

## SYGHÈ E LOGOS NELLO GNOSTICISMO

Il termine *Logos* appare frequentemente nei testi gnostici, sia come personificazione di entità divine, sia come nome comune. Ma occorre chiedersi quali legami ci siano tra l'uso gnostico del termine e l'uso fatto in altri ambienti culturalmente contigui. In particolare occorre esaminare l'uso cristiano e quello greco e giudaico. Questi vari ambienti si influenzano reciprocamente. Il cristianesimo ha mutuato il termine dal mondo greco, ma ha forse risentito della mediazione del giudaismo ellenizzato<sup>1</sup>.

Lo gnosticismo ha senza dubbio risentito dell'influenza del primo cristianesimo e, almeno fino al II secolo, ha partecipato alla dialettica evolutiva della prima teologia e allo sviluppo dell'esegesi biblica. Inoltre occorre tenere in considerazione la possibilità che il concetto gnostico di *logos* sia da mettere in rapporto con quello giudaico o anche con quello direttamente platonico. Quest'ultima spiegazione non esclude, ma integra la precedente: come è noto le dinamiche culturali di questo periodo sono particolarmente complesse, come particolarmente complesso è il fenomeno gnostico, che risente di influssi greci; che presenta una genesi ascritta, da molti studiosi, al giudaismo; che mostra uno sviluppo, secondo altri studiosi, in tutto o in parte interno al (o almeno in relazione con il) cristianesimo dei primi due secoli.

Possiamo dunque affermare che il concetto di *Logos* presente nei testi gnostici è ripreso dal bagaglio terminologico cristiano<sup>2</sup>, ma allo stesso tempo proviene dalla tradizione pre-cristiana, sia direttamente, sia attraverso la mediazione del primo cristianesimo.

---

<sup>1</sup> Come è noto, Filone Alessandrino usa ampiamente il termine *Logos* nelle sue opere. Egli riprende il concetto platonico, tentando di armonizzarlo con la cultura e la religione del giudaismo del suo tempo. L'uso filoniano del termine platonico è molto ampio e vario: il *Logos* può essere identificato con la parola o la sapienza di Dio; può essere considerato come il piano o il modello divino della creazione; è in rapporto con figure intermedie o manifestazioni del divino (come ad esempio gli angeli), fungendo quindi da mediatore tra il livello divino e quello umano.

<sup>2</sup> Cf. P. Perkins, *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices*, in *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 380-382.

Che gli gnostici risentissero della riflessione sul *Logos* del primo cristianesimo, quindi in particolare della teologia espressa nel Prologo giovanneo, lo testimoniano varie fonti. Come nota Ireneo di Lione, alcuni gnostici avevano sviluppato su di esso un'ampia esegesi<sup>3</sup>.

D'altro canto è singolare un altro passo di Ireneo in cui il lionese sembra alludere al fatto che esistesse una speculazione sul *Logos* e su altri concetti svolta nell'ambito di uno gnosticismo pre-giovanneo. Ireneo attribuisce tali speculazioni a Cerinto, personaggio proveniente dall'ambiente giudaico con cui Giovanni era in contatto (ed in polemica). Il Prologo giovanneo – secondo la nota di Ireneo – sarebbe dunque una risposta cristiana alle teorie di questo Cerinto. È altrettanto singolare la notizia più tarda di Epifanio, secondo cui esisteva un anonimo gruppo gnostico, da lui etichettato con il termine 'Alogi' (il termine di Epifanio può essere tradotto come "coloro che rinnegano il *Logos*" ma anche con "coloro che sono privi del *Logos*" quindi 'stupidi', 'irragionevoli'), i quali rifiutavano l'intero *corpus* giovanneo attribuendolo proprio a Cerinto. Le due notizie – di Ireneo e di Epifanio – pur mancando di chiarezza, ci mostrano dunque come esisteva un dibattito intorno alla teologia del *Logos*, dibattito in cui giocava un ruolo essenziale da una parte la posizione di Giovanni, dall'altra le teorie gnostiche più antiche, che stavano in un certo rapporto con la teologia giovannea. Anche lo sviluppo della teologia della Grande Chiesa dovette risentire di tale dibattito.

