoniani, risulta saldato il cerchio eresilogico che, nel momento stesso in cui riconosce nelle dottrine e prassi etiche dei personaggi menzionati espressioni aberranti della verità cristiana custodita nell'alveo della tradizione della Grande Chiesa, intende espellerli dal corpo della comunità in nome di una loro origine estranea a quel corpo, una volta ricondotti – come a unico capostipite – all'antico mago di Samaria¹⁰.

In pari tempo gli "eretici" contro i quali avevano polemizzato Giustino¹¹ e numerosi altri esponenti della Grande Chiesa le cui opere, andate perdute¹², a partire dalla metà del II secolo attestano

⁹ *Adv. haer.* I, 11, 1: «Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus...».

¹⁰ Senza poter affrontare il tema dell'approccio eresilogico al fenomeno gnostico, ci limitiamo a ricordare la breve indagine di G. Vallée, *A Study in Anti-gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo Ontario 1981. In ogni caso, nonostante alcune radicali prese di posizione recenti (vd. oltre), la documentazione patristica rimane una fonte insostituibile per la conoscenza della multiforme ma sostanzialmente coerente *facies* gnostica, che costituisce una componente importante della storia del cristianesimo dei primi secoli.

¹¹ Oltre il *Syntagma*, egli compose un'opera *Contra Marcionem* ricordata da Ireneo (*Adv. haer.* IV, 6, 2) e da Eusebio (*HE* IV, 11, 8-9; cf. 18, 9) e utilizzata da Tertulliano nell'omonimo trattato in quattro libri.

¹² Basti ricordare gli scritti polemici contro Marcione composti da Teofilo di Antiochia, autore anche di un'opera contro l'eresia di Ermogene (Eusebio, *HE* IV, 24), da Rodhon, discepolo di Taziano a Roma (*HE* V, 13) e da due personaggi non meglio noti, Filippo e Modesto, ricordati ancora da Eusebio (*HE* IV, 25). Per confutare il dotto-

la vitalità e diffusione del fenomeno, acquistano ormai con Ireneo una fisionomia ben definita. Se la notevole varietà delle posizioni dottrinali, delle affabulazioni mitiche, delle prassi etiche e rituali nei diversi ambienti noti al vescovo di Lione emerge chiaramente dalle sue argomentazioni, già nel primo approccio alla complessa *facies* eterodossa egli coglie alcuni aspetti comuni che, al di là degli schemi eresilogici, possono utilmente essere assunti come base di partenza nell'affrontare il problema storico della natura e consistenza del fenomeno medesimo.

Innanzitutto si pone in luce quella critica nei confronti del Dio creatore dell'Antico Testamento che Giustino aveva già denunciato come tema unificante le posizioni di Marcione e degli altri "eretici" a lui noti. Essa peraltro ora appare qualificata in senso nettamente dualistico, implicando la "pretesa" di mostrare l'esistenza di «qualcosa di più elevato e di più grande di Colui che ha fatto cielo e terra e tutto ciò che essi racchiudono»¹³. Si delinea infatti la prospettiva dei due livelli e dei due regimi che, a titolo e con modalità diverse, risulterà un motivo comune dei vari ambienti illustrati da Ireneo e dagli altri Padri. Ma soprattutto, insieme con il dato noto della connotazione cristiana degli avversari, cui ora si aggiunge lo specifico riferimento alla "falsificazione" delle parole del Signore ossia – come risulterà dal complesso dell'opera – all'ampio uso dell'esegesi scritturistica per fondare le proprie argomentazioni, interviene a definire la fisionomia degli "eretici" la motivazione del loro comportamento. È *sub occasione agnitionis* che costoro insinuano nella comunità dei fedeli la propria «empia dottrina»¹⁴.

re del Ponto scrisse una lettera ai fedeli di Nicomedia anche Dionigi vescovo di Corinto (HE IV, 23, 4), confermando la gravità del problema costituito dalla diffusione del marcionismo nel sec. II.

Le opere-antieretiche di autori contemporanei di Ireneo menzionati nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio verisimilmente riguardano anch'esse il fenomeno marcionita e gnostico, come risulta dai temi trattati. "Sull'origine del male" e "Sulla creazione della materia" sono infatti i titoli degli scritti di Massimo; Candido e Apione composero opere sull'Esamerone, Sesto "Sulla resurrezione" ed Eraclio "Sull'Apostolo", ossia Paolo: HE V, 27. Finalità anti-gnostica avevano senz'altro gli *Hypomnemata* di Egesippo in 5 libri, di cui riferisce lo stesso Eusebio (HE IV, 22, 1-9). A questa fonte dobbiamo anche notizia dell'opera polemica di Agrippa Castor contro Basilide, da cui risulta che quest'ultimo aveva composto un commento ai Vangeli in 24 libri e appellava a speciali rivelazioni ricevute da parte dei profeti Barkabbas e Barkoph (HE IV, 7, 6-8).

¹³ *Adv. haer.* I, Praef.: «...quasi altius aliquid et maius habentes ostendere quam eum qui caelum et terram et omnia quae in eis sunt fecit».

¹⁴ *Ibid.*

Siamo così introdotti nello stesso centro nevralgico del fenomeno in esame e della relativa problematica storico-religiosa, essendo evocato il tema della conoscenza che risulta essenziale e qualificante del fenomeno medesimo e legittima l'uso, peraltro convenzionale, della denominazione di "gnosticismo" per classificare la varietà pur assai notevole delle posizioni dottrinali ed etico - pratiche situabili al suo interno.

È stato notato in maniera opportuna che nello stesso linguaggio eresilogico di Ireneo ¹⁵, di Tertulliano ¹⁶, di Clemente Alessandrino ¹⁷ e di Ippolito ¹⁸, soltanto particolari personaggi e gruppi sono presentati come denominati, da se stessi o dai contemporanei, "gnostici" sicché sembra trattarsi di una specifica designazione non estensibile in maniera indiscriminata a tutti i diversi movimenti tradizionalmente accomunati nella categoria dello "gnosticismo". Essa al contrario sarebbe stata usata per identificare alcuni ambienti e le relative dottrine ¹⁹. Non si può tuttavia negare che l'insistenza del tutto peculiare sul tema della conoscenza come strumento di salvezza sia un tratto comune ad una serie assai ampia di movimenti, dal valentinianismo a certi sparuti e oscuri corpuscoli di "eretici" evo-

¹⁵ *Adv. haer.* I, 25, 6: i seguaci di Carpocrate, caratterizzati da un'etica libertina, *gnosticos se autem vocant*. Nel c. 29, 1 il polemista fa derivare da Simone la *multitudo Gnosticorum* che subito caratterizza come quelli che pongono a base del proprio sistema ideologico l'eone Barbelo. In altri luoghi egli usa il termine in senso più generale (III, 13, 8 e 31, 1).

¹⁶ *Scorpiae* I, 5: nei momenti drammatici in cui infuria la persecuzione: «...tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt».

¹⁷ *Strom.* III, 4, 30, 1: i seguaci di Prodicò «falsamente si denominano Gnostici». Clemente dichiara di essersi imbattuto in un "eretico" che affermava di combattere il piacere mediante la pratica del piacere e si proclamava gnostico (*Strom.* II, 20, 117, 5). Si tratta forse dello stesso Prodicò. Cf. *ibid.* IV, 18, 114, 2-116, 1. Origene nel *Contra Celsum* distingue valentiniani da gnostici (V, 61).

¹⁸ Tale è la denominazione dei naaseni (*Ref.* V, 1 e 6) e di coloro che utilizzavano il *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino (*Ref.* V, 23). Sulla complessa questione dell'identità dell'autore dell'*Elenchos* si veda M. Simonetti, aggiornamento su Ippolito in *Nuove ricerche su Ippolito*, *Studia Ephemeridis*, «Augustinianum», 30 (1989) 75-130.

¹⁹ M. Smith, *The History of the Term Gnostikos*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, II, *Sethian Gnosticism*, E.J. Brill, Leiden 1981, pp. 796-807; M.J. Edwards *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers*, *JThS* 40 (1989) 26-47. La questione era stata già sollevata da R.A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig 1875, p. 191. Cf. anche M. Tardieu, *Histoire du mot <gnostique>*, in M. Tardieu - J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Les Editions du Cerf, Paris 1986, pp. 21-37 e in ultimo J. Holzhausen, *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken T*, *JAC* 44 (2001) 58-74.

cati nella letteratura patristica fino agli autori e ai fruitori dei numerosi testi contenuti nei Codici copti di Nag Hammadi. Sarebbe pertanto un eccesso di scrupolo nominalista il rifiutare pregiudizialmente l'uso scientifico di quella categoria. Piuttosto è necessario chiarire il significato e il valore di essa, riconoscendone il carattere convenzionale ma non del tutto illegittimo, una volta che l'appello alla *gnosis* sia individuato come un elemento specifico e qualificante di una serie di fenomeni storici accomunabili al suo interno ²⁰.

Innanzitutto si dovrà vedere se la gnosi in questione sia di un tipo sufficientemente omogeneo per un verso e peculiare per l'altro, sì da costituire un elemento specifico di aggregazione all'interno di una vasta gamma di posizioni e in pari tempo fattore di distinzione di esse rispetto ad altre che a vario titolo possono appellare anch'esse a forme varie di conoscenza. In altri termini, ciò che può giustificare l'uso della categoria classificatoria di "gnosticismo", indicandosi come "gnostici" quanti si situano al suo interno, è la definizione di una nozione di conoscenza comune a tutti i contesti a cui si applica, la quale sia contestualmente atta a circoscrivere un fenomeno o una serie omologa di fenomeni storici dalla fisionomia nettamente caratterizzata.

Tertulliano, accomunando "eretici" e filosofi pagani, definisce l'oggetto della loro ricerca in termini di quesiti sull'origine del male (*unde malum et quare?*), dell'uomo (*et unde homo et quomodo?*) e addirittura di Dio ²¹. Una nota formula del valentiniano Teodoto,

²⁰ Il tentativo più radicale di "smantellare" una categoria dubbia quale sarebbe appunto quella di "gnosticismo" è stato compiuto da M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for dismantling a dubious category*, Princeton University Press, Princeton 1996. Su questa via ha proceduto K.L. King, pervenendo ad affermare che lo gnosticismo sarebbe una pura e semplice "costruzione" terminologica operata dagli studiosi moderni sulla base delle classificazioni sistematiche degli antichi eresiologi (*What is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge MA 2003). Non è possibile in questa sede discutere in dettaglio una tesi siffatta. Ciò che meraviglia in studiosi come Williams e King, assai familiari con la documentazione gnostica, è l'incapacità di percepire la trama omogenea dei temi che compongono uno scenario variegato come quello costituito dai numerosi gruppi, movimenti, testi che – proprio in virtù di siffatta trama – sono accomunabili in una categoria unica anche se diversificata. Questa compagine tematica, pur nella sua densità e complessità, trova nella nozione della conoscenza salvifica a base dualistica, anti-cosmica ed anti-somatica, il referente comune che permette di utilizzare la denominazione convenzionale ma pertinente di gnosticismo. In direzione opposta a tali posizioni ha proceduto A. Magris, nel proposito di ricostruire *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997.

²¹ *De praescr. haer.* VII, 5. L'ultimo interrogativo è presentato come peculiare di Valentino, il quale specula sull'origine del Creatore in quanto personaggio "deri-

nell'enunciare i contenuti essenziali della nozione di *gnosis* peculiare del suo orizzonte religioso, si pone come espressione emblematica degli obiettivi principali del conoscere cui tendevano gli ambienti situabili nell'ampio arco del movimento gnostico. Ciò che libera l'uomo, si afferma, «non è solo il lavacro... ma anche la conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»²². La *gnosis*, il cui fulcro appare senz'altro la tematica antropologica e soteriologia, nel proporre il suo oggetto attraverso coppie di opposti (essere / divenire; condizione attuale / luogo d'origine; meta da raggiungere / realtà da cui purificarsi; generazione / rigenerazione), evoca lo scenario dualistico nel quale, con modalità e motivazioni diverse, si situano tutte le varie posizioni gnostiche.

Intendiamo qui riferirci ad un significato particolare del termine dualismo, distinto sia da quello etico (opposizione bene / male) sia da quello filosofico, implicante la nozione di trascendenza e quindi contrapposto a "monismo". Una serie di interventi di U. Bianchi²³ hanno adeguatamente illustrato l'accezione che riteniamo la più utile a fornire gli strumenti di classificazione e di analisi storico-religiosa di una vasta gamma di fenomeni, al fine di definirne la specificità. Secondo tale accezione per dualismo si intende una concezione (espressa in forma teorico-sistematica ovvero anche mitica) implicante l'ammissione dell'esistenza di due principi, ossia di due distinte cause o fonti della realtà, quale l'uomo attualmente la sperimenta, e della situazione in cui vive. In altri termini definiamo dualistica in senso storico-religioso quella nozione o "visione del mondo" che collega tutto ciò che esiste (o sembra esistere) non ad un'unica origine, ma a due o più "principi" ciascuno dei quali, pur

vato" dal supremo mondo divino, in conseguenza della caduta dell'eone Sophia (ved. oltre).

²² *xc. Eth.* 78, 2 trad. di M. Simonetti, *op. cit.*, pp. 391-393. L'edizione, con ampio commento, del testo in F. Sagnard (SChr 23), Les Editions du Cerf, Paris 1970². Il «lavacro» qui menzionato è il battesimo, praticato dai valentiniani e in altri ambienti gnostici.

