

Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*

1. *Preliminari*

Qualche anno fa S. Pétrement a coronamento di una lunga ricerca ha pubblicato un ampio studio in cui sostiene l'origine cristiana dello gnosticismo¹. Iniziativa temeraria questa della studiosa belga, dato che ormai da molti decenni è assolutamente preminente, nell'ambito degli studiosi, la tesi secondo cui lo gnosticismo avrebbe tratto origine fuori del e indipendentemente dal cristianesimo e dall'esterno si sarebbe insinuato in esso fin dalle sue origini, influenzandole profondamente². Eppure, rispetto all'apoditticità con cui questa tesi e gli argomenti che la confortano

* Il testo qui pubblicato riproduce, con qualche ritocco e l'aggiunta delle note, il contenuto di due lezioni tenute il 21 e 22 maggio 1991 nell'Istituto di Studi classici e cristiani dell'Università di Bari.

¹ Cfr. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984. Per una presentazione recente e aggiornata dello gnosticismo e relativa problematica, cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983.

² Va precisato che, tra gli studiosi che ritengono non cristiana l'origine dello gnosticismo, alcuni sono convinti che tale gnosticismo, anteriore o coevo del cristianesimo, lo avrebbe influenzato fin dalle origini, soprattutto in Paolo e in Giovanni; altri invece non ritiene dimostrata tale influenza e preferisce credere che solo in un momento successivo, più o meno a partire dall'inizio del II secolo, lo gnosticismo si sarebbe insinuato nel cristianesimo, dando origine allo gnosticismo cristiano. Per una panoramica delle varie opinioni, cfr. E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences*, London 1973.

vengono tuttora ribaditi, da qualche tempo cominciano ad apparire alcuni segni che, pur senza tirare direttamente in questione l'argomento, sembrano incrinare quel fronte compatto. Mi limito a due esempi. Nel 1985 Green ha pubblicato un libro sull'aspetto sociale dello gnosticismo³, in cui sostiene che l'origine di questo movimento di pensiero religioso si sarebbe avuta tra i giudei d'Egitto, come reazione al trauma subito a causa del peggioramento della loro condizione economica e sociale che si sarebbe determinata col passaggio del potere dai Tolomei ai romani. L'ipotesi si aggiunge alle altre che sono state proposte per spiegare in che modo lo gnosticismo avrebbe tratto origine dall'ambiente giudaico, e proprio questo proliferare d'ipotesi svariatissime, che di fatto si elidono una con l'altra, testimonia l'imbarazzo in cui tuttora si trova chi sostiene l'origine giudaica di un movimento di pensiero fondamentalmente ostile alla religione giudaica. L'anno appresso van den Broek ha dimostrato⁴ che *L'insegnamento di Silvano*, uno degli scritti scoperti a Nag Hammadi (= NH), lungi dall'essere stato composto prima di Origene, come aveva affermato la Janssens, editrice del testo, va invece collocato dopo di questi e probabilmente addirittura nei primi decenni del IV secolo. Anche se *L'insegnamento di Silvano* non presenta contenuto specificamente gnostico, la conclusione di van den Broek è significativa perché si aggiunge ad altre che, a seguito di indagini non più condizionate dall'entusiasmo provocato dal primo impatto coi testi gnostici di nuova acquisizione, tendono, direi quasi sistematicamente, ad abbassare le alte cronologie che inizialmente erano state proposte per molti di quegli scritti: basti ricordare *La parafrasi di Seem*, *Il Trattato tripartito*, *Eugnosto*⁵.

³ Cfr. H.A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.

⁴ R. van den Broek, *The Theology of the Teachings of Silvanus*, «Vigiliae Christianae» 40, 1986, p. 1 sgg.

⁵ Per la *Parafrasi di Seem* cfr. K.M. Fischer, *Die Paraphrase des Seem*, in *Essays on the Nag Hammadi Texts*, edited by M. Krause, Leiden 1975, p. 255 sgg.; per il *Trattato tripartito* cfr. *Le Traité Tripartite*, par Thomassen - Painchaud, Québec 1989, p. 18 sgg.; per *Eugnosto* cfr. M. Tardieu, *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*, Paris 1984, p. 65 sgg..

Posto che proprio dalla conoscenza di questi nuovi testi si è voluta ricavare la prova decisiva dell'origine non cristiana dello gnosticismo, la retrodatazione di tanti di essi, e tanto importanti, indirettamente si ripercuote anche sulla questione che qui ci interessa, in quanto retrodatate vuol dire sminuire in certa qual misura l'importanza di quei testi, soprattutto nel confronto con la documentazione di parte cattolica, che palesa sempre meglio il contatto diretto con i rappresentanti più autorevoli dello gnosticismo e perciò l'antiorità delle fonti sulle quali è fondata la presentazione che essa fa delle dottrine gnostiche, rispetto ai testi accessibili in lingua copta.

In un contesto critico così caratterizzato, anche se tuttora molto minoritario, l'iniziativa contro corrente della Pétrement trova giustificazione e insieme supporto⁶. Anche se le accoglienze che le hanno riservato gli addetti ai lavori, al di là dell'ossequio formale alla serietà della studiosa, sono state tutt'altro che entusiaste⁷, e non era difficile immaginarlo, e anche ammesso che qualcuna di queste critiche non è infondata, l'importanza dell'iniziativa va debitamente rilevata, anche come incentivo a riesaminare la questione con libertà di spirito, senza farsi impressionare più che tanto dall'imponenza dell'argomentazione usualmente prodotta in contrario. È ciò che si propongono di fare le brevi riflessioni che seguono, in limiti ben precisi e sotto un'angolazione almeno in parte poco abusata: eviteremo infatti di riprendere le tematiche trattate con tanta competenza dalla Pétrement, tutte di impegno fortemente dottrinale, a beneficio di un approccio alla questione più dall'esterno, di impostazione più filologica e sto-

⁶ In proposito si veda anche M.J. Edwards, *New Discoveries and Gnosticism: some Precautions*, «Orientalia Christiana Periodica» 55, 1989, p. 257 sgg. L'origine cristiana dello gnosticismo è stata di recente riproposta anche nel sintetico saggio di E. Lupieri, *Lo gnosticismo*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Roma 1989, p. 71 sgg.

⁷ Cfr. in proposito, p. es., le recensioni di F. Morard, in «Revue de théologie et de philosophie» 118, 1986, p. 81 sg.; G.G. Stroumsa, in «Bibliotheca Orientalis» 46, 1989, col. 98 sgg.; A. Böhlig, in «Byzantinische Zeitschrift» 80, 1987, p. 97 sgg..

rica, pur se ovviamente non mancherà l'occasione di confrontarci anche, ma solo di sguincio, con qualche punto di dottrina.

Preliminarmente, per un minimo di memoria storica a beneficio di qualche eventuale lettore meno familiarizzato con la questione, ricordo alcuni momenti fondamentali della riflessione critica sull'argomento. Premesso che i cristiani considerarono lo gnosticismo un'eresia sorta all'interno delle loro comunità, anche se per suggestione della filosofia greca, verso la fine del secolo scorso in ambito di studi di storia delle religioni si cominciò a parlare della gnosi come di un movimento religioso di carattere sincretistico nato all'esterno e prima del cristianesimo: basterà ricordare i nomi di Bousset e Reitzenstein e la presunta origine iranica del mito del redentore redento⁸. Non potendo addurre prove dirette a favore di tale ipotesi, Reitzenstein invocò in questo senso la testimonianza delle letterature ermetica e mandaica, oltre che di qualche testo gnostico tramandato dai polemisti cattolici i cui tratti cristiani furono da lui considerati interpolazioni seriori in un racconto originariamente non cristiano⁹. L'ipotesi di Reitzenstein fu fatta propria da Bultmann e poi da vari dei suoi allievi, che perciò considerarono la cristologia alta di Paolo e Giovanni influenzata in modo decisivo dal mito gnostico del redentore celeste. Tra i discepoli di Bultmann Jonas, elaborando un'importante interpretazione della gnosi in chiave esistenzialista, ne ravvisò l'origine nella reazione delle culture subalterne dell'Oriente all'egemonia dell'ellenismo e la considerò un

⁸ Per i riferimenti bibliografici mi limito a rinviare alla recente esauriente bibliografia che R. Farina ha annesso alla 2^a ediz. della traduzione italiana di *The Gnostic Religion* di H. Jonas: cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino 1991, p. 367 sgg.

⁹ Sull'importantissimo testo gnostico noto come *Predica dei Naasseni*, tramandato dallo Ps. Ippolito (*Elench.* V 7, 2-9, 9), Reitzenstein a distanza di anni è intervenuto due volte, una volta espungendo dal testo i tratti sia giudaici sia cristiani, in secondo tempo soltanto quelli cristiani, in quanto considerò quelli giudaici parte integrante del testo originario: in realtà anche i tratti cristiani hanno sempre fatto parte integrante di tale testo, e il procedimento di Reitzenstein risulta arbitrario e inaccettabile: su tutto ciò cfr. il mio *Qualche osservazione su presunte interpolazioni nella Predica dei Naasseni*, «*Vetera Christianorum*» 7, 1970, p. 59 sgg.

fenomeno religioso originale di vaste proporzioni, caratterizzato da un deciso anticosmismo in opposizione alla visione ottimista del mondo divinizzato, propria dello spirito greco. Partito da una visione pangnostica della cultura tardoantica, Jonas ha poi ridimensionato la sua interpretazione, ma non di molto, e la sua enfaticizzazione del fenomeno gnostico condiziona tuttora in modo notevole gli studi sullo gnosticismo soprattutto in Germania e in USA. L'ultimo momento decisivo nella storia di quest'orientamento di studi si è avuta con la presa di conoscenza dei testi di NH: essi, infatti, dal punto di vista del rapporto col cristianesimo vengono usualmente ripartiti in tre gruppi: 1) testi gnostici cristiani; 2) testi gnostici solo superficialmente cristianizzati; 3) testi gnostici non cristiani¹⁰, e la presenza di testi appartenenti al secondo e al terzo gruppo è sembrata avvalorare in maniera decisiva l'ipotesi di Reitzenstein. Perciò l'orientamento nettamente prevalente nell'ambito attuale degli studi sullo gnosticismo postula l'esistenza di una gnosi di origine non cristiana, che si sarebbe ripartita in due rami, dei quali uno avrebbe interferito col cristianesimo, dando origine allo gnosticismo cristiano¹¹, mentre l'altro si sarebbe sviluppato all'esterno in modo autonomo, dando origine alla gnosi ermetica e alla religione mandea¹².

¹⁰ F. Wisse, *The "Opponents" in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings*, in *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, édité par. B. Barc, Québec 1981, p. 101 sg., distingue addirittura, oltre i testi gnostici chiaramente cristiani (come, p. es., *Vangelo di Filippo*, *Trattato tripartito*; *Vangelo di verità*), tre altre categorie: testi gnostici non cristiani (*Il tuono*; *Zostriano*, *Marsanes Allegeno*); testi che contengono solo pochi e non sicuri tratti cristiani e perciò appartengono a uno gnosticismo fondamentalmente non cristiano (*Vangelo degli egiziani*; *Eugnosto*; *Apocalissi di Adamo*; *Parafrasi di Sēm*); testi in cui la componente cristiana è più evidente ma ancora chiaramente secondaria (*Apocrifo di Giovanni*; *Ipostasi degli arconti*; *Protennoia triforme*). Più usualmente i testi dei primi due gruppi sono considerati *tout court* in blocco testimonianze di gnosi non cristiana.