Esiste dunque una speculazione gnostica originale riguardo al *Logos*<sup>4</sup>. In tale speculazione gli autori gnostici non risentono soltanto della contemporanea speculazione cristiana<sup>5</sup>, ma hanno caratteri di autenticità e sviluppano elementi ripresi direttamente dal platonismo.

Dobbiamo d'altro canto notare come le varie interpretazioni gnostiche del Prologo sono più o meno decisamente aberranti rispetto ad altre interpretazioni<sup>6</sup>. Senza entrare nel merito teologico della corretta interpretazione dell'idea espressa nel *Vangelo di Giovanni*, dobbiamo osservare come esso è al centro di un intenso lavoro di speculazione ed esegesi teologica, che tende a polarizzare progressivamente la riflessione

<sup>3</sup> Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 8, 5.

<sup>4</sup> Cf. P. Perkins, 383-388.

<sup>5</sup> A questo proposito si veda, ad esempio, la concezione di Giustino martire riguardo al *Logos* (cf. M.J. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, in *Journal of Early Christian Studies* 3 [1995], 261-280). Come nota F.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* [Études de philosophie médiévale 36], Paris 1947, 603-604, c'è una forte similarità di linguaggio tra la terminologia valentiniana e la concezione di Giustino.

<sup>6</sup> Cf. P. Perkins, 379.

sul *Logos*. È chiaro, come accade sempre in questi casi, che i due “partiti” si propongono come gli autentici campioni della corretta interpretazione giovannea. In altre parole, sia gli gnostici, sia la Grande Chiesa usano lo stesso Prologo con esiti del tutto diversi.

Più problematica appare l'origine del termine ‘Sighè’. Si tratta probabilmente di una “ipostatizzazione” della situazione precedente all'apparire e operare del *Logos*: è il silenzio che precede la parola. È dunque un silenzio che va a determinare la condizione di ineffabilità del Padre superiore. Non a caso *Sighè* è la consorte, la controparte sizigica dell'Abisso<sup>7</sup>. Si tratta di un processo filosofico che non riguarda esclusivamente lo gnosticismo, anche se i testi gnostici forniscono un contributo importante a tale processo; e soprattutto provvedono a combinare la riflessione filosofica con la componente religiosa.

Secondo Ireneo il termine ‘Silenzio’ proverrebbe da un'opera del comico Antifane<sup>8</sup>. Il primo ad introdurlo nel sistema gnostico sarebbe stato un certo Colorbaso, di cui ci sono notizie del tutto incerte<sup>9</sup>.

Tale ‘divinizzazione’ del Silenzio, posto al primo livello di una scala gerarchica di ipostasi divine, si spiega con l'accentuazione del carattere trascendente del divino, da cui hanno origine gli aggettivi preceduti da alfa privativo che vengono usati per rendere la distanza, l'incomunicabilità, l'inconoscibilità del (vero) livello divino<sup>10</sup>. Tale processo non è esclusivo dello gnosticismo, ma coinvolge diverse speculazioni filosofiche e religiose di età tardo-antica.

L'altro interrogativo riguarda la relazione, nella speculazione gnostica, tra i due termini di *Logos* e *Sighè*: si tratta di due personaggi divini del tutto indipendenti, o c'è una connessione che ne spieghi la presenza nei testi gnostici? Ad una prima lettura dei testi, sembrerebbe che *Logos* e *Sighè* possano stare nel sistema gnostico in modo indipendente. Ma se andiamo ad un livello di lettura più profondo, quel livello che era probabilmente l'autentico livello di lettura dei perfetti gnostici, che guardi al di là del nominalismo e della sovrabbondante e immaginifica mitologia, possiamo notare come ogni personaggio del sistema, compresi i due in esame, sia

<sup>7</sup> Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 1, 1.

<sup>8</sup> *Ibid.* 2, 14, 1.

<sup>9</sup> Ireneo, *Adv. Haer.* 1, 14, 1; Hypp., *El.* 4, 13; Phil. Brix., *De Haer.* 43 (PL 12 1159B-D); Aug., *De Haer.* 15, (NBA 12/1). Sembrerebbe trattarsi di un valentiniano che rielabora le dottrine numerologiche dei pitagorici (cf. J.-C. Fredouille, *Valentiniana: quelques améliorations au texte de l'Adversus Valentinianos*, in *Vigiliae Christianae* 20 [1966], 51-53; G. Quispel, *Valentinus and the Gnostikoi*, in *Vigiliae Christianae* 50 [1996], 2-3).