²³ Basti qui ricordare i volumi *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1958 (rist. 1983) e *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979, oltre i contributi raccolti nei *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, E.J. Brill, Leiden 1978. Per una discussione sulle varie accezioni del termine negli studi storico-religiosi si veda I.P. Couliano, *op. cit.*, pp. 25-53.

solitamente intesi di valore e dignità diversi (e caricati spesso l'uno di valori positivi e l'altro negativi), tuttavia risulti efficace nel fondare gli elementi costitutivi della realtà attuale. In tal senso è dualistica non soltanto una formula di dualismo "radicale" come quella platonica che distingue un livello ideale e una *chora*, sostrato materiale in cui si imprimono le idee, come "principi" indipendenti e sussistenti in sé *ab aeterno* ovvero quella manichea in cui i due mondi eterni e contrapposti della Luce e della l'enebra si fronteggiano come radici assolutamente distinte, quanto a natura e prerogative, ma anche una formula del tipo valentiniano, comune anche alla maggior parte dei sistemi gnostici illustrati dai Padri della Chiesa e riflessi nella ricca letteratura ora in nostro possesso.

In questa seconda prospettiva si dà un primo principio, variamente concepito sì da costituire talora una diade con un elemento (o aspetto/componente) maschile e uno femminile quale appunto la coppia (*syzygia*) Abisso-Silenio del valentinianismo ovvero una triade, pur scaturente anch'essa da un'entità primordiale unica, quale interviene in certe concezioni di tipo sethiano²⁴. Da questa *arché* si dispiegano vari, successivi livelli divini (gli eoni) finché, per un incidente o "colpa" da parte di un'entità divina, si dà origine a una realtà "seconda" (la materia, la sostanza psichica, uno o più arconti - demiurgi) che, pur derivata dalla prima, tuttavia si pone a sua volta come "principio" rispetto a elementi costitutivi della situazione attuale. Quest'ultima deve pertanto la sua origine a due diversi, e nello gnosticismo opposti, principî, una volta che la realtà seconda, posta in essere dalla "devoluzione" all'interno del livello divino²⁵ risulta di natura (materiale, psichica) non solo ontologicamente altra rispetto alla prima (spirituale/divina) ma anche di segno più o meno negativo. Pertanto, se la definizione di "gnosi monadica" data da Clemente Alessandrino alla *facies* concettuale dei suoi avversari, valentiniani e gnostici di analoga impostazione, coglie un dato essenziale di essa in quanto fondata sulla nozione di un'origi-

²⁴ Usiamo ora questa denominazione per designare un tipo di speculazione gnostica fondata su una metafisica "triadica" che H.M. Schenke ha attribuito ad un contesto "sethiano", insieme con altri elementi che sarebbero tipici di esso; non intendiamo peraltro prendere posizione sulla consistenza storica di un "sistema" omogeneo e di una corrente gnostica definibile in tal senso. Sulla questione si veda oltre.

²⁵ Per questa nozione cf. H. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, E.J. Brill, Leiden 1967, pp. 90-104.

naria Monade divina da cui si dispiega tutta la vicenda esistenziale, tale definizione non contrasta, come è stato affermato ²⁶, la nozione sopra illustrata di dualismo storico - religioso. Si tratta infatti della formula che definiremo “monarchiana” o di dualismo mitigato, in cui il secondo elemento deriva, con modalità e per ragioni varie (nello gnosticismo solitamente per una “caduta” o un incidente originari) dal primo ma tuttavia è anch’esso “principio”, ossia causa fondante e componente essenziale nell’attualità dello scenario cosmico e in genere esistenziale dell’uomo. E ciò anche a prescindere dalla possibilità, di solito ammessa nei sistemi gnostici, di una distruzione finale, in tutto o in parte, degli elementi “secondi” derivati dalla “caduta” per consentire il ritorno della sostanza divina alla sua originaria unità.

La successiva illustrazione del valentinianismo e del manicheismo ²⁷ permetterà di precisare il senso del dualismo di tali ambienti gnostici; ora diciamo che un ulteriore dato conferisce una sostanziale omogeneità al quadro in esame, fondando la legittimità di accomunare un ampio spettro di fenomeni sotto la denominazione di gnosticismo. La conoscenza cui essi appellano, con l’eccezione di un personaggio come Marcione il quale occupa per questa ragione e altre sue peculiari caratteristiche una posizione del tutto particolare in questo panorama ²⁸, infatti implica il riconoscimento della presenza nell’uomo (o in una categoria privilegiata di uomini) di una sostanza di natura divina, chiamata di solito spirito (*pneuma*) o intelletto (*nous*), consustanziale dunque a un mondo e a delle entità superiori e ontologicamente estranei rispetto alla realtà cosmica, materiale. Su quest’ultima hanno potere una o più figure (il Demiurgo, identificato spesso con il Dio dell’Antico Testamento, e gli arconti) che l’hanno organizzata nelle forme attuali, modellando anche il corpo dell’uomo in cui, in circostanze e secondo modalità di-

²⁶ M. Smith, *art. cit.*, p. 803.

²⁷ Per una breve presentazione della «religione della Luce» predicata dal Profeta babilonese Mani, la quale a suo modo riflette una visione del mondo di tipo “gnostico”, si veda in questo volume il capitolo IV della presente appendice.

²⁸ Vd. oltre. Anche per una figura, peraltro assai sfuggente sotto il profilo storico, quale è Simone Mago, le notizie eresologiche non attestano l’esistenza della nozione di un elemento divino nell’uomo. Il personaggio decaduto, oggetto dell’opera salvifica dello stesso Simone sembra essere soltanto la *Ennoia*-Elena catturata nel livello cosmico dagli angeli da lei stessa prodotti, creatori del mondo. Tuttavia anche gli uomini ottengono salvezza attraverso la conoscenza. Cf. Ireneo, *Adv. haer.* I, 23, 1-3.

verse nell'uno e nell'altro contesto, le potenze divine hanno immesso una scintilla luminosa (il "seme" pneumatico dei valentiniani) che sola può ottenere salvezza.

La dimensione corporea, di natura materiale e di fattura arcontica, è prigionia per la sostanza divina e sarà votata alla distruzione.

Coerentemente con queste premesse che per un verso implicano la consustanzialità divina dello spirito umano e per l'altro indicano nel mondo e nel corpo delle realtà ad esso estranee, opera di uno più creatori inferiori, ignoranti e talora francamente malvagi, desiderosi di mantenere in proprio dominio la sostanza divina discesa dall'alto, la conoscenza dello gnosticismo si configura non come un'acquisizione su base logico-deduttiva della facoltà puramente razionale, bensì come un "dono", oggetto di rivelazione da parte delle stesse entità divine, solitamente ad opera di un personaggio con funzione di rivelatore - salvatore manifestatosi in forme varie nel corso della storia umana.

Già nelle testimonianze patristiche e ora nei numerosi scritti gnostici conservati nei codici di Nag Hammadi sono ricordate numerose figure di inviati celesti ovvero di profeti umani rivelatori della gnosi che molto spesso, data la ricca componente giudaica e cristiana dei contesti in questione, sono identificati con personaggi della tradizione veterotestamentaria (Adamo, Seth) mentre assai spesso l'ultima e decisiva apparizione dell'inviato divino con funzione salvifica è indicata nella persona del Gesù dei Vangeli ²⁹.

Con quest'ultimo dato, mentre si coglie un ulteriore qualificante aspetto del fenomeno in esame che, nel suo affacciarsi alla luce piena della storia intorno alla metà del II secolo, appare fortemente sostanziato, anche se in misura diversa nelle sue varie espressioni, di elementi giudaici e cristiani, risultano saldate insieme le due prospettive, quella eresilogica, dettata da precise opzioni teologiche, e quella storico-religiosa. Di fatto, i vari rappresentanti della Grande Chiesa si trovarono a discutere e a polemizzare con personaggi spesso conviventi all'interno della comunità cristiana o comunque in contatto con essa, i quali appellavano all'esegesi dei medesimi testi sacri per proporre dottrine e comportamenti etico - rituali in cui i

²⁹ Sulle diverse formule cristologiche e il genere sulla tipologia del Salvatore gnostico basti qui ricordare A. Orbe, *Cristologia gnostica. Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III*, I-II (B.A.C. 384-385), La Editorial Catolica, S.A., Madrid 1976; P. Perkins, *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices*, VChr 35 (1981) 379-396.

Padri per un verso riconoscevano l'espressione di una *pseudonymos gnosis* ma per l'altro, nel momento stesso in cui rifiutavano tale "conoscenza" come eresia, ne ammettevano il profondo radicamento nel tessuto stesso della tradizione giudeo-cristiana, anche se spesso ne indicavano le sorgenti nella filosofia o nelle tradizioni religiose dei pagani. In pari tempo, dai primi tentativi di interpretazione scientifica, fortemente condizionata dagli stessi parametri eresiológicos, fino alle più recenti e metodologicamente scaltrite indagini sul fenomeno, la ricerca storica si dibatte fra opposte soluzioni del problema della consistenza e delle origini dello gnosticismo, essendo suo nodo centrale quello dei rapporti con il cristianesimo e con il giudaismo ³⁰.

NATURA E ORIGINI DELLO GNOSTICISMO: LO STATUS QUAESTIONIS

Il dibattito sul tema risulta oggi di così ampie proporzioni, per il numero e l'importanza dei contributi, per la varietà delle posizioni e la ricchezza delle problematiche in discussione, da richiedere, anche per un primo approccio ad essa, un'intera monografia ³¹. La pubblicazione ormai completa, in edizione in fac-simile, in edizioni critiche assai accurate ³² e in traduzioni nelle principali lingue occidentali ³³ dei numerosi scritti gnostici contenuti nel tredi-

³⁰ Un utile quadro della storia degli studi in J. Ries, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, Centre d'Histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1982. Si vedano in particolare le posizioni di M. Simonetti *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, *VetChr* 20 (1991) 337-374, rist. in Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 101-140; U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo: nuovi studi e ricerche*, «Augustinianum», 32 (1992) 205-216; G. Filoramo, *Sulle origini dello gnosticismo*, *RSLR* 29 (1993) 493-515.

³¹ Basti dire che la *Bibliografia gnostica* curata da D.M. Scholer a completamento della sua *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (NHS 1), E.J. Brill, Leiden 1971, in periodici *Supplementa* nella rivista NT a partire dal 1972, nel 1990 ha raggiunto il numero di circa 7000 titoli. Si veda ora, dello stesso Autore, *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (NHSM XXXII), E.J. Brill, Leiden 1997 integrata annualmente con ulteriori *Supplementa* nella medesima rivista.

³² *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, I-XII, E.J. Brill, Leiden 1972-1984. La Serie dei NHS (E.J. Brill, Leiden 1971ss.) ospita le edizioni di testi con traduzione inglese. La collezione della BCNH, «Section Textes» (Les Presses de l'Université Laval, Québec - Canada), inaugurata nel 1977, conta già 29 volumi (2003) (edizioni critiche con traduzione francese). Tutte queste edizioni sono accompagnate da introduzioni e ampi commenti storico-religiosi.

³³ La raccolta completa in traduzione inglese, a cura di numerosi studiosi sotto

ci codici copti di Nag Hammadi (=NH) ³⁴, più che permettere risposte chiare e risolutive al problema storico della definizione del fenomeno in esame, ha moltiplicato gli interrogativi mostrando in maniera ancora più evidente la complessità di esso e la necessità di procedere con estrema cautela metodologica nel proporre delle soluzioni.

In primo luogo la stessa raccolta di NH, denominata spesso "biblioteca" con implicita ammissione di una sua interna compattezza e coerenza, suscita non pochi problemi quanto alla sua costituzione, una volta che in essa, insieme con un gruppo di opere di indubbia consistenza gnostica ³⁵, sono compresi apocrifi cristiani privi di connotazioni dualistiche ³⁶, scritti di ispirazione sapienziale con caratteri più o meno marcatamente encratici ³⁷, testi ermetici ³⁸, ossia pertinenti a quel ricco filone di letteratura religiosa attribuita alla rivelazione di *Hermes Trismegistos* in cui si suole identificare un'espressione di gnosi pagana, affine ma distinta da quella giudaico - cristiana dello gnosticismo. Anche un brano della *Repubblica* di Platone (588 b - 589 b) è contenuto nel Cod. VI, 5.

Si tratta allora di stabilire da chi e a qual fine sia stata messa insieme tale raccolta, se cioè essa fosse patrimonio di una comunità gnostica che identificasse nell'insegnamento ivi contenuto l'espressione delle proprie credenze ovvero non sia stata piuttosto costituita per fini eresiologici, di documentazione e di confutazione ³⁹. Quest'ultima possibilità fa riferimento alla presenza nella zona di un monastero pacomiano al cui interno è stata effettuata la rilegatura di

la direzione di J.M. Robinson è facilmente accessibile in *The Nag Hammadi Library in English*, E.J.Brill, Leiden 1977, 1996⁴.

³⁴ Una rassegna delle opere gnostiche originali conosciute anteriormente alla scoperta dei Codici di NH in M.Tardieu - J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Les Editions du Cerf, Paris 1986.

³⁵ Per un elenco completo dei trattati contenuti nei 13 Codici si veda l'annessa lista delle Abbreviazioni.

³⁶ Tali sono gli ActPt (NHC VI, 1) e verisimilmente EpJac (NHC I, 2).

³⁷ Si tratta di Silv (NHC VII, 4) per cui, oltre l'edizione di J. Janssens (BCHN 13), Québec 1983, si veda anche il contributo di R. van den Broeck (*The Theology of the Teaching of Silvanus*, VChr 40 [1986] 1-23) e di SSex (NHC XII, 1) per la cui interpretazione basti rimandare all'edizione di P.H. Poirier (BCNH 11), Québec 1983.

³⁸ Cf. P. Méhat, *Hermès en Haute-Égypte*, I-II (BCNH 3 e 7), Québec 1978 e 1982. Si veda anche A. Camplani, *Scritti ermetici in copto*, Paideia, Brescia 2000.