¹¹ Sull'epoca alla quale risalirebbe questo influsso, cfr. sopra n. 2.

¹² Per uno sguardo sintetico su questa distinzione, si veda la tavola genealogica che Rudolph ha annesso al suo art. *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus in Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. von K. Rudolph, Darmstadt 1975, p. 797.

Un problema che ha sempre interferito nello sviluppo degli studi sull'origine dello gnosticismo è quello relativo alla definizione esatta del fenomeno gnostico, con la più grande varietà di proposte e la più evidente confusione di idee¹³. Non è certo il caso di riprendere qui la questione, e ai fini del mio ristretto discorso mi limito a precisare che, sulle tracce, più o meno, della discussione messinese del '66, accetto la distinzione tra gnosi e gnosticismo¹⁴; ritengo non caratterizzante in senso strettamente gnostico la sola presenza in un testo, p. es., di Paolo, del termine γνῶσις in accezione religiosa¹⁵; e perché un testo, una dottrina possano essere definiti gnostici in senso specifico, considero indispensabile la presenza di almeno due concetti fondamentali: caduta e degradazione di un elemento divino nel mondo e conseguente consustanzialità con Dio degli gnostici che tale elemento divino (spirito) albergano dentro di sé; distinzione tra il Dio sommo e il Dio inferiore, creatore del mondo (Demiurgo), il Dio del VT¹⁶. Se si obietta che in tal modo il concetto di gnosticismo risulta troppo ristretto faccio osservare che gli attuali più autorevoli sostenitori dell'origine non cristiana dallo gnosticismo, Rudolph e Schenke, proprio uno gnosticismo già così ben caratterizzato considerano anteriore al cristianesimo, o comunque già attivo nel I sec. d.Cr., e influente su di esso già al tempo delle origini¹⁷.

¹³ Per il tentativo di mettere un po' d'ordine, delineando accuratamente i limiti del fenomeno gnostico, cfr. H. Jonas, *Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical*, in *Le origini dello gnosticismo (Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966)*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, p. 90 sgg.

¹⁴ Cfr. *Le origini dello gnosticismo*, cit., p. xx sgg.

¹⁵ Cioè, nel senso che la conoscenza di Dio dà la salvezza: questo senso di γνῶσις, estraneo al pensiero greco classico, è invece ben rappresentato nel giudeoellenismo, sin dalla *Sapienza di Salomone*, cfr. C.H. Dodd, *La Bible and the Greeks*, London 1935, p. 183 sgg.

¹⁶ A questi due concetti si accompagna usualmente la presentazione in tono fortemente mitologizzante del mondo divino (Pleroma) e del racconto della caduta dell'elemento divino fuori del Pleroma. Nel contesto di tale presentazione mitologica quasi sempre i personaggi divini sono concepiti in forma androgina.

¹⁷ Cfr., p. es.: H.M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, in *Gnosis und Neues Testament*, hrsg. von K.W. Tröger,

2. *Origine giudaica dello gnosticismo*

Per iniziare, riprendo per un momento il problema dell'origine giudaica dello gnosticismo. Finché si parlava, con Reitzenstein e altri, di origine iranica o babilonese di questo movimento religioso, era, tutto sommato, possibile rimanere sulle generali — fin troppo —, e trattare la questione solo a livello di fenomenologia religiosa, rilevando riscontri con punti di dottrina gnostica in diverse religioni orientali e trascurando del tutto, o quasi, la dimensione storica della questione, col risultato di lasciare di fatto tutto nel vago. Ma una volta impostasi la constatazione di quanto profonda, addirittura costitutiva, risulti l'incidenza della religione e della cultura giudaiche sull'essenza stessa dello gnosticismo¹⁸, si è di conseguenza imposta l'esigenza di stringere il problema più da vicino anche sul piano storico, per cercar di spiegare come mai un influsso di tanta importanza si fosse potuto esercitare soltanto in senso negativo¹⁹. Non è certo a partire

Gütersloh 1973, p. 205 sgg.; K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion*, Göttingen 1978, p. 328 sg.; Idem, *Stand und Aufgaben in der Erforschung der Gnostizismus*, in *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 527.543 sgg.

¹⁸ Basti ricordare l'importanza fondamentale che nei sistemi gnostici rivestono il Demiurgo, cioè il Dio del VT, e il personaggio divino femminile decaduto nel mondo, il cui nome abituale è Sophia, vale a dire la Sapienza divina del VT, collaboratrice di Jahvè nella creazione del mondo. Come è stato giustamente rilevato, anche il racconto della creazione e della caduta dell'uomo secondo *Genesi* 1-3 ha influenzato a fondo il tema della creazione dell'uomo che, più o meno radicalmente deformato rispetto a questo modello, trova ampio spazio in tutti i sistemi gnostici. Tra i tanti altri motivi, ricordiamo ancora quello dell'ignoranza e arroganza del Demiurgo, convinto di essere il solo Dio, fondato sul riecheggiamento evidente di *Is.* 45, 5 e passi simili del VT.

¹⁹ Il problema non si poneva là dove si collocava genericamente l'origine dello gnosticismo in altre regioni del Medio Oriente, in quanto non v'era difficoltà ad ammettere che esso, traendo vita in regione a contatto col mondo giudaico ma fuori di esso, ne avesse ripreso alcuni motivi ma valutandoli con spirito di ostilità: il malanimo popolare nei confronti dei giudei si sa quanto fosse diffuso in Oriente. Il problema nasce, nel senso che ho accennato, solo quando si fa dell'influsso giudaico una delle componenti essenziali della dottrina e addirittura dell'esperienza gnostica.

dall'evoluzione interna del pensiero e della spiritualità ebraiche che si può spiegare il capovolgimento dei valori operato dallo gnosticismo²⁰, e così si capisce perché certi studiosi abbiano considerato tale capovolgimento conseguenza di un fatto traumatico e abbiano cercato anche di individuare quale esso possa essere stato. Mi limito a ricordare l'ipotesi di Grant²¹, che all'origine dell'antigiudaismo gnostico ha ravvisato la delusione e conseguente reazione negativa per il disastroso esito delle rivolte giudaiche antiromane; di Adam²², che tale delusione ha anticipato e trasferito agli scribi aramaici la cui autorità sarebbe venuta sempre più scemando a seguito della conquista macedone, e più specificamente con l'instaurazione del regno partico; di Green che — l'abbiamo già ricordato — ipotizza invece le frustrazioni dell'elemento giudaico in Egitto sotto i romani²³. Basta mettere a confronto tra loro queste ipotesi tanto disparate per realizzarne l'inconsistenza. Molto più prudente, Rudolph propone genericamente, come una delle varie componenti da cui avrebbe tratto origine lo gnosticismo, il «Weltpessimismus» provocato dai continui

²⁰ La proposta di McRae (*The Jewish Background of the gnostic Sophia Myth*, «Novum Testamentum» 12, 1970, p. 97 sgg.) e di Rudolph (*Randerscheinungen*, cit., p. 780 sgg.; *Die Gnosis*, cit., p. 297 sgg.) di ravvisare, tra le varie componenti che avrebbero dato vita allo gnosticismo, anche una tendenza allo scetticismo e al pessimismo caratteristica della tradizione sapienziale giudaica, è stata confutata da W.C. van Unnik, *Gnosis und Judentum*, in *Gnosis* (Festschrift H. Jonas), Göttingen 1978, p. 73 sgg. Anche la proposta di implicare il dualismo caratteristico dell'apocalittica giudaica tra i fattori costitutivi dello gnosticismo (cfr., p. es., Rudolph, *Die Gnosis*, cit., p. 294 sgg.) va respinta perché, nonostante certe consonanze con lo gnosticismo nel rifiuto del mondo reale e nell'attesa di un ristabilimento finale delle cose, «l'apocalittica può maturare soltanto nella tradizione di un Dio personale che amministra la propria giustizia nell'ambito di una propria creazione assertivamente positiva» (G.C. Benelli, *La gnosi. Il volto oscuro della storia*, Milano 1991, p. 80).

²¹ La tesi è stata proposta nel 1959 in *Gnosticism and Early Christianity*: cfr. la trad. ital. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976, p. 40 sgg. L'ipotesi di Grant è stata accolta da vari studiosi, tra i quali ricordo Daniélou e Jossa.

²² Cfr. *Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., p. 291 sgg.

²³ Cfr. l'op. cit., a n. 3.

sconvolgimenti politici e militari che si ebbero nell'area siropalestinese del II e I sec. a.C.²⁴. Più in generale va rilevato che tutte queste proposte prendono le mosse dalla famosa affermazione di M. Weber, che lo gnosticismo avrebbe tratto origine dalla frustrazione di gruppi di intellettuali, che, delusi nelle loro ambizioni politiche, avrebbero cercato di compensarle coltivando idee religiose che vagheggiavano la redenzione attraverso l'estraniamento dal mondo perverso²⁵. E questo concetto, di evidente colorito paleomarxista, è stato di recente ancora più sviluppato da Rudolph in senso marxista, ipotizzando all'origine del movimento gnostico la reazione di classi dipendenti delle città ellenistiche alla loro condizione subalterna²⁶. Si tratta di idee per certo vastamente diffuse e ripetute nell'ambito degli studiosi, ma tale diffusione non è sufficiente a compensare l'assoluta carenza di testimonianze storiche concrete da produrre a indispensabile supporto. In linea generale possiamo osservare che lo spiegare marxisticamente i fenomeni religiosi come determinati da cause di carattere economico e politico ha fatto il suo tempo e ha ormai il sapore di arcaismo culturale. Più specificamente osserviamo che l'attuale voga della ricerca sociologica sullo gnosticismo non ha dato il minimo risultato concreto, e quando si parla — come si è dato anche molto di recente — di base delle sette gnostiche nella media e piccola borghesia cittadina²⁷, non si tiene conto che le poche sicure testimonianze più antiche da cui ricaviamo qualche dato sulla condizione sociale degli gnostici ci portano sempre

²⁴ Cfr. *Randerscheinungen*, cit., p. 775. In questo scritto e più diffusamente in *Die Gnosis*, cit., p. 294 sgg. Rudolph presenta una quantità di componenti, religiose culturali e sociali, giudaiche ed ellenistiche, quali ingredienti che, in qualche modo, avrebbero tutti contribuito al formarsi dell'esperienza e della religione gnostiche. Senza entrare qui in dettagliata discussione, mi limito a rilevare che, a mio avviso, moltiplicando e assemblando in un caotico amalgama tutti questi possibili fattori, non si fanno molti passi avanti verso la soluzione del problema.

²⁵ Cfr. *Economia e società*, Milano 1961, p. 503 sgg.

²⁶ Cfr. ancora, sulla gnosi come rivolta sociale, Rudolph, *Die Gnosis*, cit., p. 308 sgg.

²⁷ Cfr. Benelli, *La gnosi*, cit., p. 122 sgg.

a contatto con persone di condizione sociale molto alta²⁸.

Tutte le difficoltà qui sopra accennate vengono a cadere se si accetta la tesi tradizionale dell'origine cristiana dello gnosticismo. Torneremo alla fine su questo punto: qui ci limitiamo ad accennare che il carattere cristiano del movimento, ma con forte tendenza ad assimilare sincretisticamente elementi di religioni pagane fino a mettere in ombra, a volte, proprio l'aspetto cristiano, chiarisce da una parte la presenza importante dell'elemento giudaico e dall'altra il tono di fondo antiggiudaico della dottrina, non ha alcun bisogno di ipotizzare improbabili traumi politici sociali ed economici come causa della sua origine, col carattere elitario che assunse subito all'interno della comunità cristiana spiega adeguatamente perché i suoi aderenti fossero di alta condizione sociale²⁹.