<sup>10</sup> R. Mortley, *From Word to Silence*, Bonn 1986, 14.

concettualmente relazionato con gli altri ed inserito in un quadro organico, celato sotto lo strato mitologico.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* i riscontri con i libri giovannei del Nuovo Testamento sono pochi e, per la loro distribuzione, sono – a parere di alcuni – aggiunte seriori<sup>11</sup>. D'altro canto però lo stesso testo è messo sotto l'egida dell'apostolo, ed è svolto in forma dialogica tra Giovanni e Gesù, riprendendo una forma abbastanza vicina a quella dello stesso Vangelo giovanneo. L'*Apocrifo* propone una originaria tripartizione divina, con una triade primigenia costituita da Padre, Madre e Figlio. A questa si aggiungono, successivamente, altre figure appartenenti al divino. Tra queste abbiamo il *Logos* che, riprendendo l'idea della parola proferita e creatrice, è una "funzione" distinta dal Cristo<sup>12</sup>. Tale parola creatrice emerge nel divino in una fase successiva al silenzio<sup>13</sup>. Essa viene creata dallo Spirito invisibile per il Cristo, che viene reso perfetto e superiore a tutti, cioè gli viene dato il nome di Dio:

«Tutti questi poi vennero all'esistenza in silenzio e con un' *ennoia* (pensiero). Lo Spirito invisibile volle compiere qualcosa per mezzo di una parola. Il suo Volere prese corpo. Esso si mostrò e si presentò con il *Nous* e la Luce (*Monogenes*), lodandolo. Il *Logos* seguì il Volere. Cristo infatti per mezzo del *Logos* ha creato ogni cosa, il divino *Autogenes* [...]. Il vero Dio gli ha dato ogni potere e volle che la Verità in sé si sottomettesse a lui, perché comprendesse il tutto, egli, il cui nome verrà detto a coloro che ne sono degni»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cf. G. Iacopino, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti* [Studia Ephemeridis Augustinianum 49], Roma 1995, 143.

<sup>12</sup> In *Silvano* il termine *Logos* appare come uno dei tanti titoli del Cristo (CG 7, 117, 8; 112, 32; 113, 1). Si noti come tale idea della parola proferita (*mimra* o *malalta*) come parola creatrice appare nei testi mandaici (cf. E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, London 1960, 17).

<sup>13</sup> Il Silenzio non è connotato, in questo testo, come un'ipostasi divina, ma è solo una condizione che viene rotta dall'irrompere della Parola (cf. R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* [Nag Hammadi and Manichaean Studies 39], Leiden 1996, 128). D'altro canto però la titolatura dell'opera afferma: «Insegnamento del Salvatore, e rivelazione dei misteri e delle cose che sono nascoste nel silenzio, cose che egli ha insegnato a Giovanni, suo discepolo». Si tratta evidentemente qui del silenzio di una rivelazione altrimenti sconosciuta ai più, ma che è prerogativa dei soli gnostici, che l'hanno ricevuta tramite un insegnamento segreto rivolto al solo Giovanni. Anche il *Libro di Baruch* riecheggia i "misteri del silenzio segreto".

<sup>14</sup> *Apocr. Io.* (CG 2, 31, 10 - 32, 19).