³⁹ T. Säve - Söderberg, *Holy Scriptures or Apologetic Documentations? The "Sitz im Leben" of the Nag Hammadi Library*, in J.E. Ménard (ed.), *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions, Strasbourg, 23-25 octobre 1974* (NHS VII), Leiden 1975, pp. 3-14.

alcuni codici. Tale situazione peraltro ha dato luogo all'ipotesi opposta di un uso di queste opere da parte di monaci attratti dalle speculazioni gnostiche, cui avrebbe posto fine l'attività antieretica di Shenute ⁴⁰.

Se già da questi rapidi cenni si può intuire la difficoltà del problema, cui non è possibile ancora offrire soluzioni sicure ⁴¹, lo studio ormai avanzato dei testi di NH non solo ha portato ad importanti acquisizioni nella valutazione storica dello gnosticismo, ma permette di situare in nuova luce vecchie questioni e di proporre altre piste d'indagine capaci di condurre a positivi risultati.

In primo luogo la stessa difficoltà di pervenire ad un accordo da parte degli studiosi sulla qualità gnostica o meno di un'opera rende avvertito l'interprete della necessaria cautela metodologica nell'affrontare la questione della delimitazione del fenomeno gnostico, il quale si situa in un quadro storico assai articolato e multiforme, caratterizzato da un'ampia circolazione di nozioni, immagini, linguaggio in vari ambienti, al cui interno potevano assumere significati diversi ⁴². Basti per tutti il caso del Vangelo di Tommaso che, sottopo-

⁴⁰ D.W. Young, *The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations*, VChr 24 (1970) 127-137; F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 431-440. Per una rapida presentazione del problema cf. la rassegna di R. van den Broek, *The Present State Gnostic Studies*, VChr 37 (1983) 41-71 (in particolare pp. 47-49), cui si aggiungano le osservazioni di C. Scholten, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, JbAC 31 (1988) 144-172.

⁴¹ Sul problema, ancora aperto, si vedano in ultimo le osservazioni di M.A. Williams, *Interpreting The Nag Hammadi Library as "Collection(s)" in the History of "Gnosticism(s)"*, in L. Painchaud - A. Pasquier (edd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, Actes du Colloque tenu a Québec, du 15 au 19 septembre 1993 (BCNH Section "Études" 3), Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain-Paris 1995 e di J. Montserrat-Torrents, *The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, vol. XXXI, Peeters, Leuven 1997, pp. 464-481.

⁴² La nota opera di W. Bauer (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr - Siebeck, Tübingen 1934, rist. con aggiunta di alcuni saggi a cura di G. Strecker 1964; tr. in. Fortress Press, Philadelphia 1979), ha proposto con forza il problema della "diversità" all'interno del cristianesimo primitivo. Per una discussione critica si veda D.J. Harrington, *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade*, HThR 73 (1980) 289-298; J.F. McCue, *Orthodoxy and Heresy: W. Bauer and the Valentinians*, Vchr 33 (1979) 118-130. Si veda anche H. Koester, HThR 58 (1965) 279-318 (rist. in J.M. Robinson - H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1971, pp. 114-157). Sul tema, ormai al centro della storiografia sulle origini cristiane, esiste una ricca bibliografia che sarebbe impossibile evocare in questa sede.

sto da H. Ch. Puech a magistrali analisi finalizzate a scoprirne tipiche valenze gnostiche ⁴³, da G. Quispel è piuttosto interpretato come espressione peculiare di una tradizione encratita, assai vivace nei primi secoli cristiani ⁴⁴, ma distinta dallo gnosticismo, sebbene a quest'ultimo siano familiari posizioni più o meno nettamente rigoriste in materia sessuale e talora anche alimentare, come confermano tanti scritti di NH ⁴⁵.

Quanto poi ai trattati la cui consistenza gnostica è del tutto evidente e unanimemente riconosciuta, un primo problema interpretativo è posto dalla loro collocazione nell'ambito dell'uno o dell'altro movimento o sistema gnostico già noto dalla documentazione patristica ⁴⁶. Emerge a questo proposito un aspetto assai importante e delicato dell'intera questione ermeneutica in oggetto, il quale chiama in causa per un verso la stessa veridicità delle testimonianze patristiche e per l'altro la capacità dell'indagine critica di valutare la natura delle proprie fonti prima di ricostruire con il loro aiuto determinati fenomeni e contesti storici.

Di fatto lo studio dei nuovi testi gnostici è stato avviato, fin dall'inizio, sul duplice binario di un'analisi interna e del confronto con le notizie già possedute, sostanzialmente offerte dai polemisti cristiani ⁴⁷, al fine di situarli all'interno delle grandi correnti gnostiche

⁴³ H.Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, II. *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Gallimard, Paris 1978 (tr. it., *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985).

⁴⁴ G. Quispel, *The Gospel of Thomas Revisited*, in B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (BCNH Section "Études" 1), Les Presses de l'Université Laval - Éditions Peeters, Québec-Louvain 1981, pp. 218-266. Per lo stato della ricerca sul testo, uno dei più attentamente analizzati, si rimanda alla sezione ad esso dedicata nell'opera che vuole rappresentare una messa a punto della ricerca sugli scritti di NH (J.D. Turner - A. McGuire (edd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration (NHMS XLIV), E.J. Brill, Leiden-New York- Köln 1997).

⁴⁵ Cf. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della verginità e della continenza nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 20, Roma 1984; U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio internazionale Milano 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.

⁴⁶ Il tema è stato oggetto di un Incontro scientifico i cui risultati sono stati pubblicati nel volume, già ricordato, a cura di L. Painchaud - A. Pasquier (edd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, Actes du Colloque tenu a Québec, du 15 au 19 septembre 1993 (BCNH Section "Études" 3), Québec-Louvain-Paris 1995.

⁴⁷ Un importante documento della presenza di gnostici a Roma è offerto, come è noto, dal trattato plotiniano *Contro gli gnostici* (Enn. II, 9) che, insieme con altri passi

descritte da questi ultimi. In tal modo è stata riconosciuta la pertinenza all'ambiente valentiniano di numerosi trattati ⁴⁸ e in qualche caso, con maggiore o minore sicurezza, si è attribuita l'una o l'altra opera allo stesso fondatore del movimento, come nel caso del *Vangelo di verità* identificato da alcuni studiosi all'omonimo scritto di Valentino noto ad Ireneo ⁴⁹, o a qualcuno dei suoi discepoli ⁵⁰.

delle Enneadi, permette di ricostruire una coerente argomentazione polemica del filosofo contro i negatori della bontà del cosmo. Cf. V. Cilento, *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9, Introduzione e commento*, Le Monnier, Firenze 1971. Sulla testimonianza plotiniana, oltre il contributo fondamentale di H. Ch. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources de Plotin* (Entretiens Hardt V), Fondation Hardt, Genève 1960, pp. 161-174 (tr. it. Id., *op. cit.*, pp. 113-143), si vedano C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1975; D. O'Brien, *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter*, in H.J. Blumenthal - R.A. Markus (edd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Variorum Publications LDT, London 1981, pp. 108-123 e J. Igal, *The Gnostics and "the Ancient Philosophy" in Porphyry and Plotinus*, *ibid.*, pp. 138-148. Essa ha permesso di identificare con le Apocalissi utilizzate dai frequentatori della scuola neoplatonica di Roma alcuni trattati di NH, quali Zostr (NHC VIII, 1) e Allog (NHC XI, 3). Una discussione del problema, con aggiornamento bibliografico, in G. Sfameni Gasparro, *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema "gnosticismo ed ellenismo"*, «Cassiodorus», 1 (1995) 125-136. Sulla biografia plotiniana redatta da Porfirio, che registra i contatti del filosofo con gli gnostici romani sono fondamentali i due volumi editi da L. Brisson et alii, *Porphyre La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, Paris 1982; *Porphyre La vie de Plotin II Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992.

⁴⁸ Indubbia è la consistenza valentiniana di tre importanti scritti del Codex Jung (EvVer, Rheg, TracTrip: NHC I, 3-5), dell'EvPh (NHC II, 3) e di un trattato senza titolo seguito da alcuni frammenti di contenuto rituale (ExpVal: NHC XI, 2). Rilevanti analogie con le posizioni valentiniane mostrano anche le due *Apocalissi di Giacomo* (NHC V, 3-4) e l'*Interpretazione della gnosi* (NHC XI, 4), mentre aspetti collegabili alla scuola di Valentino sono stati individuati in *Noema* (NHC VI, 4) e nella *Lettera di Pietro a Filippo* (NHC VIII, 2). Sulla questione cf. in ultimo E. Thomassen, *Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi*, in Painchaud-Pasquier, *op. cit.*, pp. 243-259.

⁴⁹ *Adv. haer.* III, 11, 9. Sul problema, oltre l'introduzione all'*editio princeps* a cura di M. Malinine - H.Ch. Puech - G. Quispel, *Evangelium Veritatis*, Rascher Verlag, Zürich 1956, pp. IX-XVI e J.E. Ménard, *L'Évangile de Verité* (NHS II), E.J. Brill, Leiden 1972, cf. B. Standaert, "Evangelium Veritatis" et "Veritatis Evangelium". *La question du titre et les témoins patristiques*, VChr 30 (1976), pp. 138-150; R. McL. Wilson, *Valentinianism and the Gospel of Truth*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, cit., I, *The School of Valentinus*, pp.133-141. Tra i numerosi contributi all'esegesi del testo (cf. J. Helderma, *Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung*, ANRW II, 25, 5, W. De Gruyter, Berlin-New York 1988, pp. 4054-4106) basti ricordare l'interessante lettura proposta da B. Standaert, *L'Évangile de Verité: critique et lecture*, NTS 22 (1976) 243-275 e l'analisi del tema del "riposo", centrale nell'opera, di J. Helderma, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis* (NHS XVIII), E.J. Brill, Leiden 1984.

⁵⁰ Per l'attribuzione di Rheg a Valentino stesso o al discepolo Eracleone si veda

Se già C. Schmidt aveva identificato la fonte della notizia di Ireneo sugli gnostici di Barbelo (*Adv. haer.* I, 29) nel trattato dal titolo *Libro segreto di Giovanni* contenuto in BG 8502, la presenza di altre tre redazioni della medesima opera in NHC II, III, IV ha permesso di chiarire il rapporto fra tali documenti ⁵¹.

Sempre sulla base delle testimonianze patristiche si è proceduto all'identificazione o comunque alla comparazione di alcuni fra i nuovi scritti e quelli in esse menzionati ⁵² mentre un'altra ampia categoria di tali scritti è stata designata come espressione di una gnosi del tipo "sethiano" illustrata soprattutto da Epifanio ⁵³ sebbene le opinioni degli studiosi siano molto divergenti sull'esistenza o meno di vere e proprie comunità portatrici di siffatte dottrine ovvero sulla stessa possibilità di identificare un insegnamento omogeneo a carattere sethiano ⁵⁴. In pari tempo, tuttavia, l'indagine critica ha mes-

l'introduzione all'*editio princeps* di G. Quispel - H.Ch. Puech in M. Malinine et alii (edd.), *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, Rascher Verlag, Zürich-Stuttgart 1963, pp. VII-XXXIV. Cf. anche l'edizione di J.É. Ménard, *Le Traité sur la résurrection* (NH I, 4) (BCNH 12), Québec 1983 e quella più recente dell'intero Codex Jung a cura di H.W. Attridge et alii (NHS XXII-XXIII), E.J. Brill, Leiden 1985.

⁵¹ Sull'intero problema si veda M. Tardieu, *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin*, Les Editions du Cerf, Paris 1984. Assai utile per la percezione delle "varianti" che configurano spesso una vera e propria attività di "ri-scrittura" dell'opera è l'edizione sinottica proposta da M. Waldstein - F. Wisse (edd.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (NHMS XXXIII), E.J. Brill, Leiden 1995. La questione complessa della "ri-scrittura" cui spesso erano sottoposti i testi gnostici e della quale proprio l'AJ offre uno degli esempi più tipici (cf. B. Barc - L. Painchaud, *La réécriture de l'Apocryphon de Jean à la lumière de l'Hymne final de la version longue*, «Le Muséon» 112 [1999] 317-333) è oggi molto presente all'attenzione degli studiosi. Si veda in particolare L. Painchaud, *La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures*, in Painchaud-Pasquier, *op. cit.*, pp. 51-85.

⁵² Tale, ad esempio il caso della ParSem (NHC VII, 1) che risulta connessa, con modalità peraltro difficili da stabilire, ad una *Parafrasi di Seth* utilizzata da Ippolito per illustrare la dottrina dei Perati (*Ref.* V, 19-22). Sul complesso problema cf. M. Krause, *Die Paraphrase des Sem und der Bericht Hippolyts*, in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm August 20-25 1973, Almqvist-Wiksell International - E.J. Brill, Stockholm-Leiden 1977, pp. 101-110; D.A. Bertrand, *"Paraphrase de Sem" et "Paraphrase de Seth"*, in J.É. Ménard (ed.), *op. cit.* (NHS VII), pp. 146-155; M. Roberge, *Le rôle du Nous dans la Paraphrase de Sem*, in B. Barc (ed.), *op. cit.*, pp. 328-339. Si veda l'ampia introduzione all'edizione del testo a cura dello stesso M. Roberge, *La Paraphrase de Sem (NH VII, 1)*, Texte établi et présenté (BCNH Section "Textes" -25-), Québec-Louvain-Paris 2000.

⁵³ *Pan. haer.* XXVI (gnostici), XXXIX (sethiani), XL (arcontici).