3. Testimonianze esterne sullo gnosticismo

Jonas, considerando lo gnosticismo come un prodotto della reazione del conculcato spirito dell'Oriente contro il dominante ellenismo³⁰, ne ha fatto un fenomeno religioso di grandi proporzioni, e ormai questa concezione appare acquisita e fa da supporto a quanti ne sostengono l'origine non cristiana: lo gnosticismo

²⁸ Si pensi alla Flora cui si rivolge Tolomeo, all'Ambrogio amico di Origene, da lui convertito dallo gnosticismo al cristianesimo ortodosso, alle ricche signore sedotte da Marco il Mago (cfr. Ireneo, *Haer.* I 13, 3), agli gnostici che frequentavano la scuola di Plotino, alla ricca fattura, segno di alta condizione sociale, delle due epigrafi gnostiche di Roma (cfr. sotto, n. 34). Se si obietta che solo in secondo tempo si sarebbe avuto l'apporto degli ottimati al movimento gnostico, si risponde che, di fronte a questa documentazione, esigua, certo, ma concreta, non si possono opporre solo ipotesi campate in aria.

²⁹ Di recente anche I. Gruenwald, *Aspects of the Jewish - Gnostic Controversy*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, edited by B. Layton, II, Leiden 1981, p. 723 e passim, si è espresso nel senso che la bivalenza che si rileva nella componente giudaica dello gnosticismo si spiega bene solo a partire dal cristianesimo.

³⁰ Cfr. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 46 sg.

sarebbe da considerare come un movimento religioso parallelo al cristianesimo, suo concorrente e, nel momento di maggior splendore (II secolo d.C.), di pari importanza. L'imponenza della letteratura gnostica conosciuta indirettamente e direttamente sembra avvalorare tale valutazione. Ma se ci volgiamo intorno a cercarne conferma all'esterno e fuori anche del mondo cristiano, e intendo testimonianze letterarie esplicite e non semplici consonanze concettuali, la nostra ricerca dà frutti molto scarsi. La prima attestazione pagana sugli gnostici è quella di Celso, che nei superstiti frammenti tramandati da Origene parla di loro più volte e inequivocabilmente: ne conosce la dottrina sul Demiurgo Dio dei giudei, la terminologia «psichici / pneumatici», il nome di alcune sette: Gnostici Simoniani Eleniani Carpocraziani Marcelliani³¹. Ma gli gnostici conosciuti da Celso sono, per sua esplicita dichiarazione, una setta, anzi varie sette all'interno della comunità cristiana, una delle tante ramificazioni in cui questa comunità era divisa. L'altra testimonianza è quella, ben conosciuta, di Porfirio in *Vita di Plotino* 16: «In quel tempo c'erano tra i cristiani molti altri e alcuni eretici (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ), che erano tornati indietro dalla filosofia antica, quelli di Adelfio e Aquilino: erano in possesso di molti scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo e di Demostrato di Lidia, ed esibendo le rivelazioni di Zoroastro Zostriano Nicoteo Allogeno e Meso e altri di tal genere, ingannavano molti, mentre ingannavano anche loro stessi, quasi che Platone non si fosse spinto fino al profondo della sostanza intellettuale». Continuando, Porfirio dice di aver intitolato *Contro gli gnostici* (πρὸς τοὺς Γνωστικούς) il trattato composto contro di loro da Plotino, mentre Amelio aveva scritto quaranta libri contro il libro di Zostriano. È ben noto quanto l'espressione iniziale di questo passo sia stata tormentata

³¹ Cfr. Orig. *Cels.* V 54. 59. 61. 62. Si tenga presente che il nome γνωστικοί viene adoperato da Celso, come avrebbe fatto di lì a poco anche Ireneo, non per indicare genericamente tutti coloro che oggi siamo soliti definire gnostici, ma solo una particolare setta gnostica che usava qualificarsi con quel nome, quella che Ireneo descrive a *Haer.* I 29-30. Solo successivamente il significato del termine si generalizzò. Cfr. in proposito Tardieu-Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Paris 1986, p. 24 sg.

da alcuni studiosi nel tentativo di interpretarla nel senso che Porfirio avrebbe fatto distinzione tra i cristiani da una parte e gli eretici, cioè gli gnostici, dall'altra³². Ma la grammatica non consente tale forzatura e ormai tutti sembrano d'accordo nell'interpretare quel passo nel senso della mia traduzione, cioè che Porfirio ha distinto tra cristiani ortodossi ed eretici, e gli eretici erano gnostici³³: perciò anche la seconda testimonianza di parte pagana conosce gli gnostici come una setta all'interno della comunità cristiana. E non c'è altro.

Siamo i primi a non voler sopravvalutare il peso di queste testimonianze, tanto più che quella di Celso, stante la finalità anticristiana del suo scritto, era interessata soltanto agli gnostici cristiani: ma non possiamo non rilevare quanto poco questa scarsità di documentazione si accordi con l'opinione vulgata che considera lo gnosticismo come un fenomeno religioso di grande portata, perché, se fosse stato veramente tale, difficilmente il mondo pagano della tarda antichità, tanto interessato ai culti più vari e alle religioni più esoteriche, l'avrebbe passato così completamente sotto silenzio, tanto più che la sua vasta produzione

³² È superfluo rammentare che il termine ἄρεσις solo in ambito cristiano ricevette l'accezione negativa che tuttora presenta; nella forma aggettivale il termine fu adoperato soprattutto dai cristiani, e Porfirio era talmente familiarizzato col mondo cristiano da essere perfettamente al corrente dell'accezione abituale con cui i cristiani ne facevano uso: perciò qui αἰρετικοί significa proprio eretici nell'accezione cristiana del termine.

³³ Del resto, questa interpretazione del passo porfiriano mi sembra ormai universalmente accettata: cfr., p. es., H.-Ch. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources de Plotin* (Entretiens Hardt V), Genève 1960, p. 175; M.J. Edwards, *Neglected Texts in the Study of Gnosticism*, «Journal of Theological Studies» 41, 1990, p. 33 sg. Quanto al significato preciso con cui Porfirio ha adoperato il termine γνωστικοί (cfr. n. 31), dato che al tempo suo tale significato si era ormai generalizzato, è più che probabile che anch'egli lo abbia inteso in questo senso: qui, comunque, non c'è per noi motivo di entrare nel merito della discussa questione concernente la precisa identificazione degli gnostici combattuti da Plotino, se cioè essi fossero valentiniani o sethiani: a noi interessa soltanto che fossero cristiani. E che essi fossero tali, oltre che ricavarli dalla presentazione porfiriana, è confermato, indirettamente ma eloquentemente, dal dettaglio, ricordato da Plotino (II 9, 18), che tali gnostici erano soliti chiamare fratelli anche le persone più umili.

letteraria era la più indicata a sollecitare l'interesse di pagani colti eruditi e intellettualmente curiosi, del tipo appunto di Porfirio. La letteratura ermetica, che pure fu testimonianza di un'esperienza religiosa molto più circoscritta nello spazio di quanto non sia stato lo gnosticismo, è ricordata da fonti sia pagane sia cristiane. Innumerevoli iscrizioni ci danno notizie di culti importanti e no: ma le due uniche iscrizioni gnostiche a nostra conoscenza sono ambedue cristiane³⁴. In tale contesto il fatto che le due uniche testimonianze letterarie pagane sullo gnosticismo abbiano per oggetto quello specificamente cristiano acquista preciso rilievo e induce a sollevare qualche dubbio circa la supposta ampia estensione del fenomeno gnostico: ci cominciamo a chiedere se il fenomeno gnostico non abbia avuto dimensioni ben più modeste, da circoscrivere soprattutto, anche se non esclusivamente, in ambiente cristiano.

4. *Testi gnostici non cristiani*

4.1. A quanto sopra abbiamo osservato è facile opporre che ormai, stante la testimonianza dei testi gnostici non cristiani di NH, lo gnosticismo non cristiano non ha bisogno di accattare testimonianze a suo favore da una parte o dall'altra, perché trova in se stesso la dimostrazione della sua esistenza: se ci sono testi gnostici non cristiani, ciò non può non voler significare che c'è stato uno gnosticismo non cristiano. In realtà il passaggio dalla premessa alla conclusione non è così cogente come potrebbe sembrare a prima vista: il problema è complesso e può essere affrontato da diversi punti di vista. La Pétrement l'ha affrontato

³⁴ Cfr. le iscrizioni riportate in M. Guarducci, *Epigrafia greca IV*, Roma 1978, p. 530, e in P. Testini, *Archeologia cristiana*, 2^a ediz., Bari 1980, p. 525. Va precisato che per iscrizioni gnostiche si debbono intendere iscrizioni di una certa ampiezza il cui carattere gnostico risulti ben evidente nel senso col quale noi qui facciamo uso del termine, e non soltanto brevi espressioni di tipo magico, che si riscontrano soprattutto su gemme e amuleti e per cui solo in modo approssimativo e generico si suole parlare di iscrizioni gnostiche.

nel modo più diretto, al fine di dimostrare che i testi gnostici di NH considerati comunemente non cristiani o presentano tracce di cristianesimo o dipendono da testi gnostici cristiani, soprattutto valentiniani. Molte delle argomentazioni della studiosa belga appaiono convincenti, altre di meno³⁵: ma difficilmente si può fare di più e di meglio, sì che io preferisco una diversa linea d'approccio. Rilevo comunque che con troppa facilità si nega tuttora la presenza di tratti cristiani in alcuni testi di NH e con troppa disinvoltura si parla di cristianizzazione solo superficiale e si espungono addirittura questi tratti, col risultato di ricavare presunti testi gnostici originali non cristiani, di fatto mai esistiti in tale forma³⁶. Del resto, in questo campo parecchio è stato ridimensionato dopo gl'iniziali entusiasmi. Mi limito a ricordare la *Parafrasi di Seem*, in cui si è voluta ravvisare la prima sicura testimonianza, addirittura precristiana, di un Redentore celeste non cristiano, Derdekeas, mentre più meditati studi successivi hanno dimostrato la seriorità e l'anormalità di questo testo, non immune neanch'esso da suggestioni cristiane³⁷. Al suo posto ora

³⁵ Soprattutto là dove la Pétrement ricava il carattere cristiano di un testo gnostico solo in modo indiretto, in quanto ritiene tale testo dipendente dallo gnosticismo valentiniano, che è sicuramente cristiano. L'argomento della Pétrement è fondato sulla convinzione che lo gnosticismo valentiniano sia anteriore, sia pur di poco, a quello che oggi siamo soliti definire sethiano, il cui rappresentante più antico a noi noto è l'*Apocrifo di Giovanni* (cfr. pp. 530 sg., 574 e passim): ma i dati prodotti a riscontro di tale cronologia relativa non sono probanti, e tutto il modo di procedere della studiosa belga ne resta indebolito.

³⁶ Il testo di NH *Esegesi dell'anima* è stato oggetto privilegiato di tale trattamento, col risultato di scoprirvi una delle più antiche forme del mito gnostico e il suo adattamento in senso cristiano (*Gnosis und Neues Testament*, cit., p. 36 sgg.; Rudolph, *Die Gnosis*, cit., p. 127; vedi anche Sasagu Arai, *Simonianische Gnosis und die Exegese über die Seele*, in *Gnosis and Gnosticism*, edited by M. Krause, Leiden 1977, p. 185 sgg.). Ma questo breve testo gnostico è letteralmente intessuto di citazioni vetero e neotestamentarie, sì che risulta evidente che esso mai è esistito in altra forma: voler ricavare di qui un mito gnostico allo stato puro significa manomettere arbitrariamente un testo che è perfettamente coerente così come ci è pervenuto. Per una ricerca più rigorosa, cfr. M. Scopello, in *NHS* 25, Leiden 1985.