Anche nel *Vangelo degli Egiziani* il *Logos* è identificato con l'*Autogenes*. Il mondo luminoso è definito “mistero nascosto”, cioè silenzio. Si tratta del “vivo silenzio del Padre”, da cui scaturiscono Padre, Madre e Figlio. Dopo tale triade si costituiscono 3 ogdoadi, della prima delle quali (detta ogdoade del Padre) fa parte il *Logos*. Altre entità appaiono successivamente a queste 3 ogdoadi, fino al Grande Seth che opera la salvezza. Secondo il testo, “dal silenzio” [...] “il silenzio vivo dello Spirito” appare “la parola del Padre”. Questa Parola si identifica con “il grande Cristo (proveniente) dal silenzio”. Da qui promana ulteriormente “la grande vivente parola generata da se stessa, il dio vero, la natura non generata”<sup>15</sup>. Dunque a più riprese il Cristo viene detto figlio del silenzio, che “innalzò lodi al grande invisibile virgineo Spirito, al silenzio del Padre, nel silenzio del vivo silenzioso silenzio, al luogo ove l'uomo riposa”<sup>16</sup>. Successivamente tale *Logos* si amalgama con “l'uomo incorruttibile Adamas” e “per mezzo di una parola ebbe origine l'uomo”<sup>17</sup>. *Adamas* rivela questo silenzio agendo come una voce, che ha la funzione di ridestare “l'eone morto” che “risorge per essere distrutto”. Il figlio di *Adamas* è Seth<sup>18</sup>, che è “padre della stirpe che non vacilla e incorruttibile”, cioè la stirpe degli gnostici. Dunque mentre il Silenzio rende in questo testo la profondità e l'inconoscibilità del Padre superiore, il *Logos*, a vari livelli, costituisce una sorta di *trait d'union* (e di rivelatore) tra il mondo divino superiore e l'umanità, e sembra in certo qual modo sostituire la funzione della scintilla divina e della caduta di Sophia, di cui non si fa menzione. Chiamando il *Logos* “Figlio del Silenzio”, l'autore del testo compie dunque il passaggio da un livello divino indicibile a uno in cui è Parola<sup>19</sup>.

È dunque chiaro come in tale gruppo di testi ‘sethiani’ l'elemento del *Logos* ricorda in modo abbastanza sfuocato la terminologia giovannea, mentre è maggiormente legato ad altri personaggi (siano l'Epinoia o

<sup>15</sup> *Ev. Aeg.* (CG 4) 59, 1 - 60, 10.

<sup>16</sup> *Ibid.* (CG 4) 60, 21.

<sup>17</sup> *Ibid.* (CG 4) 61, 20.

<sup>18</sup> *Ibid.* (CG 4) 59, 20 - 60, 22.

<sup>19</sup> *Ibid.* (CG 4) 60, 8; 60, 12. Cf. A. Bohlig - F. Wisse, *Nag Hammadi Codices* III, 2 and IV, 2. *The Gospel of the Egyptians* [Nag Hammadi Studies 4], Leiden 1975, 175. Secondo i commentatori, l'appellativo di “Figlio del Grande Cristo” (60, 8) costituisce un *apax* frutto di un'interpolazione, mentre il passo di 60, 17-22, che presenta il *Logos* come il creatore del mondo celeste, può derivare da una tradizione diversa.

Seth). L'identificazione con il Cristo ci sembra abbastanza secondaria, anche se non intendiamo entrare, in questa sede, nella complessa questione se tali testi siano frutto di una cristianizzazione di testi precristiani o se viceversa si tratti di testi gnostici cristiani solo in seconda battuta de-cristianizzati.

Nella *Protennoia Triforme* il linguaggio filosofico è molto più preciso. Il testo fonde insieme tradizione giovannea e tradizione filosofica. Come altri trattati di Nag Hammadi, si propone una sorta di sinestesia in cui la Luce permaneva nascosta nel Silenzio, prima che venisse fuori<sup>20</sup>. La Luce si identifica con la Parola, mentre il Silenzio è la Madre. Il testo presenta la rivelazione di tale Luce in una triade costituita da Pensiero, Voce e Parola (*Logos*), che si manifesta in tre stadi successivi<sup>21</sup>.

Al contrario, se andiamo ad analizzare alcuni testi relativi al valentinianismo, noteremo come ci troviamo nell'ambito di uno gnosticismo decisamente cristiano. In questi testi la "presenza" giovannea è molto più forte, ed in alcuni casi siamo di fronte ad una vera e propria esegesi del *Vangelo di Giovanni*.