⁵⁴ L'identificazione di un preciso "sistema" sethiano da parte di H.-M. Schenke [*Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, in P. Nagel (ed.), *Studia coptica*, Akademie - Verlag, Berlin 1974, pp. 165-172; Id., *The Phenomenon and Signi-*

so in luce nei testi di NH tutta una varietà di posizioni mitiche e dottrinali non riconducibili ai parametri già noti; anche nei casi in cui la *facies* complessiva di un'opera può essere situata nell'alveo dell'una o dell'altra corrente gnostica spesso notevoli risultano le variazioni rispetto a quei parametri. Basti ricordare per tutti il Tractatus Trip (NHC I, 5) di indubbia consistenza valentiniana in cui protagonista della vicenda di caduta che mette in moto il processo della demiurgia cosmica è il Logos piuttosto che la Sophia nota da tutto il resto della nostra documentazione e si accentua la prospettiva armonistica nel mostrare quella "caduta" conforme alla volontà del sommo Padre ⁵⁵.

Il panorama del fenomeno gnostico appare quindi molto più complesso e articolato di quanto non fosse percepibile sulla base delle notizie patristiche. Soprattutto sono decisamente superati gli schemi eresiologici per quanto riguarda la loro tipica tecnica di aggregazione di personaggi, sette e sistemi in base al criterio delle "filiazioni", là dove si intendeva dimostrare la falsità dell' "eresia" in virtù della sua derivazione da fonti estranee alla verità cristiana (il "mago" Simone in Giustino e Ireneo, la filosofia e i misteri pagani in Ippolito). Non è più possibile oggi proporre un quadro del fenomeno gnostico nettamente distinto per "scuole" e "sette", ciascuna legata ad una figura di fondatore ovvero denominata in virtù dell'uno o dell'altro aspetto della sua fisionomia dottrinale. Lo impedi-

ficance of Gnostic Sethianism, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, II, pp. 588-616], accolta da numerosi studiosi, è posta in dubbio da M. Tardieu, il quale ritiene legittimo parlare piuttosto di una letteratura posta sotto il nome di Seth [*Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, NHS VIII, E.J. Brill, Leiden 1977, pp. 204-210]. Essa è decisamente rifiutata da F. Wisse, *Stalking those Elusive Sethians*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, II, pp. 563-576. Una perspicua rassegna delle varie posizioni sul problema in G. Casadio, *Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui Sethiani*, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*, Atti della VI Settimana di Studi, Roma, 23-28 novembre 1987, Roma 1989, vol. III, pp. 1295-1350, rist. in Id., *Vie gnostiche all'immortalità*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 19-66. Una sostanziale omogeneità all'interno della tradizione "sethiana" è individuata da J.D. Turner, sulla base di una profonda trama di rapporti con la filosofia platonica (*Sethian Gnosticism and Platonic Tradition*, BCNH, Section "Études" -6-, Les Presses de l'Université Laval, Québec-Peters, Louvain-Paris 2001).

⁵⁵ NHC I, 5, 76, 23-77, 11. Cf. l'*editio princeps* di R. Kasser - M. Malinine - H.Ch. Puech - G. Quispel - J. Zandee, *Tractatus Tripartitus* (C. I, 5), I-II, Franke Verlag, Bern 1973-1975 e la più recente edizione di E. Thomassen - L. Painchaud, *Le Traité Tripartite* (NH I, 5) (BCNH 19), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1989, con ampia presentazione dell'attuale situazione della ricerca.

sce ormai la stessa varietà e ricchezza di affabulazioni mitiche e di contesti dottrinali rivelata dai nuovi trattati e insieme le frequenti interferenze riscontrabili fra di essi, sicché personaggi, temi, formule, linguaggio passano dall'uno all'altro rivelando mutui rapporti, spesso difficilmente districabili, all'interno di questa letteratura che, scevra di ogni preoccupazione di uniformità dottrinale e tanto meno dogmatica, poteva accogliere liberamente elementi dai più diversi contesti e, sulla base del fondamentale principio dualistico, proporre le più diverse variazioni sul tema.

Si constata dunque come la chiara tendenza sistematizzatrice dell'eresiologia ha avuto l'effetto di fissare in schemi rigidi quella che ora si rivela sempre più chiaramente come una realtà estremamente mobile e variegata, costruita in un processo di accumulazione di dati per un verso di selezione e di nuove invenzioni per l'altro. Tuttavia non ci pare legittimo rifiutare o comunque deprezzare eccessivamente le testimonianze patristiche; al di là degli intenti polemici, proprio dal confronto con le fonti gnostiche originali esse risultano nella sostanza fedeli e rappresentano un indispensabile parametro di riferimento per l'esegesi di queste fonti medesime ⁵⁶. Soprattutto, esse sole permettono di attingere la concreta dimensione esistenziale del fenomeno, evocando personaggi, gruppi, situazioni che gli anonimi o pseudonomi trattati tacciono o fanno trasparire con difficoltà.

Riteniamo infatti molto riduttiva un'interpretazione come quella di F. Wisse che risolve lo gnosticismo in un fenomeno quasi del tutto letterario, frutto delle speculazioni di individui isolati con tendenze ascetiche e visionarie, i quali producevano e usavano una letteratura priva di qualsiasi base comunitaria ⁵⁷. Sebbene un'indagine sociologica del fenomeno sia difficile per la scarsità dei dati disponibili, anche se non mancano alcuni contributi in tal senso ⁵⁸, è in-

⁵⁶ Per lo scarto tra le fonti eresiologiche e l'immagine dello gnosticismo emergente dai testi di NH si veda in particolare F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, VChr 25 (1971) 205-223. Opportune osservazioni sul rischio di minimizzare l'apporto di tali fonti, peraltro, sono avanzate da M. Desjardins, *The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology*, VChr 40 (1986) 342-347.

⁵⁷ F. Wisse, *Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis*, in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, T. & T. Clark Limited, Edinburg 1983, pp. 138-145.

⁵⁸ Cf. P. Pokorny, *Der soziale Hintergrund der Gnosis*, in K. W. Trüger (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973, pp. 77-88 e i vari

dubbio che esso, pur esprimendosi di preferenza in numerosi scritti, non è privo di una dimensione comunitaria che contempla talora anche prassi rituali specifiche, come risulta dalle notizie di Ireneo sui marcosiani ⁵⁹ e come si può desumere anche da alcune opere di NH ⁶⁰.

Pertanto, quando il vescovo di Lione dichiara di aver avuto rapporti diretti con alcuni discepoli di Valentino, i quali erano attivi nelle comunità cristiane delle Gallie, e di aver letto i loro *Hypomnematata* ⁶¹ ovvero quando Epifanio ricorda l'incontro con alcune avvenenti adepte di una comunità gnostica, forse sethiana, le quali hanno cercato di guadagnarlo alle proprie posizioni ⁶² e in questa e in numerose altre occasioni menziona numerosi testi di rivelazione in possesso dei vari eretici, penetriamo nel vivo della "questione" gnostica ossia nella concreta realtà storica di individui e gruppi che si muovono all'interno o alla periferia delle comunità cristiane, che discutono e polemizzano con i membri di queste, che compongono e utilizzano una ricca letteratura la quale può facilmente circolare dall'uno all'altro ambiente per certi suoi presupposti e caratteri comu-

contributi di H.A. Green, *Gnosis and Gnosticism. A Study in Methodology*, «Numen», 24 (1977) 95-134; *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, VChr 31 (1977) 169-180; *Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation*, JRH 12 (1982) 109-124; *The Economic and Social Origins of Gnosticism* (SBL Dissertation Series 77), Scholars Press, Atlanta 1985. Un peso eccessivo è attribuito alla componente sociologica e politica nel contrasto polemico fra ortodossi e gnostici nell'immagine del fenomeno delineata da E. Pagels, *The Gnostics Gospels*, Random House, New York 1979 (tr. it., Mondadori, Milano 1982). Cf. G.G. Stroumsa, *The Gnostic Temptation*, «Numen» 27 (1980) 278-286. Tra i più recenti contributi sul tema si ricordano soltanto quelli di A.B. Scott, *Churches or Books? Sethian Social Organization*, in JECS 3 (1995), pp. 109-122 e di J. Montserrat-Torrents, *The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXXI, Peeters, Leuven 1997, pp. 464-481.

⁵⁹ *Adv. haer.* I, 13, 2-3 e 6; I, 21, 2-5. Cf. J. Reiling, *Marcus gnosticus and the New Testament: Eucharist and Prophecy*, in T. Baarda - A.F.J. Klijn - W.C. van Unnik (edd.), *Miscellanea Neotestamentica I*, E.J. Brill, Leiden 1978, pp. 161-179. La densa fisionomia del personaggio, designato da Ireneo con l'appellativo derogatorio di "mago", è illustrata da N. Förster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindenleben einer valentinianischen Gnostiker-gruppe*, Möhr, Tübingen 1999.

⁶⁰ J.M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (BCNH, Section "Études" 2), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1986. Si veda anche K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 19802 (tr. in. T&T. Clark Limited, Edinburgh 1983, Harper-Row, San Francisco 1987²), pp. 204-272.

⁶¹ *Adv. haer.* I, Praef. 2.

⁶² *Pan. haer.* XXVI, 17.

ni, primo fra tutti la qualità di rivelazione capace di conferire all'uomo i segreti della gnosi salvifica.

Un dato evidente e inconfutabile, di fatto, è la contiguità anzi spesso l'interferenza profonda negli ambienti cristiani di II-IV secolo dei predicatori di questa gnosi, definita nella sua specificità dal fondamento dualistico, ossia dalla distinzione e netta opposizione di due regimi con le relative sostanze (trascendente, spirituale/divino, sconosciuto da una parte e cosmico-demiurgico dall'altra, quest'ultimo di solito identificato con l'economia del Creatore biblico). Assai complessa e ancora irrisolta è la questione di individuare i tempi e i modi della prima insorgenza del fenomeno.

Non è dato qui entrare nei dettagli di un problema che impegna tutti gli studiosi e, dopo essere stato affrontato da un Colloquio internazionale che poté utilizzare soltanto alcuni nei nuovi testi di NH ⁶³, ancora oggi che tali scritti sono compiutamente noti e oggetto di molteplici indagini non può dirsi avviato a soluzione. Schematizzando al massimo i termini della questione si può soltanto dire che, sebbene con ben maggiore spessore critico e con articolazione di argomenti assai più vasta che in passato, rimane tuttora in causa la fondamentale alternativa di un'origine cristiana o non cristiana, trattandosi di stabilire, in questa seconda eventualità, se lo gnosticismo sia anche pre-cristiano, ossia non solo indipendente dal cristianesimo, ma anteriore ad esso e tale da aver influito sulla sua formazione ⁶⁴. In tal senso campo privilegiato d'indagine risulta la letteratura neo-testamentaria, soprattutto paolina e giovannea, in cui si cercano le tracce o i prodromi di un incipiente gnosticismo. A quest'indagine, del resto, sono interessati anche gli studiosi che ritengono il fenomeno di matrice cristiana e quindi già individuabile in nuce nelle prime manifestazioni del nuovo messaggio religioso ⁶⁵.

⁶³ U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, cit.

⁶⁴ Sulla impossibilità di individuare sicure tracce storiche dello gnosticismo in età anteriore al sorgere del cristianesimo, deducendole da scritti più o meno tardivi, si veda soprattutto E.M. Yaumachi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of proposed Evidences*, London 1973 e Id., *The Issue of the Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts*, in Turner-MacGuire, *op.cit.*, pp. 72-88.

⁶⁵ In tal senso la posizione più radicale è espressa nella monografia di S. Pétremont, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984. La tesi di un'origine interamente riconducibile all'interno del cristianesimo è formulata nei numerosi contributi di M. Simonetti, tra i quali si ricorda in ultimo *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, *VetChr* 20 (1991) 337-374, rist. in Id. 1994, pp. 101-140.

A tal proposito, peraltro, non è mai troppa la cautela, raccomandata da tante autorevoli voci ⁶⁶, affinché non si attribuisca a linguaggio, immagini, concezioni di scritti e contesti del sec. I, significati propri di un orizzonte ideologico che risulta storicamente attestato solo in un periodo successivo.

Nell'ipotesi di un'origine non cristiana dello gnosticismo, le posizioni divergono nell'indicare il mondo pagano tardo-ellenistico in cui convergevano diverse tradizioni religiose e filosofiche ovvero il giudaismo come il terreno adatto a tale evento. La prima alternativa ha accolto numerosi consensi in passato, soprattutto nell'ambito della Religionsgeschichtliche Schule che ha volentieri insistito sull'aspetto sincretistico del fenomeno gnostico ⁶⁷. Oggi, sebbene da più parti si riconoscano gli apporti notevoli ovvero le convergenze profonde rispetto a certe posizioni filosofiche greche, soprattutto platoniche ⁶⁸, la maggior parte dei consensi va alla tesi di una matrice giudaica e con grande attenzione si esplorano le diverse espressioni del tardo giudaismo, di pertinenza palestinese e alessandrina, ricco di fermenti apocalittici e messianici, di tradizioni sapienziali e aperto ai contatti con l'ellenismo ⁶⁹. In particolare, è proprio il con-

⁶⁶ Basti ricordare i numerosi interventi di R. McL. Wilson, *Gnostic Origins*, VChr 9 (1955) 193-211; *Gnostic Origins again*, *ibid.* 11 (1957) 93-110; *Gnosis and the New Testament*, Blackwell, Oxford 1968; *Twenty Years After*, in B. Barc (ed.), *op. cit.*, pp. 59-67; *Nag Hammadi and the New Testament*, NTS 28 (1982) 289-302.

⁶⁷ Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos*, Vandenoek & Ruprecht, Göttingen 1961.