³⁷ Si veda K.M. Fischer, *Die Paraphrase des Seem*, cit., p. 255 sgg. Per un tratto cristiano importante, cfr. A. Orbe, *Cristologia Gnostica*, Madrid

qualcuno vuol valorizzare *Eugnosto* come testimonianza di gnosticismo non cristiano molto antico³⁸: ma altri ha proposto una datazione abbastanza tardiva e la dipendenza da modelli neotestamentari³⁹. Il caso va rilevato, perché tradurre in inglese «Assembly» il nome dell'eone Chiesa, espresso col nome greco *Ekklesia* anche nel testo copto, per negare il carattere indiscutibilmente cristiano di questa espressione, sa di evidente partito preso⁴⁰. Più in generale, in contrapposizione al procedimento di cristianizzazione superficiale di testi gnostici in origine non cristiani viene da qualche tempo prospettato anche il processo inverso di decristianizzazione, ossia paganizzazione, di testi gnostici in origine cristiani, come reazione provocata dall'emarginazione degli gnostici dalla comunità cristiana col risultato di spingerli sempre più in orbita pagana⁴¹: la *Parafrasi di Sēm* si

1976, p. 506 sg. Quanto all'*Apocalissi di Adamo*, altro testo di NH volentieri considerato non cristiano del tutto o quasi, cfr. in senso contrario G.M. Shellrude, *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance*, in *Gnosis and Gnosticism*, edited by M. Krause, Leiden 1981, p. 82 sgg.; si veda anche F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi. Un essai d'interprétation*, in *Gnosis and Gnosticism*, edited by M. Krause, Leiden 1977, p. 35 sg.

³⁸ Cfr. J.M. Sumney, *The Letter of Eugnostos and the Origins of Gnosticism*, «Novum Testamentum» 31, 1989, p. 172 sgg.; si veda anche D.M. Parrot, *Gnosticism and Egyptian Religion*, «Novum Testamentum» 29, 1987, p. 78, che propone di datare questo testo gnostico al I secolo.

³⁹ Cfr. la valutazione di Tardieu, riportata sopra a n. 5. Qui a noi non interessa entrare nel merito del dibattuto rapporto tra *Eugnosto* e *La Sophia di Gesù Cristo*, testo gnostico chiaramente cristiano: ma è significativo che anche Tardieu, che considera la seconda opera dipendente dalla prima, anche per questa afferma origine cristiana e piuttosto tarda.

⁴⁰ Cfr. 81, 5; 86, 22; 87, 4 nella traduzione di Parrot in *Nag Hammadi Library*, 3ª ediz., Leiden 1988. Anche il ricorrere dei nomi Figlio dell'Uomo e Salvatore a 85, 11-14 fa pensare a influsso cristiano. Presi infatti singolarmente i due personaggi possono anche essere considerati di origine non cristiana, pur se è stata la religione cristiana a enfatizzarne l'uso e il significato; ma è l'accostamento dei due termini in un stesso contesto che mi pare difficilmente immaginabile fuori del cristianesimo.

⁴¹ Tale tipo di reazione è psicologicamente ben spiegabile: si pensi, in età moderna, al caso di Loisy, che dopo la condanna definitiva da parte del Santo Uffizio si è progressivamente sempre più allontanato dalla chiesa cattolica.

potrebbe spiegare bene in quest'ottica⁴².

Ma preferisco non insistere oltre sull'argomento e affrontare invece il problema da una diversa angolatura: che cosa si deve intendere per contenuto cristiano di un testo gnostico? Basta che non vi si faccia il nome di Cristo o non ci si riferisca direttamente alla sua vicenda storica per negare tale contenuto? Io non credo. Prendiamo, p. es., un personaggio centrale in molti testi gnostici, l'*Anthropos*, l'Uomo celeste, come è definito tante volte il figlio del Dio sommo e talvolta proprio lui⁴³. È vero che l'origine del significato gnostico di questo appellativo viene rintracciata in ambiente giudaico, ricavata dall'interpretazione o di *Gen. 1, 26* o di *Ez. 1, 26*⁴⁴. Ma recentemente la Pétrement (p. 147 sgg.) ne ha ipotizzato l'origine cristiana: da Cristo Figlio dell'Uomo si è passati alla definizione di Dio, Padre di Cristo, come Uomo *tout court*. Non dico che la dimostrazione sia cogente; ma qualche riscontro è indicativo⁴⁵ e l'ipotesi non appare meno plausibile delle altre: e se la si accetta, lo spessore cristiano di tanti testi gnostici aumenta considerevolmente. Estendiamo il ragionamento al concetto di spirito, che appare addirittura centrale nell'esperienza gnostica. Si tratta, è vero, di concetto importante in area sia giudaica sia ellenistica (stoicismo e derivati), ma io credo che si debba tenere in giusto conto che la sua enfaticizzazione si ebbe

⁴² La constatazione della seriorità di quest'opera dovrebbe indurre a riconsiderare il suo rapporto con la *Parafrasi di Seth* di cui ci dà notizia lo Ps. Ippolito a *Elench. V 19-20* e che contiene evidenti tratti cristiani. Di solito si afferma che le due opere discendono indipendentemente una dall'altra da una fonte comune (cfr., p. es., F. Wisse, *The Redeemer in the Paraphrase of Shem*, «Novum Testamentum» 12, 1970, p. 138), ma io ritengo che non ci sia seria difficoltà ad ammettere la derivazione, con larghi rimaneggiamenti, dell'attuale *Parafrasi di Sēm* dalla *Parafrasi di Seth* conosciuta dallo Ps. Ippolito.

⁴³ Per completa documentazione in proposito, cfr. H.M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Göttingen 1962.

⁴⁴ La prima spiegazione è di Schenke nell'op. cit. a n. 43; per la seconda si veda G. Quispel, *Ezechiel 1, 26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, «Vigiliae Christianae» 34, 1980, p. 1 sgg.

⁴⁵ Tra la documentazione prodotta dalla Pétrement si veda, p. es., (p. 153) l'accostamento «Esiste l'Uomo e il Figlio dell'Uomo» di *Apocrifo di Giovanni* NHC II 14, 14.

proprio nel cristianesimo delle origini, come insegnano Paolo Giovanni e gli *Atti*. È chiaro che, se prospettiamo la possibilità di un'origine cristiana per il concetto di spirito nei testi gnostici, proponiamo soltanto un'ipotesi in alternativa alle altre⁴⁶: ritengo che invece ci possiamo muovere su un terreno più solido a proposito della terminologia «spirituale (*pneumatikòs*) / psichico (*psichikòs*)», la cui importanza nello gnosticismo non debbo star qui a rammentare. Per l'origine di essa non si esce dal dilemma: o Paolo o gli gnostici⁴⁷, e per gli studiosi che ipotizzano l'origine non cristiana dello gnosticismo e il suo influsso sul nascente cristianesimo, da Reitzenstein in poi, è dogma di fede che questa terminologia sia di origine gnostica⁴⁸. Ma esaminiamo la questione a partire dalla già ricordata ramificazione postulata da quegli studiosi: dall'originario gnosticismo precristiano un ramo sarebbe confluito nel cristianesimo mentre un altro si sarebbe sviluppato all'esterno e avrebbe dato origine alla gnosi ermetica. Orbene, se esaminiamo i testi ermetici, constatiamo come questa terminologia, in contesto antropologico, vi sia del tutto assente⁴⁹, e questa assenza risulta inspiegabile se si ammette l'origine gnostica della terminologia: perché mai essa si sarebbe trasmessa solo in uno dei due rami scaturiti dallo gnosticismo primordiale e non anche nell'altro? Si conclude che questa terminologia è di origine cristiana, verosimilmente paolina, da cui è passata ai testi gnostici più a contatto col cristianesimo, mentre è rimasta

⁴⁶ Tanto più che essa si può presentare, rispetto alle altre, anche come complementare, nel senso che la presenza del concetto di spirito nel cristianesimo delle origini potrebbe essere anche spiegata come prodotto della confluenza di influssi di diversa provenienza (giudaica e greca), che sarebbero stati enfatizzati dall'esperienza carismatica della primitiva comunità cristiana.

⁴⁷ Mentre invece per la presenza del termine γῶσις sia nel NT sia tra gli gnostici si può pensare a derivazione indipendente dalla letteratura giudeoellenista: cfr. sopra n. 15.

⁴⁸ Per un minimo di documentazione, cfr. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, cit., p. 40.

⁴⁹ Più propriamente, *psichikòs* è del tutto assente, *pneumatikòs* è adoperato soltanto due volte (CH I 5; *Exc.* 19, 5), ma non in riferimento all'uomo.

estranea ai testi ermetici. Questa conclusione mi sembra difficilmente oppugnabile, e l'origine cristiana di *pneumatikòs/psychikòs* non solo di per sè avvalora di molto lo spessore cristiano dello gnosticismo ma contribuisce pure ad accreditare l'ipotesi che anche il concetto di spirito derivi allo gnosticismo, almeno in larga parte, dal cristianesimo.

4.2. Come si vede, non basta constatare l'assenza di Cristo nei testi gnostici per negarne apoditticamente il carattere cristiano, perché si possono dare contenuti cristiani anche là dove la persona e l'opera di Cristo non sono nominate espressamente. La questione è di tale importanza ai fini del discorso che andiamo svolgendo che vale la pena affrontarla anche da un altro punto di vista. Se ci spostiamo al di fuori dell'area gnostica, rileviamo nella letteratura cristiana del II secolo (o inizi del III) la presenza di opere in cui si tace completamente di Cristo: ricordo l'*Ottavio* di Minucio Felice e la *Lettera a Diogneto*⁵⁰. In questi due testi, se non si parla di Cristo, si parla però di cristiani: ma se leggiamo il *Contro i greci* di Taziano neppure questo vi troviamo: se non sapessimo da altra fonte che Taziano era cristiano, dalla lettura del testo non lo potremmo ricavare con sicurezza⁵¹. Con Taziano

⁵⁰ Per questi due testi si potrebbe obiettare che la destinazione apologetica, cioè a lettori pagani, sarebbe sufficiente a spiegare l'omissione prudentiale del nome di Gesù, ma questa spiegazione non vale per il *Pastore* di Erma, in cui si riscontra la stessa assenza; e del resto a noi qui interessa soltanto constatare che si potevano dare opere cristiane in cui Cristo non era neppure nominato.