Nel *Vangelo di Verità* il *Logos* è identificato con il Salvatore, che è "uscito dal Pleroma ed è immanente nel Pensiero e nella mente del Padre"<sup>22</sup>. Se il "Logos di per sé è in una grazia silenziosa", manifestando la "Mente del Padre" attraverso la parola, diventa pensiero<sup>23</sup>. Tale parola, pronunciata "come Maestro"<sup>24</sup> e "senza imperfezioni"<sup>25</sup> è una parola creatrice che mette in relazione l'uomo con il Padre<sup>26</sup>. Essa "riguarda la venuta della pienezza (*Pleroma*) per coloro che aspettano la salvezza che viene dall'alto"<sup>27</sup>. È la "parola della pienezza"<sup>28</sup>. Pienezza che vince la "deficienza della materia"<sup>29</sup>. La parola è stata dunque data a Cristo "perché quelli che erano fuorviati ritrovino il ritorno ed egli li unga con il crisma"<sup>30</sup>. Tale unzione riporta i "figli del Padre" (cioè gli gnostici) "nel suo Silenzio, al di sopra di ogni forma e di ogni rumore". In questo passo la sinestesia mette sullo stesso

<sup>20</sup> *Prot. Trif.* (CG 13/1) 46, 11-16.

<sup>21</sup> *Ibid.* (CG 13/1) 47, 14-16.

<sup>22</sup> *Ev. Ver.* log. 1.

<sup>23</sup> *Ibid.* log. 31.

<sup>24</sup> *Ibid.* log. 6.

<sup>25</sup> *Ibid.* log. 22.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.* log. 27; cf. log. 29.

<sup>28</sup> *Ibid.* log. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.* log. 29.

piano la fragranza, la luce, il silenzio (come attributi del Padre). Tale “fragranza del Padre”, che è la nostra “fragranza originale” è ora fredda a causa della separazione, ma “se lo Spirito l’attira, essa diviene calda”<sup>31</sup>. Questa riunificazione è frutto di una rivelazione ad opera del *Logos*. Ma si tratta del *Logos* operante in questo mondo, mentre il *Logos* superiore è (si noti l’ossimoro) silenzioso<sup>32</sup>.

Un testo molto ampio e complesso è il *Trattato Tripartito*; esso tenta di fare una sintesi e un approfondimento teologico, ma senza fare riferimento, diretto o indiretto, alle Scritture<sup>33</sup>. C’è uno sforzo, almeno all’inizio dell’opera, di salvaguardare l’unità del Padre, sottolineando come i vari eoni costituiscano in qualche modo suoi nomi o sue virtù. Il concetto dell’uguaglianza del Figlio con il Padre potrebbe rappresentare un richiamo alla concezione giovannea<sup>34</sup>. Certo il *Trattato* distingue le figure di Figlio e *Logos*: entrambe le figure fanno parte della divinità, ma in misura diversa e con una diversa relazione con il Padre. Ma è evidente nell’opera il riferimento allo schema valentiniano della caduta di Sophia, che è qui sostituita dal *Logos*<sup>35</sup>. Il rapporto che intercorre tra Figlio e *Logos* non pare spiegabile con la distinzione giovannea tra *Logos* preesistente e *Logos* incarnato. Piuttosto va letto alla luce dell’intera tradizione valentiniana, anche se non possiamo escludere che la lettura del Prologo abbia influito sull’autore del *Trattato*. Il *Logos* raffigurato nel *Trattato* non ha, come in *Giovanni*, funzione creatrice (che è, nell’opera, riservata – al pari degli altri testi gnostici – ad un personaggio diverso ed ignorante delle realtà superiori: il Demiurgo). Piuttosto ha una funzione ordinatrice del Pleroma, nonché di guida nei confronti di un Demiurgo inconsapevole. È interessante come il Demiurgo sia definito dall’autore del *Trattato*, “mani” del *Logos*<sup>36</sup>; la stessa definizione veniva data da Ireneo al Figlio e allo Spirito, che sono “mani di Dio” all’atto della creazione<sup>37</sup>. In questa funzione di guida del Demiurgo il *Logos* si proietta al di fuori del Pleroma, prendendo una funzione di mediazione (ma anche di separazione, essendo il *Logos* inferiore fermato dal Limite) tra il mondo superiore e quello inferiore. È il vero protagonista del mondo intermedio, cioè quel mondo delle immagini da cui il Demiurgo attinge per creare il

---

<sup>31</sup> *Ibid.* log. 26.

<sup>32</sup> *Ibid.* log. 31.

<sup>33</sup> Cf. G. Iacopino, 52.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 60-62.

<sup>36</sup> *Tract. Trip.* 100, 31-33.

<sup>37</sup> *Iren., Adv. Haer.* 5, 1, 3; 5, 5, 1; 5, 28, 4; 5, 35, 2.

mondo inferiore. Di questo mondo intermedio non c'è traccia nella teologia giovannea.