⁶⁸ Si vedano i vari contributi alla Conferenza internazionale di Yale relativi al valentinianismo in B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, I, cit. Interessanti osservazioni anche in A.H. Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B. Aland (ed.), *op. cit.*, pp. 87-124 e in B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes* (NHC 10, 1), HThR 77 (1984) 55-72. Le ricerche in questa direzione si sono moltiplicate negli ultimi decenni. Oltre il volume di Turner già ricordato (cf. n. 54), si vedano dello stesso Autore, *The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in The Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism, The Second Century* 7 (1989-1990) 221-232, alcuni contributi di M. Tardieu (*Les Gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16*, in L. Brisson et alii, *op. cit.* II, pp. 503-546; *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, in *Res Orientales* IX, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 1996, pp. 7-114) e i saggi editi da R.T. Wallis - J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, New York 1992.

⁶⁹ Tra la ricca bibliografia sul tema ricordiamo soltanto i saggi pubblicati da R.L. Wilken, *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame - London 1975 e alcuni contributi di B. Pearson, *Philo, Gnosis and the New Testament*, in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *op. cit.*, pp. 73-89; *Christians and Jews in first Century Alexandria*, HThR 79 (1986) 206-216.

testo apocalittico quello che negli ultimi decenni, essendo già per suo conto oggetto di approfondite indagini ⁷⁰, si è imposto all'attenzione degli studiosi dello gnosticismo come probabile terreno di formazione del fenomeno. In questa sede non è dato entrare nei dettagli di una questione complessa. Ci limiteremo ad osservare che, sebbene l'orizzonte gnostico si fondi sulla nozione della rivelazione come unico mezzo per attingere la conoscenza delle realtà spirituali e divine ⁷¹ e contempi peculiari aperture in direzione di un'escatologia collettiva e cosmica che presentano indubbie tangenze con quelle peculiari della letteratura apocalittica giudaica ⁷², non possiamo condividere una tesi come quella recentemente formulata da B. Pearson. Lo studioso infatti indica una linea diretta di "trasmissione" «dall'Apocalittica giudaica alla Gnosi» ⁷³, trascurando tuttavia la profonda *metabasis eis allo genos* che la prospettiva apocalittica giudaica in ogni caso avrebbe subito nel dare "origine" al fenomeno gnostico, con il suo netto dualismo anticosmico ed antisomatico che ribalta i fondamentali valori del giudaismo e fa del Creatore biblico un Demiurgo inferiore, se non francamente malvagio.

⁷⁰ Tra una bibliografia eccezionalmente vasta si segnalano soltanto le due raccolte di contributi, intese a individuare una precisa morfologia del fenomeno, pubblicate a cura di J.J. Collins (ed.), *Apocalypses: The Morphology of a Genre*, «Semeia» 14 (1979) e di A. Yabro Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism* «Semeia» 36 (1986), e gli Atti del Congresso di Uppsala editi da D. Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Möhr, Tübingen 1983, 1989².

⁷¹ Per un'analisi delle Apocalissi gnostiche cf. F.T. Fallon, *The Gnostic Apocalypses*, in Collins, *op. cit.*, pp. 123-158.

⁷² Cf. H.W. Attridge, *Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions*, JECS 8 (2000) 173-211 e i vari contributi in M.V. Cerutti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1995. Per una informazione più dettagliata sul tema ci permettiamo di rimandare ad alcuni nostri lavori in cui è offerta la relativa documentazione (G. Sfameni Gasparro, *Temi apocalittici nello gnosticismo*, in R. Uglione (ed.), *Atti delle III Giornate patristiche Torinesi: "Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, Torino, 23-24 ottobre 2000, Celid, Torino 2002, pp. 101-141; *Tempo della storia e tempo della salvezza nello gnosticismo*, in L.H. Martin - P. Pachis (edd.), *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions*, Adjunct Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of religions Durban, South Africa, 2000, University Studio Press, Thessaloniki 2003, pp. 171-207).

⁷³ B.A. Pearson, *From Jewish Apocalypticism to Gnosis*, in S. Giversen - T. Petersen - J. Podemann Sørensen (edd.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*, Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19- 24, 1995 On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery, Der Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen 2002, pp. 146-163.

Il dibattito si alimenta soprattutto degli apporti nuovi dei testi di NH, una volta che in essi si conferma l'ampiezza e la profondità della componente giudaica, in rapporto all'esegesi dei testi veterotestamentari e al riferimento ai principali personaggi ed eventi della storia ebraica mentre numerosi trattati presentano scarse tracce di elementi cristiani. Tale è il caso del gruppo di opere che secondo la classificazione proposta da H. M. Schenke costituirebbero l'espressione della gnosi "sethiana". Comunque è frequente la distinzione fra testi non cristiani, superficialmente cristianizzati ovvero con più massiccio intervento di "addizioni" cristiane ⁷⁴.

In proposito, peraltro, è difficile trovare un criterio sicuro e non puramente soggettivo per stabilire il grado e la misura di questa cristianizzazione ⁷⁵ mentre si obietta con fondamento che, se per un verso non si deve trascurare neppure l'eventualità di un processo opposto di decristianizzazione ⁷⁶, per l'altro è necessario valutare il genere letterario di ciascun testo. Infatti rivelazioni di personaggi primordiali, spesso identificati con l'una o l'altra figura dell'Antico Testamento (Adamo, Seth, Sem, Melchisedek) ma anche con profeti di altre tradizioni religiose (Zostriano / Zarathustra), implicano il riserbo su eventi storici troppo precisi e sulla stessa figura di Gesù.

Un aspetto essenziale del problema è la legittimità o meno di presupporre un "mito gnostico" del Salvatore distinto e indipendente dal quadro neo-testamentario. Caduta la teoria religionsgeschichtlich sull'origine orientale pre-cristiana di tale mito ⁷⁷, non

⁷⁴ Cf. F. Wisse, *The "Opponents" in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings*, in B. Barc (ed.), *op. cit.*, pp. 99-120 e gli Atti del Colloquio di Québec, editi da L. Painchaud e A. Pasquier, già ricordati.

⁷⁵ L'esigenza di una critica letteraria dei testi per individuarne le possibili stratificazioni è sottolineata da M. Krause, *The Christianization of Gnostic Texts*, in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *op. cit.*, pp. 187-194. Un'analisi di un genere letterario molto comune nelle rivelazioni gnostiche in Ph. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1980.

⁷⁶ In tal senso si veda R.McL. Wilson, *The Trimorphic Protennoia*, in M. Krause (ed.), *Gnosis, cit.*, pp. 50-54 e J. Janssens, *La Protennoia Trimorphe* (NH XIII, 1), (BCNH 4), Québec 1978, a proposito dei rapporti tra il trattato gnostico e il Prologo giovanneo.

⁷⁷ L'attestazione di una figura di Redentore pre- e non- cristiana si avrebbe, a parere di F. Wisse, nella ParSem (NHC VII, 1): *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, in *Essays on Coptic Gnostic Library* (NT 12, 2), E.J. Brill, Leiden 1970, pp. 130-140 e in altri testi quali ApcAd (NHC V, 5) e EvAeg (NHC III, 2 e IV, 2), come vuole G.W. McRae, *Nag Hammadi and the New Testament* in B. Aland (ed.), *op. cit.*, pp. 144-157. Si vedano tuttavia le osservazioni di S. Pétrement, *op. cit.*, pp. 573-628.

pare sufficiente a fondare l'ipotesi di una matrice giudaica il riferimento all'ambiente apocalittico e sapienziale, una volta che la convergenza dei due aspetti (giudice trionfante e giusto sofferente) che caratterizzano il Gesù del Nuovo Testamento non è attestata nel giudaismo prima e indipendentemente da quest'ultimo ⁷⁸.

In conclusione, uno gnosticismo giudaico, sia esso pre-cristiano ovvero contemporaneo alla nascita del cristianesimo, non è storicamente attestato nonostante nel periodo intertestamentario il giudaismo conosca un notevole fermento di idee e di atteggiamenti spirituali, al cui interno poterono maturare tendenze e concezioni atte ad offrire materia al fenomeno gnostico (speculazioni sull'*Anthropos* celeste, sulla angelologia e demonologia, su entità ipostatizzate quali la Sapienza, il Nome di Dio, la Torah, i "collaboratori" e mediatori fra JHWH la creazione) ⁷⁹. Soprattutto, un'origine di esso all'interno del quadro giudaico, per delusione delle speranze messianiche ⁸⁰ o per altre motivazioni, non pare compatibile con il radicale capovolgimento della prospettiva biblica inerente all'identificazione gnostica del Dio unico dell'Antico Testamento con un Demiurgo inferiore, talora francamente "demonizzato" ma sempre, anche nei contesti più disponibili a riconoscergli una certa dignità, come in certe posizioni valentiniane, distinto dalla divinità somma e

⁷⁸ Cf. F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam* (NH V, 7) (BCNH 15), Québec 1985, p. 100; *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the English International Conference on Patristic Studies* (Oxford, september 3rd-8th 1979) (NHS XVII), Leiden 1981, pp. 82-91.

⁷⁹ In tal senso, ad esempio, procede l'analisi molto interessante di J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Origins of the Idea of Intermediation in Gnosticism*, Drukkerij Elinkwijk BV, Utrecht 1982; Id., *The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge*, EThL 61 (1985) 142-152. Come ha dimostrato A.F. Segal, peraltro, la nozione dei «due poteri in cielo» non assume connotazioni dualistiche prima della fine del sec. II d.C. (*Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, E.J. Brill, Leiden 1977).

⁸⁰ Secondo la nota tesi di R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York 19662, tr. it., Il Mulino, Bologna 1976. Tra le più recenti posizioni sul tema, basti ricordare quelle di G. Quispel, la cui ricca produzione sullo gnosticismo è decisamente orientata in tal senso (*Gnostic Studies I-II*, Nederlands Hist. - Arch. Instituut, Istanbul 1974-1975; *Judaism, Judaic Christianity and Gnosis*, in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *op. cit.*, pp. 46-68), e di B.A. Pearson, *Jewish Elements in Gnosticism: a the Development of Gnostic Self-Definition*, in E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian self-definition, I, The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London SCM Press 1980, pp. 151-160, 240-245 e più ampiamente i numerosi saggi raccolti in Id., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

irrimediabilmente segnato da ignoranza e incapacità. Si tratta di una “rivoluzione” di valori tale che, implicando una radicale mutazione di senso, pone i suoi operatori fuori dalla tradizione giudaica ⁸¹ e appella ad una decisione religiosa del tutto nuova, capace di aprire una prospettiva assolutamente antitetica rispetto a quella giudaica di partenza. In queste condizioni merita particolare attenzione una proposta come quella formulata da U. Bianchi ⁸², secondo la quale i due fattori che concorrono in maniera rilevante a definire la fisionomia gnostica, ossia l'ontologia dualistica di ascendenza greca, orfico-platonica, connessa all'idea della natura divina della componente spirituale dell'uomo (anima o intelletto) e la nozione del Salvatore, siano in pari tempo le cause concomitanti atte a determinare storicamente la “nascita” del fenomeno gnostico. In particolare, l'evento salvifico cristiano, imponendo la visione di un'economia nuova, può aver funzionato da primo motore nell'innescare - in un ambiente nutrito di tradizioni giudaiche e familiare con le posizioni del pensiero greco - platonico - quella reazione decisiva che, nell'alchimia complessa e inestricabile degli elementi di varia provenienza, ha permesso alla “soluzione” gnostica di “precipitare”. In ogni caso tale “soluzione” presenta una fisionomia omogenea e sostanzialmente coerente, al di là delle varie e diversificate espressioni, come ha dimostrato l'analisi acuta di H. Jonas ⁸³ che, pur con inevitabili limiti o forzature, rimane tuttora valido strumento per la comprensione di questo orizzonte religioso.

⁸¹ In tal senso cf. W.C. van Unnik, *Gnosis und Judentum*, in B. Aland (ed.), *op. cit.*, pp. 65-86; K.W. Tröger, *The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as viewed in a Variety of Perspectives*, in B. Barc (ed.), pp. 86-98.

⁸² U. Bianchi, *Le gnosticisme: concept, terminologie, origines, délimitation*, in B. Aland (ed.), *op. cit.*, pp. 33-64; *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *op. cit.*, pp. 38-45.

⁸³ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934 (1964³); II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht 1954 (1966²); *The Gnostic Religion. The Message of Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 19672 (tr. it. S.E.I., Torino 1973). Sulla posizione dell'A. si veda I.P. Coulianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, L'“Erma di Bretschneider”*, Roma 1985. Una critica, peraltro troppo radicale, della interpretazione di Jonas è formulata da M. Waldstein, *Hans Jonas' Construct “Gnosticism”: Analysis and Critique*, JECS 8 (2000) 341-372.

I MAESTRI, LE SÉTTE, LA LETTERATURA:
ASPETTI E PROBLEMI DELL'UNIVERSO GNOSTICO

Il quadro del vasto movimento dualistico che percorre la storia del cristianesimo primitivo ⁸⁴ quale emerge dalle fonti patristiche contempla una serie di figure titolari di un particolare insegnamento, solitamente espresso in una o più opere, attorno alle quali si costituiscono gruppi di seguaci, spesso caratterizzati anche da una particolare prassi rituale ed etica. I documenti originali confermano la ricchezza e varietà della produzione letteraria di ispirazione gnostica, la quale circolava dall'uno all'altro ambiente con maggiore libertà di quanto non risulti dagli schemi eresiologici tendenti a fissare da una parte personaggi e comunità in precisi parametri dottrinali e dall'altra a moltiplicare le "eresie", configurando come espressione di una specifica setta l'insegnamento espresso in ciascuna opera o gruppo omogeneo di opere. Essi, peraltro, se pure alludono in maniera più o meno esplicita ad un retroterra comunitario quale destinatario del messaggio ivi contenuto ⁸⁵, di solito tacciono, salvo qualche rara eccezione, sui personaggi noti dalle testimonianze patristiche come i grandi Maestri della gnosi ⁸⁶. È necessario dunque affidarsi a queste ultime per cercare di ricostruire strutture ideologiche, temi mitici, prassi etiche e rituali pertinenti a ciascuno dei fondatori delle "scuole" gnostiche, con tutti i gravi problemi ermeneutici posti da una documentazione ispirata da un chiaro intento polemico, tendente a schematizzare i contenuti dottrinali degli avversari per meglio confutarli anche se sufficientemente fedele nella descrizione di quei contesti e talora preziosa fonte di frammenti dedotti dalle opere dei dottori gnostici ⁸⁷.