⁵¹ In quanto la sapienza barbara, che vi viene esaltata contro la filosofia greca, poteva essere, oltre che cristiana, anche giudaica. In tale contesto l'opera di Taziano si presta anche a un'interessante e curiosa riflessione: oltre a una citazione dai *Salmi*, vi compaiono due brevi ma esplicite citazioni giovanee (cc. 13 e 19), introdotte in forma anonima, senza riferimento all'opera o al suo autore. Ma si tratta di due passi del prologo (1, 3. 5), cioè di quel testo che ora è di moda tra i neotestamentaristi considerare inno al Logos divino anteriore al quarto Vangelo e addirittura, da parte di alcuni, precristiano: orbene, se non sapessimo da altra fonte che Taziano è stato cristiano, a ragionare come fanno tanti studiosi di gnosticismo, la citazione nella sua opera, priva di caratteri apertamente cristiani, di due

ci siamo avvicinati all'area gnostica: ci entriamo pienamente con un'opera che non ci è giunta direttamente ma sulla quale siamo comunque abbastanza informati: mi riferisco al cosiddetto *Diagramma degli ofiti*, un disegno che rappresentava tutto l'universo come lo immaginava quella setta gnostica, sul quale ci ragguagliano Celso e soprattutto Origene⁵². Com'è noto, non è facile da questi ragguagli ricostruire in modo soddisfacente il disegno⁵³; ma la difficoltà non deriva da scarsità d'informazione bensì dal fatto che Origene descrive il *diagramma* non tutto insieme in un solo contesto, bensì a pezzi, divisi tra più passi e di non facile assemblaggio. Ma qui a noi interessa non tanto la ricostruzione del disegno quanto il complesso dei particolari: dieci cerchi concentrici, racchiusi da uno in cui era il nome di Leviathan, mentre nel più interno c'era quello di Beemoth; il *diagramma* era diviso da una linea nera, chiamata Geenna o Tartaro; in esso erano rappresentati sette demoni (arconti) in forma di bestie e con i loro nomi⁵⁴. Sempre nel disegno c'era un quadrilatero che rappresentava il paradiso⁵⁵; e tra i cerchi più alti ce n'erano due, uno

passi del prologo giovanneo certamente avrebbe indotto più d'uno a concludere, o almeno a ipotizzare, che l'ignoto autore giudaico avrebbe utilizzato proprio il supposto inno al Logos precristiano.

⁵² Si veda soprattutto *Cels.* VI 25. 30. 33. 38. A VI 24 Origene dice che, appresa da Celso l'esistenza di questo *Diagramma*, lo aveva ricercato ed era riuscito ad averlo tra le mani.

⁵³ Si veda, a questo proposito, quanto differiscono tra loro le ricostruzioni che del *Diagramma* hanno dato Leisegang (in *La gnose*, Paris 1951, pp. 144-5) e A.J. Welburn (in *Reconstructing the Ophite Diagram*, «Novum Testamentum» 23, 1981, p. 283).

⁵⁴ Michele aveva aspetto di leone, Suriele di toro, Raffaele di serpente, Gabriele di aquila, Thauthabaoth di orso, Erathaoth di cane, Tharthabaoth o Onoele di asino (V 30). Per significato e valenza di questi nomi, cfr. Welburn *art. cit.*, p. 263 sgg. Per l'ultimo nome Origene annota una leggera differenza tra quello appreso da lui e quello che leggeva in Celso, Thaphabaoth. Questa e altre leggere differenze che si riscontrano tra le descrizioni che del *Diagramma* hanno dato Celso e Origene hanno fatto pensare che la copia che Origene era riuscito a procurarsi differisse leggermente da quella che aveva conosciuto Celso: ma forse è preferibile spiegarle ipotizzando leggere disattenzioni di uno o dell'altro autore; comunque la questione per noi è ininfluenza.

⁵⁵ Vi era rappresentata, con evidente riferimento a *Gen.* 3, 24, una spada

maggiore e uno minore, denominati Padre e Figlio; in un disegno complesso che intersecava i due cerchi c'erano altri nomi: *Agape, Zoe, Gnosis, Synesis, Sophias physis*. Come ho già avvertito sopra, a noi qui non interessa la figura ricostruibile sulla base di tutti questi dati ma proprio il complesso di essi, dai quali ricaviamo una quantità di nomi pertinenti a entità divine e arcontiche di diverso grado: il riferimento alla religione cristiana appare evidente soprattutto nella terna Padre Figlio Agape (= Spirito santo); ma è riferimento tutt'altro che esplicito, e nessuno degli altri nomi può essere considerato un cristianesimo diretto: in sostanza, a ragionare come gli studiosi che negano il carattere cristiano di tanti testi di NH, noi qui ci troveremmo di fronte a un altro testo gnostico non cristiano, e invece la testimonianza concorde di Origene e di Celso ci assicura che si trattava di un testo gnostico cristiano⁵⁶.

Il singolare significato del *Diagramma degli ofiti* ai fini del nostro discorso risulta, oltre che dall'essere un testo gnostico sicuramente cristiano ancorché privo di tratti esteriori specificamente cristiani, anche dalla sua collocazione cronologica, che è piuttosto alta: infatti *terminus ante quem* del testo è il regno di Marco Aurelio, durante il quale Celso scrisse la sua opera anticristiana, il che fa ritenere che difficilmente il *Diagramma* possa essere stato composto dopo il 150 e perciò ne fa il testo sicuramente gnostico più antico che noi conosciamo. Questa constatazione induce anche a considerare più attentamente quanto più su abbiamo accennato, sulla traccia della Pétrement e di altri, circa la decristianizzazione di alcuni testi gnostici che, nella forma in cui sono giunti a noi, presentano poca o addirittura nessuna trac-

di fuoco che faceva la guardia agli alberi della conoscenza e della vita (VI 33).

⁵⁶ È significativo soprattutto questo riconoscimento da parte di Origene: egli infatti, dati i termini della sua polemica con Celso, avrebbe avuto tutto l'interesse a negare il significato cristiano del *Diagramma*, e invece, anche se minimizza l'importanza della setta degli ofiti (VI 24) e rileva quanto di fatto essa fosse lontana dalla chiesa cattolica (cfr. infra), tuttavia ne ammette il carattere cristiano.

cia manifesta di cristianesimo. Infatti è verosimile che a testi di questo genere debba essere attribuita una datazione piuttosto bassa, almeno di qualche tempo successiva alla definitiva emarginazione degli gnostici dalle comunità cristiane, il che avvenne, più o meno e con scarti cronologici da una comunità all'altra, tra la fine del II e l'inizio del III secolo⁵⁷. Ma la cronologia del *Diagramma degli ofiti* si presenta troppo alta per pensare già esaurito un processo del genere, sì che questo testo induce piuttosto a pensare a una forma di cristianesimo gnostico già all'origine fortemente sincretistico, in cui l'apporto specificamente cristiano apparisse in qualche caso addirittura minoritario rispetto a quello di altra provenienza. Come che sia, quel che a noi qui interessa è la constatazione che si potevano dare testi gnostici riconducibili ad ambiente cristiano anche se privi esteriormente di tratti cristiani in senso stretto. Una preziosa conferma in questa direzione ci viene ancora dall'Origene del *Contro Celso*, che a III 13 così si esprime riguardo alla conoscenza che il filosofo anticristiano aveva acquisito di svariate eresie cristiane: «Mi sembra per altro che Celso abbia conosciuto alcune eresie che non partecipano (κοινωνούσας) con noi neppure del nome di Gesù: forse infatti è venuto a conoscenza dei cosiddetti ofiti e cainiti, e se è sorta qualche altra tale credenza (γνώμη) che si è del tutto allontanata (ἀποφοιτήσασα) da Cristo»⁵⁸. Quindi Celso e

⁵⁷ È il caso, p. es., della *Parafrasi di Sēm*, opera considerata tardiva da Fischer indipendentemente dalla discussa presenza di elementi cristiani (cfr. n. 37).

⁵⁸ Queste parole di Origene sembrano da interpretare nel senso che egli considerasse ofiti e cainiti come cristiani eretici che si erano allontanati dalla dottrina ortodossa a punto tale da smarrire addirittura il nome di Cristo, cioè, che egli pensasse a un processo di paganizzazione: ma per il motivo suddetto io ritengo che sia preferibile ipotizzare una dottrina sincretistica caratterizzata, fin dall'origine, da molti, addirittura prevalenti, tratti di derivazione pagana. Nella cosiddetta *Predica dei Naasseni*, riconducibile a questo tipo di gnosi, i tratti specificamente cristiani, anche se costituenti parte integrante della struttura originaria del testo (cfr. il mio art. cit. sopra a n. 9), sono nettamente minoritari rispetto a quelli derivati dalla mitologia pagana. Per il possibile carattere ofita della raffigurazione, con iscrizione, scolpita su una coppa di alabastro, anch'essa priva di ca-

Origene conoscevano sette che di cristiano avevano solo il nome e poco più, eppure non solo si consideravano, esse, cristiane ma venivano considerate tali anche dagli stessi cristiani e, di conseguenza, dai pagani⁵⁹. Come abbiamo già sopra rilevato, siamo in presenza di forme di sincretismo religioso, in cui elementi cristiani si mescolavano con altri di svariata provenienza, e casi del genere in quel tempo in Oriente non dovettero essere molto rari⁶⁰: per altro, quale che fosse la consistenza dell'elemento cristiano entrato a far parte dell'amalgama, tali forme di sincretismo gli stessi interessati le consideravano pertinenti all'ambito della religione cristiana.

Ulteriore conferma, e vorrei ritenere definitiva, ci viene dalla notizia porfiriana che qui sopra abbiamo riportato, esattamente dal passo in cui è detto che gli gnostici cristiani che frequentavano la scuola di Plotino producevano, a sostegno delle loro opinioni, le rivelazioni, tra l'altro, di Zostriano e Allogeno. Com'è noto, due opere di tale titolo sono tra i testi di NH, e non mi pare che alcuno, tra gli studiosi più competenti che se ne sono occupati, abbia messo in dubbio l'identità di esse con le opere ricordate da Porfirio. Ma tra i testi in lingua copta *Zostriano e Allogeno* si caratterizzano proprio per la totale assenza di tratti di evidente significato cristiano: eppure di essi facevano uso gnostici che dicevano ed erano convinti di essere cristiani e tali erano ritenuti da Plotino e dal suo ambiente⁶¹. A conclusione di questa parte del

ratteri esteriormente cristiani, cfr. H. Leisegang, *Das Mysterium der Schlange*, «Eranos Jahrbuch» 7, 1939, p. 151 sgg.

⁵⁹ E abbiamo già osservato (cfr. n. 56) che Origene avrebbe avuto tutti i motivi per negare questo carattere cristiano, se avesse potuto.

⁶⁰ Testimonianza eloquente di queste forme di sincretismo è la lettera dell'imperatore Adriano, riportata in *Vita Hadriani* 8 della *Historia Augusta*, che irride le contaminazioni dei culti di Cristo e Serapide. Anche se essa va considerata falsa e perciò molto più tarda, non c'è motivo di dubitare dell'attendibilità della circostanza ch'essa denuncia.

⁶¹ A proposito di questi gnostici che facevano uso delle rivelazioni di Zostriano e Allogeno, Puech (*Plotin et les Gnostiques*, cit., p. 176) osserva: «qui, à tort ou à raison, se présentaient comme des chrétiens»: anche se l'espressione è poco chiara — che significa qui esattamente «a torto o a ragione»? —, in sostanza anche Puech ha ammesso che questi gnostici fossero almeno formalmente cristiani. Se poi si obietta che essi, pur cristiani, potevano far uso di testi che all'origine erano stati gnostici, sì, ma non

nostro discorso, siamo in grado di affermare che non solo non basta l'assenza di tratti specificamente cristiani per definire non cristiano un testo gnostico, ma anche che testi di questo genere erano in uso presso gnostici che si ritenevano cristiani e perciò ritenevano quelle opere o cristiane o comunque in grado di suffragare le dottrine che essi presentavano come cristiane. Già all'inizio di questa nostra disamina abbiamo prospettato la possibilità che il fenomeno gnostico abbia avuto molto minore diffusione di quanto molti studiosi opinano sulla traccia di Jonas: le ulteriori acquisizioni ci stanno confermando che lo gnosticismo si caratterizzò soprattutto come un movimento di pensiero interno al cristianesimo.