Nel *Trattato Tripartito* il Padre è da solo; in quanto Padre ha un Figlio, ma è “pieno di tutta la sua prole”. Nella sua eternità “non v'è alcuno con lui fin dalle origini” e non ha collaboratori. Non ha figura e non è percepibile, non può essere chiamato con alcun nome. Il testo va in certo qual modo al di là dell'usuale mitologia gnostica, portando la consapevolezza che tutti i nomi con cui viene chiamato Dio sono inadeguati a catturarne e definirne l'essenza<sup>38</sup>. Ma d'altro canto, tali nomi hanno un loro valore se ci spostiamo dal piano propriamente divino a quello umano. A questo livello (e seppur per la convenzione del linguaggio umano) essi sono adatti a rendere gloria a Dio.

Quindi nel livello divino permane l'ineffabilità, l'inconoscibilità, l'immutabilità. Egli può solo conoscersi da sé. Egli si genera da sé e “ha un figlio che sussiste in lui, che è silenzioso in lui”<sup>39</sup>. In questa generazione, che è una non-generazione (*agennesia*) egli è “il silenzio, la sapienza e la grazia”<sup>40</sup>. Accanto al Figlio, unigenito e primogenito (ma tutto ciò nel Padre) c'è, coesistente dal principio, la Chiesa. Questo unico Padre ha in sé un'infinità di eoni, potenze e virtù:

«Egli dunque si è rivelato: è tuttavia impossibile parlare di lui. Essi lo possiedono nascosto nei loro pensieri, derivanti da lui. Sono silenziosi a proposito del Padre, tacciono sulla sua forma, sulla sua natura, e sulla sua grandezza, sebbene gli eoni siano divenuti degni di conoscerlo per mezzo del suo Spirito – egli, infatti, è ineffabile e inaccessibile –, per mezzo del suo Spirito che è l'orma che guida alla scoperta di lui: egli si dà a loro affinché lo pensino e parlino di lui. Ogni eone è un nome corrispondente a ognuna delle virtù e delle potenze del Padre: egli consta di tanti nomi, in amalgama e armonia l'uno con l'altro. A motivo della ricchezza della parola, a loro è possibile designarlo, parlare di lui come Padre, dato che è un nome solo, è un'unità: è però innumerevole nelle sue virtù e nei suoi nomi»<sup>41</sup>.

In certo qual modo dunque il Padre è Silenzio, in quanto è indicibile alla parola umana. Ma Egli definisce se stesso. Per questo passa dal Silenzio al *Logos*<sup>42</sup>. Tale passaggio non è privo di contraddizioni, perché è,

<sup>38</sup> *Tract. Trip.* 56, 23.

<sup>39</sup> *Ibid.* 57, 2.

<sup>40</sup> *Ibid.* 72, 30 - 73, 18.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.* 55.

<sup>42</sup> Come nota M.A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton NJ 1996, 110, il problema dell'immutabilità del divino era condiviso dagli gnostici con diversi autori cristiani del II secolo (Giustino



a tutti gli effetti, un passaggio dal trascendente all'immanente<sup>43</sup>. Per spiegare il passaggio dall'unità del Pleroma alla molteplicità, e per salvaguardarne la trascendenza, la gnosi valentiniana inserisce – come dicevamo – il concetto di Limite (*oros*):

«Nella pienezza (Pleroma), infatti, vi è un limite per la parola: perché si mantenga il silenzio a proposito dell'incomprensibilità del Padre, e perché si parli del desiderio di comprenderlo»<sup>44</sup>.

Uno degli eoni (il *Logos*) tenta di comprendere il Padre. È un desiderio buono il suo. È l'ultimo eone, il più giovane. La sua creazione, e la sua azione verso il Padre, sono voluti dal Padre. Questa sua volontà si inquadra in senso provvidenziale. Il Padre sa infatti ciò che accadrà, ma vuole che accada. Il Padre e gli altri eoni si ritraggono nel Limite, realizzandosi così l'economia necessaria, economia predeterminata perché il *Logos* generi delle ombre (per il fatto che non può sostenere la luce). Nascono così l'ignoranza, l'oblio. Così la sua prole è insufficienza, disordine, sono cose deboli, piccole e inferme. Perciò il *Logos* cerca di distruggerle. Dopo aver pregato il Padre però, il *Logos* “cambia verso il bene” (*metanoia*) e semina nelle cose da lui emanate il pensiero del preesistente “superiore a loro”.