⁸⁴ Per un'informazione dettagliata sulle varie correnti gnostiche si rimanda alle principali opere generali sul tema, di cui alcune già citate, e in particolare alle sintesi di K. Rudolph, S. Pétrement, I.P. Couliano e di G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983. Fra le più recenti monografie intese a proporre interpretazioni globali del fenomeno si ricorda A.H.B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburg 1996.

⁸⁵ In tal senso, ad esempio, Inter (NHC XI, 2) su cui cf. K. Koschorke, *Gnostic Instructions of the Congregation: The Tractate Interpretation of Knowledge from CG XI*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery II*, cit., pp. 757-769.

⁸⁶ Il TestVer (NHC IX, 3, 56) menziona Valentino e i suoi discepoli e più oltre Isidoro, figlio di Basilide (*ibid.*, 57).

⁸⁷ Un esame delle diverse modalità della confutazione polemica dello gnosticismo nelle opere di Ireneo, Ippolito e Epifanio nell'opera già ricordata di G. Vallée, *A*

Questa documentazione, ad esempio, è fonte unica per la conoscenza di una figura come Marcione così importante per la storia del cristianesimo del sec. II, fondatore di una chiesa in concorrenza con quella cattolica, la quale sopravviverà in Oriente fino al sec. V, quando Teodoreto di Cirro si imbatté in interi villaggi marcioniti ⁸⁸. Con il suo netto diteismo che oppone il Dio buono padre di Gesù al Creatore giusto, identificato con il Dio dell'Antico Testamento, Marcione offre una delle più radicali formulazioni dualistiche; per tale ragione e per il ribaltamento dei valori del giudaismo, la cui storia è completamente deprezzata in quanto espressione dell'economia inferiore di un personaggio meschino e vendicativo, si situa a buon diritto nel panorama dei movimenti contemporanei egualmente ispirati dal rifiuto del Dio creatore dell'Antico Testamento. Tuttavia Marcione si distingue da quel panorama per l'assenza di qualsiasi interesse alle affabulazioni mitiche e per il suo esclusivo riferimento all'esegesi biblica, volta a stabilire una netta antitesi fra l'Antico Testamento e il Nuovo sì da poter essere definito, secondo la celebre formula harnackiana, un "teologo biblico" piuttosto che uno gnostico ⁸⁹. Di fatto a Marcione è estranea la tipica nozione gnostica della presenza nell'uomo di un elemento pneumatico consustanziale alla divinità. Egli infatti è interamente creatura del Demiurgo e viene salvato in virtù della gratuita misericordia del Dio buono, straniero al mondo e sconosciuto, attraverso l'invio di Gesù. A quest'ultimo, che "compra" l'umanità attraverso la sofferenza della croce, pur essendo privo di un corpo materiale, l'uomo deve aderire con un atto decisivo di fede ⁹⁰.

Peraltro Clemente segnala la presenza in ambiente marcionita dell'appello ad una "gnosi straniera" ⁹¹ che sembra rivelare un interesse per il tema della conoscenza salvifica. In pari tempo l'antropologia di Marcione mostra un' innegabile affinità con la concezione

Study in anti-Gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, W. Laurier University Press, Waterloo, Ontario 1981. In particolare su Ippolito si veda K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1975. Dai testi di NH apprendiamo modalità e temi delle critiche mosse dagli gnostici ai membri della Grande Chiesa. Cf. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostik gegen das kirchliche Christentum* (NHS XII), Leiden 1978.

⁸⁸ Teodoreto, *Haer. fab. Comp.* I, 24: PG 83, 373.

⁸⁹ A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*, Hinrich, Leipzig 1924².

⁹⁰ Tertulliano, *Adv. Marc.* I, 17 e 23.

⁹¹ Clemente Alessandrino, *Strom.* III, 3, 12, 3.

gnostica in quanto contempla la nozione dell'anima come unico oggetto della salvezza apportata da Cristo, mentre il corpo è votato alla distruzione. Ne risulta, nonostante tutto, una solidarietà tra la componente spirituale dell'uomo e il Buono da una parte e una più specifica connessione di quella materiale, corporea con il Demiurgo dall'altra. Questo aspetto inoltre si lega strutturalmente a un atteggiamento di radicale rifiuto e disprezzo della realtà cosmica e somatica e delle connesse attività della generazione, a sua volta espresso in un'etica rigorosamente astensionistica. Tutto ciò permette – senza pregiudizio delle specifiche connotazioni della fisionomia religiosa del dottore del Ponto – di consentire alle conclusioni di quegli interpreti che ritengono situabile il personaggio nel più ampio contesto del fenomeno gnostico ⁹².

Di tale fenomeno uno dei maggiori rappresentanti è senz'altro il "platonico" Valentino che, formatosi culturalmente nella città di Alessandria che nel sec. II era centro vivace di esperienze religiose e speculative pagane, giudaiche e cristiane, si recò a Roma fra il 140 e il 160 circa. Qui dovette occupare un posto di primo piano nella Chiesa locale se, come vuole Tertulliano, poté aspirare alla carica di vescovo in virtù del suo ingegno e della sua eloquenza ⁹³.

⁹² H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, tr. fr., Payot, Paris 1951, pp. 185-191; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, cit., pp. 137-146; R.M. Grant, *op. cit.*, tr. it., pp. 134-140; U. Bianchi, *Selected Essays*, cit., pp. 320-327. Alla tesi contraria aderisce invece I.P. Couliano, *I miti*, cit., pp. 175-192. Oltre la bibliografia ivi citata, sull'intera questione sono utili i recenti contributi di G. May, H.J.W. Drijvers e R.J. Hoffmann in *SCent*, Abilene Tex., 7 (1987), pp. 129-191. Per una netta distinzione del marcionismo dallo gnosticismo più recentemente si è espresso in varie occasioni E. Norelli, di cui ricordiamo qui soltanto i saggi *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, *RivBib* 34 (1986) 543-597 e *Note sulla soteriologia di Marcione*, «Augustinianum», 35 [*Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*] (1995) 281-305.

⁹³ Sul valentinianismo rimangono fondamentali, nonostante i numerosi studi successivi, le analisi di F.M.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, J. Vrin, Paris 1947 e di A. Orbe nei 5 volumi degli *Estudios Valentinianos*, «Analecta Gregoriana» 65, 83, 99-100, 113, 158, Roma 1956-1966. La recente proposta interpretativa di Ch. Marksches, intesa a negare la connotazione gnostica della fisionomia dottrinale di Valentino (*Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992; *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, Haer. I, 30, 15 und Tertullian*, Vol. 4, 2, *VChr* 51 [1997] 179-187; *Valentinian Gnosticism: toward the Anatomy of a School*, in J.D. Turner - A. McGuire 1997, pp. 401-438) si presta a forti riserve. Si veda quanto argomentato da M. Simonetti, *Valentinus gnosticus. Due note bibliografiche*, «Cassiodorus», 1 (1995) 197-205.

Alcuni frammenti delle sue opere, *Lettere e Omelie*, conservati da Clemente Alessandrino illustrano, insieme con i fondamenti platonici di un pensiero ispirato dal principio dell'esemplarismo (il mondo materiale immagine dell'"eone vivente")⁹⁴, il profondo tessuto cristiano dell'esperienza di Valentino⁹⁵. Ne emerge anche l'importanza della tematica antropologica, strutturata dualisticamente nel contrasto fra i plasmatori angelici del corpo di Adamo e un *Anthropos* preesistente, insieme modello dell'uomo fenomenico e in continuità ontologica con l'elemento spirituale di quest'ultimo⁹⁶. Ippolito cita un brano da un Salmo, dal quale si configura uno scenario visionario e mistico come fondamento dell'esperienza religiosa e della complessa concezione dottrinale del Maestro di Alessandria⁹⁷.

La definizione di quest'ultima, quale è esposta in maniera sistematica in Ireneo e nelle altre fonti patristiche che in larga misura ne dipendono, suscita non poche questioni per la difficoltà di distinguere la sua formulazione originale⁹⁸ dalle elaborazioni e trasformazioni successive ad opera dei discepoli, tra cui senz'altro grande fu la parte di Tolomeo, di Eracleone, di Marco detto il Mago e di Teodoto, per ricordare alcuni dei maggiori rappresentanti delle due grandi correnti, rispettivamente occidentale e orientale, in cui risulta distinta la tradizione valentiniana. Accomunati infatti da una grandiosa visione delle origini della realtà spirituale da un primo Padre, Abisso, innominabile e inconoscibile, sussistente in coppia con un'entità femminile, Silenzio, e dal riferimento al tema della caduta di Sophia da cui prende l'avvio il processo cosmogonico e antropogonico, i seguaci di Valentino, oltre a proporre delle varianti ai singoli motivi ed elementi di questo scenario, divergevano soprattutto sul problema cristologico e soteriologico, configurandosi in

⁹⁴ Frag. 5 presso Clemente, *Strom.* IV, 89, 6-90, 1, in M. Simonetti, *Testi gnostici*, p. 212s.

⁹⁵ Cf. frag. 2-3 presso Clemente, *Strom.* II, 114, 3-6 e III, 59, 3 *ibid.*, p. 210s.

⁹⁶ Frag. 1 presso Clemente, *Strom.* II, 36, 2-4, *ibid.*, p. 210s. Cf. G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, *EranosJB*, 15 (1947) 249-286. Per la fondamentale nozione gnostica di un Uomo celeste si veda H.M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.

⁹⁷ Frag. 8 presso Ippolito, *Ref.* VI, 37, 6-8; cf. frag. 7 *ibid.* VI, 42, 2, in M. Simonetti, *Testi gnostici*, cit., pp. 214s.

⁹⁸ Cf. G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentinus*, *VChr* 1 (1947) 43-73; G.C. Stead, *In Search of Valentinus*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery I*, cit., pp. 75-95 e discussione pp. 95-102.

maniera diversa la prospettiva salvifica per l'uomo in rapporto alla diversa nozione della natura del Salvatore ⁹⁹.

Tale problema coinvolge altri aspetti essenziali del quadro, implicando un atteggiamento più o meno favorevole nei confronti della figura del Demiurgo e quindi dell'economia vetero-testamentaria da una parte e della posizione della Grande Chiesa dall'altra, una volta che tale figura è identificata dai Valentiniani con il Dio creatore dell'Antico Testamento in cui i cristiani comuni riconoscevano il Padre di Gesù.

Come già si è accennato, infatti, il valentinianismo è profondamente sostanziato di elementi cristiani che, già importanti nella dottrina originaria del Maestro, risultano decisivi soprattutto nella prospettiva degli esponenti della scuola italica, da un Tolomeo autore di quella *Lettera a Flora* in cui si opera una distinzione di livelli nella Legge mosaica sì da farvi parte – attraverso “tipi” e simboli – anche alla rivelazione delle entità superiori ¹⁰⁰ a un Eracleone, primo autore di un commento completo al Vangelo di Giovanni di cui si abbia notizia ¹⁰¹.

Posta la formazione di un Pleroma (mondo divino della pienezza) costituito da trenta eoni derivati, per successive emanazioni in coppia (*syzygia*), da Abisso e Silenzio, la crisi nasce a causa di *Sophia* (Sapienza), l'ultimo eone che desidera conoscere il Padre direttamente, senza la mediazione del Figlio-*Nous* (Intelletto) ovvero, secondo un'altra versione, medita di procreare da sola, senza il suo compagno di coppia. Convinta da *Horos* (Limite), la potenza che delimita e rafforza il Pleroma, dell'impossibilità del suo tentativo, *Sophia* depone la propria Intenzione (*Enthymesis*) che si separa da lei insieme alle passioni procurate dal desiderio insoddisfatto ed è espulsa dal mondo divino. Questo, che già al suo interno contempla la coppia Cristo / Spirito Santo, emette ancora, per la legge gnosti-

⁹⁹ Sul problema si veda J.D. Kaestli, *Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, I, cit., pp. 391-403; M. Tardieu, “Comme à travers un tuyau”. *Quelques remarques sur le mythe Valentinien de la chair céleste du Christ*, in B. Barc (ed.), *op.cit.*, pp. 151-177.

¹⁰⁰ Si veda la puntuale analisi di G. Quispel, *La Lettre de Ptolémée à Flora*, VChr 2 (1948) 17-56 e la sua edizione commentata del testo in SChr 24 bis, Les Éditions du Cerf, Paris 1966.

¹⁰¹ Ampi frammenti di esso sono conservati, come è noto, nell'omonimo *Commento origeniano*. Cf. W. Völker, *op. cit.*, pp. 63-86 e, in trad. it., M. Simonetti, *Testi gnostici*, cit., pp. 222-265.

ca della proiezione a vari livelli di entità con analoghe funzioni, quale suo frutto perfetto Gesù Salvatore che avrà un ruolo decisivo nei confronti di Sophia e dei suoi prodotti.