5. *La testimonianza dei testi ermetici e mandei*

L'argomento principale su cui i sostenitori dell'origine non cristiana dello gnosticismo fondano la loro affermazione, cioè la presenza a NH di testi gnostici privi di elementi specificamente cristiani, si è rivelato privo di effettivo fondamento. A questo punto, a suffragare quella ipotesi restano gli argomenti proposti prima della scoperta dei testi copti: origine non cristiana di testi gnostici ritenuti solo posteriormente e superficialmente cristianizzati, testimonianza dei testi ermetici e mandei. Sull'inconsistenza del primo argomento non mette conto insistere, soprattutto dopo quanto abbiamo qui sopra osservato. Se vi accenno di passaggio, è solo per rilevare la disinvoltura con cui ancora oggi si procede su questa strada senza uscita: si eliminano da un testo gli elementi cristiani e poi si afferma di aver ricostruito l'originario testo non cristiano, un testo che in questa forma di fatto non è mai esistito⁶². Spiegabile, anche se non giustificabile, al tempo

cristiani, si risponde che, anche ad accettare questa ipotesi, che per altro in quanto forzata avrebbe bisogno di qualche valida pezza d'appoggio, resta il fatto che chi faceva uso di tali testi era cristiano, il che ribadisce la nostra ipotesi secondo cui lo gnosticismo è stato un fenomeno religioso in massima parte riconducibile all'area cristiana.

⁶² È il caso che abbiamo illustrato, a proposito dell'*Esegesi dell'anima*, a n. 36.

di Reitzenstein⁶³, questo modo di procedere risulta inammissibile alla sensibilità critica dei nostri giorni. Ciò chiarito, passiamo a più serio argomento.

5.1. È ormai da tempo canonizzata la distinzione, nell'ambito degli scritti ermetici, di due filoni di pensiero variamente intersecantisi, uno monistico e uno dualistico, il primo caratterizzato da una visione ottimistica del cosmo a volte addirittura in senso panteistico, l'altro invece in cui il dualismo antropologico si estende anche all'ambito cosmologico, fino a giungere a una concezione negativa del mondo: è questo secondo filone che viene considerato di tendenza gnostica. Tra le varie ripartizioni del *corpus* ermetico che, sulla base di questa distinzione, sono state proposte, mi limito a riportarne una recente, dovuta a Tröger, uno specialista della dottrina ermetica⁶⁴: egli considera appartenenti alla prima tendenza, «die panteistische oder hellenistische Gruppe», i trattati V. VIII. XI. XIV; alla seconda, «die dualistische, orientalischn-agnostische Gruppe», i trattati I (*Poimandres*). IV. VI. VII. XIII; al gruppo misto i trattati IX. X. XII e l'*Asclepio*. Prima di passare a esaminare la componente di pensiero specificamente gnostica nel secondo gruppo, ricordo ancora una volta che l'opposizione conoscenza di Dio/ignoranza può definire forse un'atmosfera di tendenza vagamente gnostica ma non basta a caratterizzare lo gnosticismo storicamente definito quale lo stiamo qui esaminando: la letteratura giudeoellenistica, dalla *Sapienza di Salomone* agli scritti filoniani, testimonia in modo eloquente quell'opposizione⁶⁵, ed è stato abbondantemente rilevato l'influsso che questa letteratura ha esercitato sugli scritti ermetici⁶⁶. Occorre ancora precisare che il dualismo antropologi-

⁶³ Cfr. in proposito il mio art. cit. a n. 9.

⁶⁴ Cfr. K.W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, p. 6; Idem, *Die Hermetische Gnosis*, in *Gnosis und Neues Testament*, cit., p. 102 sg.

⁶⁵ Cfr., p. es., *Sap.* 12, 27 sgg. Per Filone basti rinviare alle voci γνῶσις, ἄγνοια e simili nell'Indice di Leisegang.

⁶⁶ Si veda Dodd, *The Bible and the Greeks*, cit., p. 99 sgg.

co non può essere considerato tratto peculiare dello gnosticismo, perché la sua matrice platonica risulta evidente, come specificheremo qui sotto: in definitiva, come tratto effettivamente gnostico possiamo indicare, nel *Corpus Hermeticum*, soltanto il dualismo cosmologico, la concezione negativa del mondo, che in effetti risulta sostanzialmente estranea alla filosofia greca, anche a quella spiritualista di stampo platonico.

Se esaminiamo in questa ottica il trattato XIII, che viene considerato il più gnostico dopo il *Poimandres*, riscontriamo effettivamente in alcune espressioni una concezione negativa del mondo: si parla dell'inganno (ἀπάτη) del mondo, si consiglia di estraniarsi dal mondo (c. 1)⁶⁷. Eppure nello stesso testo, più in là, l'esaltazione dell'energia divina diffusa nel mondo assume caratteri addirittura panteistici⁶⁸, e nell'inno finale viene esaltato il demiurgo, creatore di un universo presentato nella luce più ottimista⁶⁹: insomma, anche in questo testo si giustappongono concezione negativa e positiva del cosmo. Nel trattato VI si parla del cosmo come πλήρωμα ... τῆς κακίας (c. 4), ma si precisa anche che alla materia (ὕλη) è stato concesso di partecipare di tutto, e perciò anche del bene, e in questo senso il mondo è buono, in quanto produce tutte le cose; per tutto il resto non è buono: è passibile mobile e produttore di esseri passibili (c. 2): siamo ben lontani dalla negatività assoluta della materia al modo veramente

⁶⁷ E all'inizio di c. 2 nell'espressione σοφία νοερά ἐν σιγῇ, anche se qui essa non presenta affatto significato gnostico, l'accostamento di due termini tanto gnosticamente rappresentativi quali Sapienza e Silenzio può apparire non casuale.

⁶⁸ Cfr. c. 11, dove il figlio spirituale del Trismegisto, reso ἀκλινής dalla forza (ἐνέργεια) divina che ha ottenuto per mezzo delle Potenze, esclama: «Sono nel cielo, nella terra, nell'acqua, nell'aria; sono negli animali, nelle piante, nel ventre, prima del ventre, dopo il ventre, dappertutto».

⁶⁹ Cfr. c. 17 «Tutta la natura del cosmo presti ascolto all'inno Voglio infatti cantare colui che ha creato tutte le cose, che ha stabilito la terra, ha sospeso il cielo, ha ordinato all'acqua dolce di diffondersi dall'oceano sulla terra abitata e disabitata per la sussistenza e la creazione degli uomini, che ha ordinato al fuoco di manifestarsi per ogni uso agli dei e agli uomini». A c. 19 questo Dio creatore del mondo è definito Demiurgo, ovviamente in senso del tutto positivo.

gnostico. Il trattato VII è caratterizzato da un forte dualismo, ma di natura esclusivamente antropologica, e le definizioni del corpo come catena di corruzione, morte vivente, rivestimento tenebroso, tomba semovente, ecc. (c. 2) riportano tutte puntualmente a Platone e alla tradizione platonica⁷⁰. Nel trattato IV leggiamo (c. 3) che il logos è stato dato a tutti gli uomini, ma non il nous, una distinzione che sembra arieggiare quella gnostica delle diverse nature di uomini, ma poi apprendiamo che la possibilità di ottenere il nous è stata offerta a tutti gli uomini; alcuni però non hanno dato ascolto al proclama (cc. 3-4): ci troviamo perciò in un contesto antropologico diverso da quello caratteristico del determinismo gnostico, non meno di quanto lo sia dal loro pessimismo cosmologico la presentazione ottimistica del mondo creato dal demiurgo divino (cc. 1-2)⁷¹. In definitiva, soltanto nel *Poimandres* si riscontra una consistente presenza gnostica, nel mito dell'Uomo celeste che decade nella natura materiale (cc. 13-14). Eppure anche nel *Poimandres* è assente la concezione negativa del Demiurgo, così come negli altri trattati considerati dualistici in senso gnostico: se questo concetto fondamentale, come vuole Schenke, era già presente nella gnosi precristiana, come mai esso si trova, e con tanto rilievo, nei testi gnostici più o meno cristianizzati, e non nei trattati ermetici? In effetti, tenuto conto della pluralità di suggestioni diverse che si colgono negli scritti ermetici, di provenienza platonica stoica giudaica, ecc., la scarsa presenza di tratti decisamente gnostici si spiega plausibilmente come derivazione diretta dai testi gnostici cristiani⁷², senza bisogno di postulare l'esistenza di uno gnosticismo precristiano che sempre più ci si sta rivelando come un' invenzione di alcuni studiosi ricchi di fantasia.

⁷⁰ Per i pertinenti riscontri rinvio all'annotazione di Festugière, in *Corpus Hermeticum*, par Nock-Festugière, I, Paris 1960, p. 82 sgg.

⁷¹ Il mondo, creato dal Demiurgo con la parola e non con le mani, viene definito corpo divino e l'uomo suo ornamento: il mondo è superiore all'uomo per l'eternità, l'uomo superiore al mondo per il logos e il nous: «L'uomo infatti è diventato contemplatore dell'opera di Dio ed ha ammirato e conosciuto colui che l'aveva creata».

⁷² Si rammenti che la datazione complessiva dei trattati del *Corpus*

Nel valutare il presunto gnosticismo del *Corpus Hermeticum*, volutamente mi sono astenuto dal tirare in questione le suggestioni di origine cristiana che alcuni studiosi hanno creduto di poter ravvisare anche in questi testi⁷³. Si tratta infatti di questione apertissima, in cui all'affermazione di alcuni si oppone il diniego di molti, che quelle suggestioni considerano inesistenti⁷⁴. Non è mia intenzione riesaminare qui la questione, anche se καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, che conclude il *Poimandres*, richiama molto da vicino una quantità di espressioni neotestamentarie, tra cui il finale di *Matteo*⁷⁵, e l'accostamento βαπτίζειν — πιστεύειν di CH IV 4 presenta un evidente colorito cristiano⁷⁶. Se vi accenno brevemente è perché il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*, testo gnostico di NH, a 60, 24-5 parla dell'amore della vita immortale, dove per amore nel testo copto c'è il termine *agape*, per altro ignoto al *Corpus Hermeticum* e di evidente colorito cristiano; e poco più giù, a 61, 2, leggiamo «... infatti il tuo amore ci ha vivificato»: anche se non siamo sicuri che nell'originale greco qui ci fosse *agape*⁷⁷, il carattere cristiano del

Hermeticum è piuttosto tarda: soltanto per il *Poimandres* s'ipotizza la composizione nel II secolo, ma niente esclude anche l'inizio del III, e per gli altri trattati si pensa al III secolo e oltre.

⁷³ Anche la Pétrement è tornata sulla questione (p. 631 sgg.) in senso favorevole all'influsso cristiano su vari trattati del *Corpus*.

⁷⁴ Per una messa a punto molto documentata sulla dibattuta questione, cfr. W.C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979.

⁷⁵ Cfr. *Mt.* 28, 18 ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.

⁷⁶ Nel senso che, anche se i due termini presi singolarmente non implicano necessariamente un significato cristiano, questo risulta invece, ed evidente, dal loro accostamento.