Successivamente il *Logos*, “a somiglianza del Padre di tutti”<sup>45</sup> (per cui si fregia di nomi come padre, dio, demiurgo ecc.) pone “un arconte al di sopra di tutte le immagini”. Ma tale arconte ignora il *Logos*.

---

martire, Teofilo di Antiochia, Ippolito, Tertulliano). Ma «these latter did not resort to a myth quite so elaborate as Ptolemy's, but they were nevertheless engaged in innovative mythologizing through various and extensive explanations of how the Logos could come forth from the Father and play a role distinct from what would be appropriate for the Father within the construct of true monotheism. Justin Martyr and the other “Logos theologians” may not have distinguished between two gods (the true God and the creator) in the way that Ptolemy did, but their distinction between God and the Logos appeared no less polytheistic to Christians of the “modalist” persuasion». È però improprio attribuire agli autori gnostici una concezione “politeistica” (estendendola persino ai “teologi del *Logos*” cristiani). Il punto discriminante nella concezione di questi autori rispetto agli gnostici sta nell'idea di degradazione del divino che si accompagna al presupposto dualistico che fa da sfondo all'intera speculazione gnostica. Proprio la perdita di tale parametro interpretativo ha condotto il Williams (e altri con lui) a dubitare della possibilità di definire la categoria dello gnosticismo.

<sup>43</sup> *Tract. Trip.* 100, 23.

<sup>44</sup> *Ibid.* 75, 12-15.

<sup>45</sup> *Ibid.* 100, 23.

L'anima del primo uomo proviene dal *Logos* spirituale, è un prodotto amalgamato da diverse nature. Il *Logos* spirituale genera anche il Salvatore.

Alcuni autori hanno notato le coincidenze tra le dottrine esposte nel *Trattato Tripartito* e quelle attribuite da Ireneo di Lione a Tolomeo, il quale aveva fatto un'esegesi gnostica del Prologo giovanneo che rimandava alla costituzione della prima ogdoade.

Sarebbe stato Valentino che "trasferendo le antiche dottrine di quella eresia che viene definita 'gnostica' nella sua interpretazione"<sup>46</sup> avrebbe per primo – secondo Ireneo – cristianizzato le dottrine gnostiche.

Secondo il lionese, nel continuo gioco gnostico delle interpretazioni e reinterpretazioni, alcuni gnostici «ancora più perfetti dei "perfetti", come più gnostici degli "gnostici"»<sup>47</sup> avrebbero poi aggiunto altri livelli superiori alla coppia Inesprimibile-Silenzio.

A sua volta il valentinianismo non è un movimento omogeneo, ma soggetto ad aggiunte e modifiche. Nella forma marcosiana del valentinianismo si afferma:

«Questo Elemento egli (Marco il Mago) lo chiama Uomo: dice che questo è la fonte di tutta la parola, il principio di tutta la voce, l'espressione di tutto l'inesprimibile, la bocca del Silenzio silenzioso»<sup>48</sup>.

La critica di Ireneo si basa sul fatto che le emissioni valentiniane non sono altro che ipostatizzazioni di virtù astratte. Il vescovo lionese nota infatti:

«È impossibile che il pensiero o il silenzio di qualcuno vengano intesi separatamente dal soggetto, come qualcosa che venga emessa al di fuori e abbia una sua propria figura»<sup>49</sup>.

E ancora:

«È impossibile che esista il Silenzio quando è presente la "Parola" (*Logos*), o la "Parola", quando è presente il Silenzio. Queste cose si eliminano reciprocamente [...]. Allo stesso modo dove c'è Silenzio non c'è la "Parola", e dove c'è la "Parola" non c'è il Silenzio. Se essi diranno che si tratta di una Parola che dimora all'interno, allora anche il Silenzio sarà interno: e di conseguenza verrà scacciato dalla Parola interna. Ma che

<sup>46</sup> Iren., *Adv. Haer.* 1, 11, 1.

<sup>47</sup> *Ibid.* 1, 11, 5.

<sup>48</sup> *Ibid.* 1, 14, 3.