Il mito dell'entità femminile Sophia ha un posto centrale in una vasta gamma di sistemi gnostici, in una varietà estrema ma anche sufficientemente omogenea di versioni e di sviluppi ¹⁰² tanto che un recente interprete ha individuato in esso la stessa radice e scaturigine dello gnosticismo ¹⁰³. Senza potere ora prendere posizione sul merito di tale tesi, riconosceremo soprattutto in questo complesso mito il tramite di contatto, se non il "debito", di Valentino rispetto alla *multitudo Gnosticorum*, come voleva già Ireneo, nel quadro della sua formula eresilogica implicante la "derivazione" delle varie dottrine gnostiche l'una dall'altra, secondo uno schema di "filiazione" e "moltiplicazione". La figura e il ruolo di Sophia sono certo decisivi nell'orizzonte valentiniano. Il personaggio infatti con la sua caduta collega il livello divino, trascendente e spirituale, a tutta la realtà attuale costituita da tre sostanze di natura e prerogative diverse. La sostanza materiale ha avuto origine dalle passioni dell'*Entymesis*, detta anche Achamoth, la quale rappresenta il "doppio" esteriore al Pleroma della stessa Madre divina che, dopo la crisi, è stata ristabilita nel suo stato originario; quella psichica deriva dalla conversione e dal pentimento di Achamoth, e ha la sua prima espressione nel Demiurgo. Infine dalla Madre divina proviene la sostanza spirituale, il "seme" pneumatico consustanziale alla Sophia inferiore, da lei emesso alla vista del Salvatore e dei suoi angeli discesi per conferirle una formazione "secondo la gnosi" dopo quella "secondo la sostanza" donatale da Cristo e Spirito Santo. L'uomo, la cui origine è narrata sulla falsariga del racconto biblico, è opera del Demiurgo e dei suoi angeli, frutto di una sorta di sovrapposizione di sostanze che non costituiscono un amalgama organico bensì risulta-

¹⁰² Si veda G.C. Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, JThS n.s. 20 (1969) 75-104; G.W. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, in *Essays on the Coptic Gnostic Library*, cit., pp. 86-101 (rist. in *Id.*, *Studies in the New Testament and Gnosticism*, M. Glazier, Wilmington 1987, pp. 183-202); G. Sfameni Gasparro, *Il personaggio di Sophia nel Vangelo secondo Filippo*, in *Gnostica et Hermetica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 73-119; D.J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Scholars Press, Atlanta 1987 e gli interventi di P. Perkins, K.L. King e J.J. Buckley in K.L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1988.

¹⁰³ I.P. Couliano, *I miti*, cit.

no provvisoriamente unite, ciascuna come un “tutto con tutto”, secondo un’espressione di Teodoto (*Exc.* 51,1), e sono destinate alla separazione finale. L’antropologia valentiniana distingue infatti l’uomo ilico o anima terrena, irrazionale e consustanziale a quella degli animali, formata dalla materia fluida dal Demiurgo “a sua immagine” (*Gn* 1, 26), là dove “a somiglianza” è l’uomo psichico, ossia l’anima razionale insufflata da lui nella creatura (*Gn* 2, 7) e consustanziale al Demiurgo medesimo (*Exc. Th.* 50).

Infine, dalla Madre Sophia, ad insaputa del Creatore che è solo uno strumento ignorante delle potenze superiori, è “seminato” nell’anima il “seme spirituale”, quella sostanza divina a lei consustanziale che rende l’uomo congenere al Pleroma (*Exc. Th.* 53). Come ultimo atto antropogonico si pone la costituzione del corpo di materia spessa e tangibile, di cui sono figura le “tuniche di pelle” di *Gn* 3, 21 (*Exc. Th.* 55, 1). Gli Estratti da Teodoto precisano che queste varie componenti di Adamo non si trasmettono tutte per via di generazione fisica alla sua discendenza. Solo l’elemento materiale, nella sua consistenza corporea e di anima ilica appartiene alla natura e biologicamente agisce nell’atto procreativo mentre sostanza psichica e seme pneumatico sono di volta in volta introdotti solo in alcuni uomini.

Ne risulta una tipica tripartizione dell’umanità in tre “razze”, rispettivamente materiale, psichica e spirituale, di cui sono iniziatori e figura i tre figli di Adamo, Caino, Abele e Seth, essendo quest’ultimo, secondo una tradizione comune a molte correnti gnostiche ¹⁰⁴ il capostipite della razza degli eletti (*Exc. Th.* 54).

Come diversa è la natura degli uomini così diverso è il loro destino, essendo ciascun elemento votato ad una sorte particolare: «l’elemento spirituale è per natura destinato alla salvezza; quello psichico, che è dotato di libero arbitrio, ha attitudine alla fede e all’incorruttibilità, e alla infedeltà e alla corruzione, secondo la propria scelta; l’elemento materiale per natura va alla distruzione» ¹⁰⁵.

Si saldano qui due prospettive profondamente connesse ed interferenti: da una parte la distinzione delle sostanze che agisce sia a

¹⁰⁴ Sulle varie tradizioni relative al personaggio cf. A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, E.J. Brill, Leiden 1977; B.A. Pearson, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery II*, cit., pp. 472-504; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS XXIV), Leiden 1984.

¹⁰⁵ *Exc. Th.* 56, 3 tr. Simonetti, *Testi gnostici*, cit., pp. 380s.

livello cosmologico (il Pleroma, la Regione di Mezzo, il cosmo materiale) sia a livello antropologico, essendo presente nell'uomo una stratificazione di elementi destinata a scomporsi in prospettiva escatologica, anche se attualmente essi interagiscono in maniera efficace, sia in senso positivo (azione benefica dello *pneuma* sulla *psyché*) sia negativo (elemento carnale "avversario" dell'anima e terreno di passioni peccaminose) ¹⁰⁶. Dall'altra la distinzione delle "razze" che, nonostante le proposte interpretative di quanti ritengono poco rilevante tale teoria o addirittura l'attribuiscono ad una forzatura o fraintendimento dei polemisti ortodossi ¹⁰⁷, ci sembra un elemento peculiare ed essenziale della prospettiva valentiniana, confermato anche da importanti affermazioni dei nuovi testi di NH ¹⁰⁸.

La medietà della sostanza psichica e contestualmente della categoria degli psichici, identificati con i cristiani della Grande Chiesa per i quali, come sottolinea Ireneo, sono necessarie la fede e le buone opere per ottenere la liberazione dalla materia, si caratterizza in senso positivo nell'ambito del ramo italico del valentinianismo, in rapporto ad un notevole apprezzamento della figura del Demiurgo e dell'economia vetero-testamentaria. Al contrario un atteggiamento più critico sembra peculiare dei valentiniani della scuola orientale, presso i quali il Creatore risulta caricato di valenze piuttosto negative. Questa diversità di posizioni si pone in specifica connessione con una formula cristologica che nel primo caso contem-

¹⁰⁶ Cf. *Exc. Th.* 51-53 tr. Simonetti, *Testi gnostici*, cit., pp. 376-379. Per la nozione di peccato nel valentinianismo si veda M.R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Scholars Press, Atlanta 1990.

¹⁰⁷ G. Quispel, *art. cit.*, *Eranos* Jb 15 (1947) 249-286; L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen herkunft des Gnostikers*, in W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis*, A. Töpelmann, Berlin 1969, pp. 65-97; E.H. Pagels, *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus*, *HThR* 67 (1974) 35-53 (su cui cf. J.F. McCue, *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, in Layton 1980, pp. 404-416); F. Wisse, *art. cit.*, in B. Barc (ed.), *op. cit.*, p. 106. Sulla nozione dell'anima cf. M. Simonetti, *Ψυχή e ψυχικό nella gnosi valentiniana*, *RSLR* 2 (1966) 1-47.

¹⁰⁸ In particolare la dottrina delle diverse "nature" è elaborata in *TracTrip* (NHC I, 5), che tuttavia si discosta dalle posizioni valentiniane note dalle fonti patristiche poiché prospetta una salvezza completa dello stesso elemento psichico. Si veda in proposito l'ampio commento che accompagna l'edizione del testo di Painchaud-Thomassen 1989. Cf. anche M. Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, *RSLR* 28 (1992) 3-33. Fuori dal valentinianismo è frequente la nozione di una "razza" privilegiata destinataria della rivelazione salvifica, spesso caratterizzata dall'attributo della "stabilità". Si veda A.A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* (NHS XXIX), Leiden 1985.

pla l'assunzione da parte dell'eone divino Cristo di una serie di "rivestimenti": il seme pneumatico "primizia" dei salvati, il Cristo psichico figlio del Dio dell'Antico Testamento e infine un "corpo", anch'esso psichico ma reso visibile, tangibile e patibile dall'arte demiurgica (*Exc. Th.* 58-62).

Al contrario, i valentiniani orientali rifiutavano di ammettere una componente psichica nel Salvatore, il cui corpo sarebbe stato anch'esso pneumatico. Pertanto, secondo il principio, comune anche ai cristiani della Grande Chiesa, per cui è salvato solo ciò che è assunto dal Cristo, la sostanza psichica non potrà ottenere, in questa seconda alternativa, neppure quel passaggio dalla schiavitù alla libertà che i valentiniani della scuola italica riservavano agli psichici (*Exc. Th.* 57). In prospettiva escatologica tale "passaggio" significava liberazione dalla materia e riposo nella *Mesotes* (Regione di Mezzo) (*Exc. Th.* 63), l'Ogdoad attualmente sede di Sophia Achamoth. Costei, alla fine della vicenda cosmica, insieme con il Salvatore e tutti gli pneumatici avrà invece accesso a Pleroma (*Exc. Th.* 64).

Lo stesso Demiurgo, in questa visione fortemente armonistica, otterrà riposo nella Regione intermedia rallegrandosi, quale parainfo, di udire al di là della porta la voce dello sposo nella camera nuziale ¹⁰⁹, ossia del Salvatore risalito nel Pleroma (*Exc. Th.* 65).

Ben diverso risulta l'atteggiamento di altri ambienti gnostici nei confronti del Creatore e degli arconti che talora a lui si sostituiscono come gruppo di demiurghi del cosmo e dell'uomo ovvero più spesso a lui si accompagnano nell'attività di creatori e dominatori del livello inferiore. Ci riferiamo ai sistemi di personaggi come Saturnino, Basilide, Carpocrate e, sotto certi profili, Cerinto quali sono descritti in Ireneo ¹¹⁰, e di comunità più o meno anonime o con-

¹⁰⁹ Il tema, tipicamente valentiniano, del Pleroma / camera nuziale in quanto luogo di ricostituzione dell'unità della "coppia" pneumatica, è sviluppato soprattutto nell'EvPh (NHC II, 3). Per le numerose edizioni e analisi di questo importante testo cf. G. Sfameni Gasparro, *Il "Vangelo secondo Filippo": rassegna degli studi e proposte di interpretazione*, ANRW II, 25, 5, W. De Gruyter, Berlin-New York 1988, pp. 4107-4166 e la recente trattazione di M.L. Turner, *The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection* (NHMS XXXVIII), Leiden-New York-Köln 1996. Cf. anche E. Thomassen, *How Valentinian is the Gospel of Philip?*, in Turner-MacGuire 1997, pp. 251-279.

¹¹⁰ *Adv. haer.*, I, 24-26. Su questi personaggi si rimanda alle opere generali sopra citate. Per i problemi relativi alla diversa immagine del sistema basilidiano offerta da altre fonti (Clemente, Ippolito) si vedano in particolare G. Quispel, *L'homme gnostique. La doctrine de Basilide*, *EranoSjB* 16 (1948) 89-139; W. Foerster, *Das System des*

venzionalmente denominate sulla base di aspetti delle rispettive dottrine, di entità o figure varie che in esse intervengono quali, ancora in Ireneo, gli gnostici di Barbelo e gli ofiti, ovvero le varie sétte enumerate da Ippolito e da Epifanio. Infine posizioni analoghe, di forte deprezzamento del cosmo e dei suoi creatori, spesso espresse attraverso complesse affabulazioni mitiche, sono individuabili ai numerosi trattati gnostici originali che è impossibile qui evocare in dettaglio ¹¹¹. Basti ricordare il vanto orgoglioso e blasfemo del Demiurgo in testi quali l'AJ (NHC II, 1), l'HA (NHC II, 4) o il trattato OrigMund (NHC II, 5) in cui egli, assumendo la tipica autoproclamazione monoteistica di JHWH, si dichiara dio unico, essendo immediatamente smentito dalle Potenze superiori, e manifesta la sua ignorante protervia plasmando l'uomo per catturare un'immagine luminosa, divina; quindi con ogni mezzo in tutto il corso della storia, solitamente descritto secondo la trama delle vicende bibliche, cerca di mantenere il proprio dominio sul mondo e sull'umanità per impedire l'adesione di questa o di una stirpe privilegiata di "pneumatici" alla rivelazione delle entità superiori e alla persona del Salvatore.

A questo variegato scenario, con il suo tipico intreccio di esegesi scritturistica e sbrigliata creazione mitica, utilizzazione di categorie e linguaggio filosofici e libera elaborazione di strutture ideologiche, corrisponde sul piano pratico una serie di atteggiamenti etici molto differenziati nei vari ambienti e apparentemente contraddittori. Ci riferiamo alla parallela attestazione di comportamenti libertini e astensionistici, i primi volentieri accentuati nelle fonti patristiche per ragioni polemiche ma talora da ritenere di

Basiliades, NTS 9 (1962) 233-255; U. Bianchi, *Basilide o del tragico*, in *Selected Essay*, cit., pp. 328-335.