⁷⁷ Infatti il termine copto qui adoperato, *maeie*, nelle versioni copte della Sacra Scrittura corrisponde ai termini greci ἀγάπη, ἀγάπησις, φιλία, ἔρωσ, ἐπιποθία, ἐπιπόθησις, στοργή (ringrazio per tutte queste indicazioni il dott. Alberto Camplani, che sta attendendo all'edizione del *Discorso sull'Ogdoade e sull'Enneade*: è sua anche la traduzione «il tuo amore ci ha vivificato», in luogo del più corrente «il tuo amore è giunto a noi»). La valenza cristiana di *agape* è rilevata dal fatto che il termine non è altrimenti attestato nel *Corpus Hermeticum*. Anche la Pétrement ha indicato varie espressioni di questo testo che, a suo parere, indicano influsso cristiano: cfr. p. 633 sgg.

concetto mi sembra incontestabile. Credo che, alla luce di questa nuova testimonianza, tutto il problema dell'eventuale presenza cristiana negli scritti ermetici vada più attentamente riconsiderato.

5.2. A questo punto dovrei trattare in modo adeguato anche dell'interferenza dei testi mandei col nostro discorso: ma non mi riconosco la competenza per farlo, e mi limito a una osservazione di carattere metodologico. I testi mandei sono molto lontani dai testi gnostici di cui ci stiamo occupando, sia nel tempo sia nello spazio: non sono infatti anteriori al VII secolo⁷⁸ e si collocano topograficamente nella bassa Mesopotamia; e basta che uno legga in argomento la fondamentale monografia di Rudolph⁷⁹ per rendersi conto di quanti e quali problemi e difficoltà di ogni genere comporti la loro interpretazione, ancor prima che l'utilizzazione al fine di contribuire costruttivamente alla discussione del problema di cui ci stiamo occupando: a vedere con quanta fede adamantina, che però ha ben poco a che vedere col corretto procedere scientifico, certi studiosi pretendono di valorizzare testimonianze tarde e problematiche, a volte tardissime e precarie⁸⁰, con l'illusione che esse possano contribuire alla soluzione di

⁷⁸ E gli studiosi moderni che enfatizzano tanto l'importanza storica della religione mandea fanno anche gran conto di relazioni orali, raccolte 'sul campo', la cui precarietà è facilmente intuibile. Su questo punto sono molto importanti alcune osservazioni di Lupieri riportate in un'opera complessiva sui mandei attualmente in corso di stampa, e per la cui anticipazione ringrazio sentitamente l'autore.

⁷⁹ Cfr. *Die Mandäer*, I-II, Göttingen 1961-5.

⁸⁰ Mi limito, a questo proposito, a rilevare soltanto un punto delle tradizioni mandee, ma molto importante: quello dell'origine palestinese dei mandei e della loro antica emigrazione da Gerusalemme alle località della Bassa Mesopotamia attualmente da loro abitate. Si tratta, com'è facile intuire, di una notizia di significato decisivo al fine di poter utilizzare le tradizioni mandee per spiegare l'origine dello gnosticismo e il suo rapporto col cristianesimo, perché, se non si accetta l'origine palestinese di questa gente, tutta la loro testimonianza in materia di origini gnostiche viene destituita di ogni fondamento. Orbene, la leggenda dell'emigrazione mandea da Gerusalemme in Mesopotamia è testimoniata *in modo esplicito* soltanto

un problema intricato quant'è il nostro, è veramente il caso di dire che essi cercano di spiegare *obscura per obscuriora*.

6. Testimonianza della lingua copta.

Gli studiosi che, di fronte a certi testi gnostici d'apparenza non cristiana conosciuti di recente in traduzione copta, si sono affrettati a dichiarare finalmente dimostrata in modo incontrovertibile l'esistenza dello gnosticismo non cristiano e precristiano, a mio avviso non hanno valutato esattamente le implicazioni derivanti dal fatto stesso che quei testi fossero stati tradotti in lingua copta. Si dà infatti che, a eccezione di poche modeste testimonianze iniziali, tutta la letteratura copta da noi conosciuta, ormai non più tanto scarsa, sia d'argomento cristiano, a uso perciò di lettori cristiani⁸¹. Se ne ricava che i testi gnostici in traduzione copta venivano letti e comunque utilizzati da appartenenti a comunità cristiane d'Egitto⁸². Di per sè il fatto non

in tradizioni orali tardissime, e solo congetturalmente se ne vogliono rinvenire tracce nella tradizione scritta (cfr. E. Lupieri, *Giovanni Battista tra storia e leggenda*, Brescia 1988, p. 369 sgg. e passim). La fiducia che i suddetti studiosi ripongono in questa precaria documentazione risulta tanto più patetica, in quanto appare evidente che qui ci troviamo in presenza di un *topos* diffusissimo nelle culture più diverse, quello per cui si assegna alla propria stirpe, al fine di nobilitarla, l'origine da un luogo importante culturalmente e/o politicamente: a ragionare come i suddetti studiosi, dovremmo credere che veramente i germani abbiano tratto origine da Troia, dato che leggende di questo tenore sono attestate dalle tradizioni culturali di molti popoli di questa razza, dai franchi ai norvegesi.

⁸¹ Cfr. T. Orlandi, *La Patrologia copta*, in *Complementi interdisciplinari di patristica*, cit., p. 459 sgg.

⁸² A proposito dell'utilizzazione dei testi di NH da parte di cristiani, è stato rilevato (cfr. *Le Trait  Tripartite*, par Thomassen-Painchaud, cit., p. 3) che simboli cristiani ornano il cod. I; quanto all'opera dei trascrittori, il cod. I è apparentato coi codd. VII e XI, il che fa pensare a utilizzazione di questi mss. da parte di uno stesso gruppo di persone evidentemente cristiane, e, se nel cod. I i testi sono tutti cristiani, nei codd. VII e XI accanto a testi gnostici cristiani sono trascritti anche testi che sono considerati caratteristici dello gnosticismo non cristiano, tra cui la *Parafrasi di Seem* e *Allogeno*: un altro dettaglio che concorda con i precedenti, quanto all'utilizzazione di questi testi da parte di cristiani.

comporta necessariamente che quei testi fossero di contenuto originariamente cristiano, ma è fuori di dubbio che questa constatazione da una parte corrobora gli argomenti in questo senso prodotti qui sopra⁸³ e dall'altra conferma la nostra ipotesi che il fenomeno gnostico abbia avuto dimensioni molto più ristrette di quanto Jonas e altri non pensino, e sia stato un fenomeno religio-

⁸³ A questo proposito va anche osservato che i testi di NH, al di là delle diversità di contenuto e anche di provenienza, presentano alcuni tratti che tendono ad accomunarli. È stata già rilevata in questo senso la tendenza encratita che caratterizza svariati di questi testi, mentre invece non v'è in essi traccia di quegli atteggiamenti degli gnostici libertini su cui tanto insiste Ireneo. Piuttosto che pensare che la tendenza libertina di alcuni gnostici sia stata enfatizzata tendenziosamente da Ireneo a scopo polemico in quanto anche Plotino conferma tale tendenza (cfr. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, cit., p. 285 sgg.), è preferibile ipotizzare atteggiamenti diversi da un ambiente gnostico all'altro, e in questo senso il complesso dei testi di NH andrebbe considerato espressione di un ambiente gnostico unitariamente caratterizzato. Un altro aspetto, del tutto diverso, che caratterizza globalmente tutto questo *corpus* di scritti è la loro anonimata. Se consideriamo da questo punto di vista il complesso delle testimonianze in nostro possesso sullo gnosticismo, ravvisiamo due tendenze: una è quella tipica del mondo culturale greco, per cui l'autore di un'opera si faceva ben conoscere per tale, e gli antichi conoscevano scritti di Valentino Tolomeo Eracleone Basilide Carpocrate e altri gnostici; l'altra invece tende a mettere l'accento più sul rivelatore della dottrina che non sull'autore, che resta perciò anonimo: è una tendenza che ravvisiamo anche nel *Corpus Hermeticum*, e che potrebbe risalire all'apocalittica giudaica. Questa tendenza è evidente soprattutto nelle gnosi che oggi definiamo di tipo sethiano, per le quali Ireneo e lo Ps. Ippolito non sono stati in grado di fare i nomi degli autori dei testi che pure leggevano e di cui ci danno notizia. A questa seconda tendenza appartengono i testi di NH. A tale proposito va rilevato che, tra questi testi, ai molti di osservanza sethiana se ne accompagnano alcuni di tendenza chiaramente valentiniana, cioè rappresentanti di uno gnosticismo i cui esponenti più autorevoli, come abbiamo osservato, non avevano avuto remore a farsi conoscere come autori delle opere che pubblicavano: perciò l'anonimata anche dei testi valentiniani di NH, che li accomuna agli altri di diversa tendenza, appare caratteristica di un gruppo gnostico omogeneo in questo senso: si potrebbe addirittura ipotizzare che originariamente di testi valentiniani quali il *Vangelo di verità*, il *Trattato tripartito*, il *Trattato valentiniano* si conoscessero gli autori e che essi siano stati eliminati nella traduzione dal greco al copto. Come che sia, anche questo aspetto caratterizza in senso unitario il *corpus* dei testi di NH e accredita l'ipotesi che essi siano stati tradotti dal greco al copto per uso di uno o più gruppi gnostici di tendenza ben definita, e tali gnostici non potevano non essere cristiani.

so prevalentemente cristiano. Ma il fatto stesso che in Egitto nel corso del IV secolo si sia avvertita l'opportunità di tradurre alcuni testi gnostici in lingua copta induce anche a una riflessione di altro genere.

Perché si vollero queste traduzioni? La domanda non è oziosa e la risposta non è scontata, sol che si consideri che nell'Egitto di quell'epoca ogni persona capace di leggere necessariamente era di condizione tale da potersi esprimere anche in greco e perciò, se voleva leggere qualche testo gnostico, non aveva alcun bisogno di leggerlo in traduzione. In effetti all'origine della letteratura copta, di cui quella d'argomento gnostico è soltanto parte, come anche della più o meno coeva letteratura siriana, ci fu un'aspirazione di tipo nazionalistico⁸⁴: le popolazioni autoctone di Egitto e di Siria, oppresse politicamente dall'impero romano e culturalmente dal dominante ellenismo, trovarono nel messaggio cristiano, per così dire, il reagente capace di coagulare intorno a sé tutte le loro frustrazioni, l'incentivo per il risveglio, che prima e più che politico fu soprattutto culturale. È nel suo essere cristiana che questa gente rivendicava la sua indipendenza culturale, *in primis* linguistica: ecco perché le letterature copta e siriana, come in seguito quelle armena e georgiana, furono letterature cristiane. Forti di questa acquisizione, riandiamo alla proposta di Jonas di interpretare lo gnosticismo come fenomeno di rivolta culturale dell'Oriente subalterno contro l'ellenismo egemone, e allora siano in diritto di chiederci se questa rivolta non violenta non sia da identificare proprio con l'instaurarsi della nuova mentalità promossa dalla graduale diffusione e assimilazione del messaggio cristiano che predicava l'uguaglianza di tutti gli uomini tra loro di fronte a Dio, una mentalità perciò capace

⁸⁴ Cfr. Orlandi, *Op. cit.*, p. 460, «D'altra parte, se la traduzione di quei testi era destinata a lettori o ascoltatori che avrebbero potuto, volendo, comprendere anche l'originale greco, a che scopo allora produrre le traduzioni? Noi pensiamo che non di divulgazione si possa parlare, ma di appropriazione culturale di alcuni testi, da parte di un gruppo etnico-linguistico che li voleva innestare in una propria tradizione, di cui essi venivano a rappresentare a un tempo il rinnovamento e la continuità».

di ispirare la rivendicazione anche della specificità etnica e culturale dell'Oriente subalterno.