<sup>49</sup> *Ibid.* 2, 12, 2.

questo *Logos* non sia interno è implicato dalla stessa nozione di emissione, come essi la intendono. Che essi non dicano dunque che l'originaria e primigenia Ogdoade è composta di Logos e Silenzio, ma che escludano o il *Logos* o il Silenzio»<sup>50</sup>.

Interessante come i testi gnostici propongano uno scarto (o una confusione) di livelli, passando dal piano ontologico a quello linguistico con una certa facilità. Così faceva il *Trattato Tripartito*<sup>51</sup>.

Ma il campione di tale scarto di livello è senza dubbio Marco il Mago:

«Quando il primo Padre, di cui nessuno è Padre, lui che è inconcepibile e insostanziale, che non è né maschio né femmina, volle che fosse espresso ciò che in lui era inesprimibile, e che fosse formato ciò che in lui era invisibile, aprì la bocca e proferì un Verbo simile a lui»<sup>52</sup>.

Speculando sulla mistica del Nome divino, Marco il Mago afferma:

«Egli pronunziò la prima parte del suo nome: fu l'«Archè» (il Principio), e la sua sillaba era composta da quattro elementi; aggiunse poi una seconda sillaba, anche questa di quattro lettere; pronunziò poi anche la terza, che era di dieci lettere; pronunziò infine quella che veniva dopo, che comprendeva dodici lettere. L'enunciazione del nome intero fu composta dunque di trenta lettere e di quattro sillabe»<sup>53</sup>.

Questa speculazione linguistica è atta a rendere l'infinità di Dio. Ogni parola infatti è formata da più lettere, il cui nome è costituito da altre lettere, e così via all'infinito. Ma la speculazione su tale Nome divino porta Marco il Mago – come nota Ireneo – in un vicolo cieco.

Infatti il Nome divino rivelato a Marco dalla stessa Verità è «Cristo Gesù». C'è un'ulteriore speculazione di tipo «semiologico»:

«Questo non è quel nome antico che tu conosci e che credi di possedere. Infatti possiedi solo il suo suono, ma ne ignori il potere. Infatti «Gesù» è il nome insigne, che possiede 6 lettere, conosciuto da tutti coloro che sono chiamati; ma il Nome che egli ha tra gli eoni del Pleroma, essendo composto da molte parti, è di un'altra forma e di un altro tipo, poiché è conosciuto soltanto da quelli che sono della sua stessa razza, e le cui «Grandezze» sono senza interruzione presso di lui»<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibid.* 2, 12, 5-6.

<sup>51</sup> Cf. supra (*Tract. Trip.* 75, 12-18).

<sup>52</sup> *Iren., Adv. Haer.* 1, 14, 1.

<sup>53</sup> *Ibid.* 1, 14, 1.

<sup>54</sup> *Ibid.* 1, 14, 4.

Dunque la dottrina valentiniana sviluppa in certo qual modo una strada possibile della concezione del *Logos* preesistente insita nel *Vangelo di Giovanni*<sup>55</sup>. Ma esiste una differenza fondamentale sia con lo sviluppo della teologia del *Logos* nella Grande Chiesa, sia con la stessa concezione presente in *Giovanni*: il *Logos* preesistente proposto da Giovanni si combina sempre con il Gesù storico. In altre parole, c'è un *Logos* eterno (che “era presso Dio ed era Dio”), ma tale “persona” divina è allo stesso tempo il *Logos* che si incarna. Proprio la dottrina dell'incarnazione è del tutto assente dalla prospettiva gnostica<sup>56</sup>. Quando gli gnostici parlano di Gesù o di Cristo non fanno mai riferimento ad un personaggio umano, ma sempre ad un salvatore inviato dal Padre per rivelare la condizione di caduta a coloro che gli sono consustanziali (cioè gli spirituali, gli gnostici), al fine di risvegliarli e liberarli.

AUGUSTO COSENTINO

---

<sup>55</sup> Al contrario R. van den Broek, 128 ritiene che “Valentinus must have adopted and adapted an already existing mythological scheme, which provided him with the names of most of his first eight aeons”.

<sup>56</sup> Cf. W.C. Van Unnik, *An interesting Document of Second Century Theological Discussion (Irenaeus, Adv. Haer. 1,10,3)*, in *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 215.