¹¹¹ Sulla figura del Demiurgo, l'origine di essa e delle sue varie denominazioni (Ialdabaoth, Saklas, Samael, Sabaoth) basti qui ricordare G. Scholem, *Jaldabaoth Reconsidered*, in *Mélanges d'histoire de Religions offerts à H. Ch. Puech*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, pp. 405-421; G. Quispel, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, in R.N.C.L. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis* (NHS XIV), E.J. Brill, Leiden 1978, pp. 1-33; B. Barc, *Samaél - Saklas - Yaldabaoth. Recherches sur la genèse d'un mythe gnostique*, in Id. (ed.), *op. cit.*, pp. 123-150; I.S. Gilhus, *The Gnostic Demiurge - An Agnostic Trickster*, «Religion», 14 (1984) 301-311. Per la tradizione che distingue un figlio del Demiurgo, Sabaoth, che si dissocia dal tracotante Ialdabaoth e, aprendosi alla rivelazione superiore, riceve dalle entità divine una legittimazione del proprio potere sul mondo si rimanda a F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS X), E.J. Brill, Leiden 1978.

carattere piuttosto teorico che pratico e i secondi ampiamente confermati dalla letteratura originale. In particolare forti tendenze ad un radicale astensionismo, soprattutto di tipo sessuale, sono percepibili nelle opere di NH di cui si è potuto individuare un interesse comune proprio in un vigoroso richiamo ad un'etica encratita ¹¹². Entrambe le posizioni evocate trovano fondamento e giustificazione nel comune motivo ispiratore della visione gnostica: il riconoscimento dell'inferiorità e talora negatività sostanziale del regime cosmico e della realtà somatica, regolate dal binomio *genesis-phthorà*, una generazione-corrruzione radicata nella loro consistenza materiale e soggezione a molteplici potenze ignoranti e aggressive può dare luogo a due opposte ma coerenti reazioni. Per un verso si danno atteggiamenti antinomisti, volti a infrangere le regole del Creatore, con i quali nell'accumularsi delle trasgressioni si intende pagare il "debito" nei suoi confronti per poter sfuggire più rapidamente al suo potere. Per l'altro verso, nel medesimo disprezzo per la realtà demiurgica, si pratica un rigoroso astensionismo da quelle attività, soprattutto nozze e generazione ma talora anche manducazione delle carni, che più efficacemente esprimono la presa di tale realtà sulla sostanza divina imprigionata nel cosmo e nel corpo. Non è allora un caso che in un orizzonte come quello valentiniano il quale, soprattutto nella sua espressione occidentale, attribuisce valori positivi allo svolgimento del tempo storico governato dal Demiurgo, in quanto "strumento" dell'attività divina educatrice e salvatrice della sostanza pneumatica, si affermi la legittimità delle nozze per gli spirituali, come imitazione e figura delle unioni pleromatiche e mezzo per la propagazione del "seme" spirituale. In pari tempo, però, agli psichici si prescrive un'*enkrateia* radicale, essendo essi dominati dall'*epithymia* che può assimilarli interamente al livello materiale, precludendo loro la salvezza ¹¹³.

¹¹² Si veda quanto osservato nel nostro *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis, «Augustinianum» 20, Roma 1984, pp. 115-166 e la relativa documentazione.

¹¹³ Ireneo, *Adv. haer.* I, 6, 2 e 4.

ABBREVIAZIONI

Trattati di Nag Hammadi

NHC	Nag Hammadi Codex
NCH	I, 1 OrPl Preghiera dell'Apostolo Paolo
	I, 2 EpJac Epistola apocrifa di Giacomo
	I, 3 EvVer Vangelo di Verità
	I, 4 Rheg A Regino, sulla resurrezione
	I, 5 TracTrip Trattato tripartito
	II, 1 AJ Apocrifo di Giovanni
	II, 2 EvTh Vangelo di Tommaso
	II, 3 EvPh Vangelo di Filippo
	II, 4 HA Ipostasi degli Arconti
	II, 5 OrigMund Sull'origine del mondo (Trattato senza titolo)
	II, 6 ExAn Egesi dell'anima
	II, 7 LibTh Libro di Tommaso l'Atleta
	III, 1 AJ Apocrifo di Giovanni
	III, 2 EvAeg Vangelo degli Egiziani
	III, 3 Eugn Eugnosto
	III, 4 SJCh Sophia di Gesù Cristo
	III, 5 Dial Dialogo del Salvatore
	IV, 1 AJ Apocrifo di Giovanni
	IV, 2 EvAeg Vangelo degli Egiziani
	V, 1 Eug Eugnosto
	V, 2 ApcPl Apocalisse di Paolo
	V, 3 1ApcJac Prima Apocalisse di Giacomo
	V, 4 2ApcJac Seconda Apocalisse di Giacomo
	V, 5 ApcAd Apocalisse di Adamo
	VI, 1 ActPt Atti di Pietro e dei Dodici Apostoli
	VI, 2 Bront Il Tuono: Nous Perfetto
	VI, 3 AuthLog Authentikos Logos (Insegnamento autentico)
	VI, 4 Noema Noema (Il Concetto della nostra grande Potenza)
	VI, 6 Platone, Pol. 588 B - 589 B
	VI, 6 OgdEnn Sull'Ogdoad e l'Enneade
	VI, 7 Or Oratio (Preghiera di rendimento di

grazie)

- VI, 8 Ascl Asclepio 21 - 29
- VII, 1 ParSem Parafrasi di Sem
- VII, 2 2LogSeth Secondo Logos del Grande Seth
- VII, 3 ApcPt Apocalisse di Pietro
- VII, 4 Silv Gli insegnamenti di Silvano
- VII, 5 StelSeth Le tre Stele di Seth
- VIII, 1 Zostr Zostriano
- VIII, 2 EpPt Epistola di Pietro a Filippo
- IX, 1 Melch Melchisedek
- IX, 2 Nor Norea
- IX, 3 TestVer Testimonianza della Verità
- X Mars Marsanes
- XI, 1 Inter Interpretazione della conoscenza
- XI, 2 ExpVal Esposizione valentiniana e frammenti
Sull'unzione, Sul battesimo e Sull'eucaristia
- XI, 3 Allog Allogenes
- XI, 4 Hyps Ipsifrone
- XII, 1 SSex Sentenze di Sesto
- XII, 2 EvVer Vangelo di Verità
- XII, 3 Frag Frammenti
- XIII, 1 Prot Protennoia Triforme
- XIII, 2 OrigMund Sull'origine del mondo
- BG Codex Berolinensis Gnosticus 8502

Sigle di Riviste e Collezioni

- ANRW H. Temporini - W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, W. De Gruyter, Berlin-New York, 1974ss.
- BCNH *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Les Presses de l'Université de Laval, Québec 1977ss.
- EranosJb Eranos Jahrbuch, Leiden
- EThL Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain
- HThR Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
- JbAC Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
- JRH Journal of Religion History, Sydney
- JThS Journal of Theological Studies, Oxford

NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies, E. J. Brill, Leiden
NHS	Nag Hammadi Studies, E. J. Brill, Leiden 1971 ss.
NT	Novum Testamentum, Leiden
NTS	New Testament Studies, Cambridge
REAug	Revue des Études Augustiniennes, Paris
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Torino
SCent	The Second Century, Abilene, Texas
SChr	Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris
VChr	Vigiliae Christianae, Amsterdam
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

BIBLIOGRAFIA *

- B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, BCHN Section "Études" 1, Les Presses dell'Université Laval Peeters, Québec-Louvain 1981.
- U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism and Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1978.
- Id. (ed.), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13 - 18 aprile 1966, E. J. Brill, Leiden 1967.
- Id. (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio internazionale, Milano 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.
- A. Camplani, *Scritti ermetici in copto*, Paideia, Brescia 2000.
- M.V. Cerutti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo*. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 8-19 giugno 1993, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1995.
- C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.
- I.P. Coulianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, L'«Erma» di Bretschneider*, Roma 1985.

* Si elencano solo le opere a carattere generale e collettivo. Per le edizioni, traduzioni e commenti dei testi si rimanda alle serie NHS e BCNH.

- Id., *Les gnosés dualistes d'Occident*, Payot, Paris 1987, 1989², tr. it., Jaca Book, Milano 1989.
- M.R. Desjardins, *Sin in Valentinianism*, Scholars Press, Atlanta 1990.
- W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis*, A. Töpelmann, Berlin 1969.
- F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation myths* (NHS X), E.J. Brill, Leiden 1978.
- G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983.
- W. Foerster (ed.), *Die Gnosis, I: Zeugnisse der Kirchenväter*. Mitwirkung von F. Haenchen und M. Krause, Artemis Verlag Zürich-Stuttgart 1969, tr. in., Clarendon Press, Oxford 1972.
- N. Förster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindenleben einer valentinianischen Gnostiker-gruppe*, Möhr, Tübingen 1999.
- J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. The Origins of the Idea of Intermediation in Gnosticism*, Dukkerij Elinkwijk BV, Utrecht 1982.
- D. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Scholars Press, Atlanta 1987.
- R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1959, 1966², tr. it., Il Mulino, Bologna 1976.
- A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neuen Studien zu Marcion*, Hinrich, Leipzig 1924².
- F. Heintz, *Simon "le magicien". Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1997.
- J. Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis* (NHS XVIII), E.J. Brill, Leiden 1984.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht 1934, 1964³; *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht 1954, 1966².
- H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1967², tr. it. S.E.I. 1973.
- K.L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- Id., *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge MA 2003.
- A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, E. J. Brill, Leiden 1977.

- K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
- Id., *Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirkliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi - Traktate "Apokalypse des Petrus" (NHC VII, 3) und "Testimonium Veritatis" (NHC IX, 3) (NHS XII)*, E.J. Brill, Leiden 1978.
- M. Krause (ed.), *Essays on The Nag Hammadi Texts In Honour of Pahor Labib (NHS VI)*, E.J. Brill, Leiden 1975.
- Id. (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th - 13th 1975 (NHS VIII)*, E. J. Brill, Leiden 1977.
- Id. (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd - 8th 1979) (NHS XVII)*, E. J. Brill, Leiden 1981.
- B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, I The School of Valentinus; II Sethian Gnosticism*, E. J. Brill, Leiden 1980-1981.
- Id., *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, SCM Press, LTD, London 1987.
- A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, I De Justin à Irénée, II Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985.
- H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, tr. fr., Payot, Paris 1951.
- A.H.B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburg 1996.
- A.H.B. Logan – J.M. Wedderburn (edd.), *The New Testament and Gnosis: Essays in honour of Robert McL. Wilson*, T & T Clark Limited, Edinburgh 1983.
- G.W. MacRae, *Studies in the New Testament and Gnosticism*, D.J. Harrington - S.B. Marrow - M. Glazier (edd.), Wilmington 1987.
- A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997.
- Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.
- J.É. Ménard (ed.), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 octobre 1974) (NHS VII)*, E.J. Brill Leiden 1975.
- A. Orbe, *Estudios Valentinianos, I-V*, «Analecta Gregoriana», 65, 83, 99/100, 158, Roma 1955-1966.

- Id., *Cristologia gnostica. Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III*, I-II, I.a Editorial Catolica, B. A. C. 384-385, Madrid 1976.
- E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979, tr. it Mondadori, Milano 1982².
- L. Painchaud - A. Pasquier (edd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, Actes du Colloque tenu a Québec, du 15 au 19 septembre 1993 (BCNH Section "Études" 3), Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain -Paris 1995.
- B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
- Ph. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1980.
- S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984.
- H.Ch. Puech, *En quête de La Gnose*, I-II, Gallimard, Paris 1978, tr. it., Adelphi 1985.
- G. Quispel, *Gnostic Studies*, I-II, Nederland History. Archaeol. Institut, Istanbul 1974-1975.
- M. Roberge, *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), Texte établi et présenté (BCNH Section "Textes" 25), Québec-Louvain-Paris 2000
- J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, E.J. Brill Leiden 1964.
- K. Rudolph, *Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Koehler & Amelag, Leipzig 1977, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980², tr. in. Harper - Row 1987².
- F.M.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, J. Vrin, Paris 1947.
- H.M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1962.
- D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969* (NHS I), E.J. Brill, Leiden 1971.
- Id., *Nag Hammadi Bibliography, 1970-1994* (NHMS XXXII), E.J. Brill, Leiden 1997: *Bibliographia Gnostica, Supplementa*, in NT 13 (1971).
- J.M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, (BCNH Section "Études" 2), Les Presses de l'Université Laval, Québec 1986.
- G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982.

- Id., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», 20 Roma 1984.
- M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Vicenza 1993.
- G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS XXIV), E.J. Brill, Leiden 1984.
- M. Tardieu M., *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984.
- M. Tardieu - J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I. Collections retrouvées avant 1945*, Les Éditions du Cerf - Éditions du CNRS, Paris 1986.
- K.W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973.
- J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and Platonic Tradition*, BCNH, Section "Études" -6-, Les Presses de l'Université Laval, Québec- Peeters, Louvain-Paris 2001.
- J.D. Turner - A. McGuire (edd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration (NHMS XLIV), E.J. Brill, Leiden-New York- Köln 1997.
- M.L. Turner, *The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection* (NHMS XXXVIII), Leiden-New York- Köln 1996.
- G. Vallée, *A Study in Anti-gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*, W. Laurier University Press, Waterloo Ontario 1981.
- W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1932.
- M. Waldstein - F. Wisse (edd.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (NHMS 33), E.J. Brill, Leiden 1995.
- G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm August 20-25 1973, Almqvist - Wiksell International - E.J. Brill, Stockholm 1977.
- M.A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* (NHS XXIX), E.J. Brill, Leiden 1985.

- Id., *Rethinking "Gnosticism". An Argument for dismantling a dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, B. Blackwell, Oxford 1968.
- Id. (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976) (NHS XIV)* E.J. Brill, Leiden 1978.
- E. M. Yaumachi, *Pre-christian Gnosticism. A Survey of proposed Evidences*, London 1973.