7. *Il caso di Marcione e conclusione.*

7.1. Che Marcione sia da considerare gnostico o no è uno dei punti sui quali più contendono oggi gli studiosi che si occupano di gnosticismo: che lo sia stato viene affermato dagli studiosi che danno dello gnosticismo l'interpretazione latitudinaria che noi respingiamo, anche se non possono nascondere un certo imbarazzo: Marcione infatti condivide *in toto* con lo gnosticismo la fondamentale concezione negativa del cosmo, con conseguente distinzione tra il Dio sommo, Padre di Cristo e Dio del NT, e il Demiurgo, creatore del mondo e Dio del VT, e accentua al massimo lo iato tra i due testamenti, molto più che, nell'ambito del vero e proprio gnosticismo, p. es., i valentiniani⁸⁵; d'altra parte è in lui completamente assente l'altro concetto costitutivo della dottrina e dell'esperienza gnostiche, vale a dire quello della consustanzialità degli uomini spirituali con Dio in conseguenza della decadenza di un principio divino nel mondo; manca inoltre del tutto in Marcione l'apparato mitologizzante che caratterizza le descrizioni gnostiche del Pleroma divino⁸⁶. L'imbarazzo in cui, di fronte a simile quadro, versano gli studiosi di cui sopra è evidenziato al meglio da Jonas: egli infatti enumera accuratamente e descrive dettagliatamente i vari temi che considera costitutivi dello gnosticismo e constata che, tranne il suddetto, tutti gli altri sono assenti in Marcione; ma — conclude — l'acosmismo di Marcione è tanto rilevato che egli va considerato gnostico, se non

⁸⁵ Conseguenza del disprezzo di Marcione per il mondo materiale era anche il docetismo cristologico, altro carattere che lo accomuna a molte dottrine gnostiche.

⁸⁶ Altro tratto che differenzia Marcione dallo gnosticismo è il rifiuto dell'interpretazione allegorica di tutta la Scrittura, mentre gli gnostici, se interpretavano in modo prevalentemente — ma non esclusivamente — letterale il VT, prediligevano invece per il NT l'interpretazione allegorica.

nella lettera, nello spirito⁸⁷. Non è con questa battuta di spirito che si contribuisce costruttivamente alla discussione di una questione tanto spinosa e tanto meno si risolve la difficoltà, di fatto insormontabile, che le assenze che abbiamo sopra rilevato frappongono alla possibilità di considerare gnostico anche Marcione: come aveva visto bene già Harnack, l'estremismo di Marcione si spiega senza uscire dal cristianesimo, come radicalizzazione dell'antilegalismo di Paolo⁸⁸.

Per capire come sia stato possibile estremizzare l'opposizione di Paolo alla Legge giudaica fino al rifiuto del Dio stesso del VT, si deve partire dalla constatazione che nella prima metà del II secolo la tendenza a rifiutare il VT fu ben più diffusa di quanto non appaia dalle sole opposizioni gnostica e marcionita, che di tale tendenza rappresentarono l'aspetto più radicale: questo esito radicale è certo assente in Ignazio, ma nessuno vorrà considerare soltanto casuale il fatto che in tutto il suo epistolario le citazioni dal VT si contino sulle dita di una sola mano, e nessuna pertenga alla Legge, vale a dire alla sua parte più qualificante in senso giudaico⁸⁹. In effetti, se il giudeo che diventava cristiano integrava nel modo più spontaneo e naturale la nuova fede in Cristo nella trama storica e istituzionale del giudaismo, il pagano invece facilmente riluttava ad accettare tale integrazione: se egli aderiva a Cristo come a colui dal quale sperava la libertà e la salvezza dal peccato e dalla morte, con questo non intendeva far proprio anche un complesso di tradizioni giudaiche che risultavano lontane dalla sua sensibilità, per certi aspetti sgradevoli se non addirittura ripugnanti; e a mano a mano che nelle comunità cristiane la componente giudaica diventava sempre più minoritaria rispetto

⁸⁷ Cfr. *Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical*, in *Origini dello gnosticismo*, cit., p. 104.

⁸⁸ Anche per il suo acosmismo radicale Marcione trovava in Paolo svariati suggerimenti, soprattutto in *1Corinzi*. E si consideri quanto facilmente, anche se inesattamente, l'espressione «il Dio di questo mondo (αἰῶνος)» di *2Cor. 4, 4* si prestava ad essere interpretata in senso ostile al Dio del VT.

⁸⁹ Su tutto ciò ho già richiamato l'attenzione in *Scripturarum clavis notitia Christi*, «Annali di storia dell'esegesi» 4, 1987, p. 10 sg.

al crescente apporto di parte pagana, il contrasto tra le due tendenze si faceva sempre più acuto⁹⁰. Come di norma avviene in situazioni di forte conflittualità, dobbiamo immaginare due estremi contrapposti nell'accettazione e nel rifiuto, e in mezzo una larga massa di indecisi, contesa perciò dai due estremi. La lotta per il VT fu d'importanza decisiva per l'assetto definitivo della nuova religione e polarizzò intorno a sé l'attività delle migliori energie di tutta la cristianità per più di un secolo: solo gradualmente prevalse la tendenza di chi non voleva spezzare il cordone ombelicale che collegava il cristianesimo con la tradizione giudaica, ma a prezzo dell'emarginazione definitiva di gnostici e marcioniti da una parte e di giudaizzanti radicali dall'altra (ebioniti), e di una sostanziale reinterpretazione in senso cristologico di tutto il VT. Nella trama di questa presentazione globale si spiega perché e come all'interno delle comunità cristiane si sia potuta sviluppare, favorita da quel clima di conflittualità, una tendenza anti giudaica tanto radicale da giungere al ripudio completo del VT e del suo Dio.

Difficilmente invece si spiega a partire dal cristianesimo l'altro concetto costitutivo dello gnosticismo, quello della presenza nell'uomo di una scintilla, un seme divino, per quanto degradato, che ne costituisce lo spirito. Infatti, mentre in ambiente greco e anche in altre culture orientali era diffusa, per non dire generalizzata, la concezione di una sostanza divina scalata a vari livelli e che perciò in quello inferiore interferisce con l'umanità, il cristianesimo aveva ereditato dal giudaismo il concetto di Dio assolutamente trascendente rispetto al mondo: mentre la filosofia greca considerava il nous (logos), cioè la componente razionale dell'anima, come di natura divina, per i cristiani l'anima ha con Dio solo somiglianza ma non consustanzialità⁹¹. Che questo elemento

⁹⁰ È facile ipotizzare che, in conseguenza delle rivolte giudaiche del 67, del 115 e del 132, mentre si riduceva l'influsso giudaizzante sulle comunità cristiane, sia aumentato l'astio dei pagani, anche di quelli che diventavano cristiani, nei confronti dei giudei.

⁹¹ La convinzione che l'anima razionale fosse di natura divina era tanto diffusa e radicata nella filosofia greca che il suo influsso, sia pur marginalmente, si avverte ancora in alcuni dei primi teologi cristiani, quali, p. es.,

divino presente nell'uomo fosse decaduto dalla sua primigenia condizione di eccellenza era concetto che le tradizioni orfica e platonica avevano reso familiare al greco colto e anche incolto, mentre rimase del tutto, o quasi, estraneo alla coscienza religiosa di giudei e cristiani. Tale concezione, comunque si voglia atteggiata, implicava la tendenza a mitologizzare, e in effetti tale tendenza fu nel mondo greco di spessore ben più consistente in confronto con gli ambienti giudaico e cristiano: la concezione androgina di Dio, fondamentale nello gnosticismo, si ritrova praticamente in tutto l'Oriente, greco e no, ed è assente soltanto tra giudei e cristiani⁹². Insomma, tutta questa parte della dottrina gnostica, soprattutto il concetto della consustanzialità dello spirito umano con lo spirito divino, per quanto non appare spiegabile in modo plausibile a partire dal cristianesimo⁹³, per tanto si spiega agevolmente a partire dall'ambiente greco e orientale in genere: ne consegue che all'origine dello gnosticismo si deve ipotizzare la compresenza di una componente cristiana con una pagana. Quello che a noi qui interessa rilevare è che tale amalgama fu opera di cristiani, più specificamente di etnocristiani di tendenza fortemente antigiudaizzante e per converso ancora sensibili al richiamo della religiosità pagana. In effetti, accanto a tante conversioni complete dal paganesimo al cristianesimo, ne dobbiamo immaginare anche chi sa quante non altrettanto integrali, caratterizzate dalla presenza, nei neoconvertiti, di residui pagani di diversa consistenza quantitativa e qualitativa⁹⁴: è qui

Giustino e Atenagora. Non meraviglia perciò che cristiani di tendenza fortemente sincretistica, quali furono i primi gnostici, abbiano integralmente fatto proprio tale concetto.

⁹² Si veda, p. es., Delcourt-Hoheisel, s. v. *Hermaphrodit*, RLAC 14, 649 sgg.

⁹³ Anche se l'enfasi posta dagli gnostici sul peccato che tocca in modo diretto il mondo divino, con intensità che pare innovativa anche rispetto alla tradizione orfico platonica, potrebbe far pensare a un ripensamento di questa tradizione alla luce del concetto cristiano del Dio che muore per espriare il peccato del mondo: cfr. B. Aland, *Gnosis und Christentum*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, cit., I 319 sgg.; G. Lettieri, *Plotino e gli gnostici*, in corso di stampa in «*Vetera Christianorum*».

⁹⁴ Come esempio tipico di questo genere di cristiani si suole proporre

che va cercata l'origine storica dell'esperienza e della dottrina gnostiche, tra cristiani per certo largamente imperfetti, ma che comunque si ritenevano cristiani e tali venivano considerati anche nell'ambito della comunità, secondo quanto ci conferma la testimonianza di Origene sugli ofiti⁹⁵.

7.2. A questo punto potremmo anche concludere il nostro discorso. Se aggiungiamo ancora qualcosa, è al fine di cercare di precisare ancora meglio come quando e dove sia nato lo gnosticismo, ma siamo i primi a non sopravvalutare lo spessore della nostra ipotesi, perché siamo ben consapevoli di quanto sia infido e ricco di insidie il terreno sul quale dobbiamo muoverci: si tratta infatti della documentazione che riguarda Simon Mago. È superfluo rammentare le discordanti interpretazioni che si danno di questo tanto importante quanto mal conosciuto personaggio: c'è chi lo considera una figura del redentore gnostico, chi un mago pagano, chi uno scismatico cristiano⁹⁶. Noi qui ci limitiamo a rammentare una caratteristica dei vari documenti collegati col suo nome già abbondantemente rilevata dalla critica moderna, cioè l'assenza della distinzione tra Dio sommo e Demiurgo creatore del mondo: viene così a mancare uno dei concetti fondamentali per poter considerare pienamente gnostica questa dottrina, e insieme viene a mancare la componente più vistosamente anti-giudaica dello gnosticismo, in quanto — come sappiamo — il Demiurgo creatore si identifica qui costantemente col Dio del

il caso di Sinesio, che per altro presentò caratteri un po' singolari. Molto più significativo in proposito è per noi quanto afferma l'imperatore Adriano nella lettera cit. a n. 60.

⁹⁵ Come specifichiamo meglio qui appresso, l'Antiochia in cui fu attivo Saturnino si presenta come sede particolarmente idonea di questa incipiente esperienza gnostica.

⁹⁶ La prima interpretazione è stata sostenuta da Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 49, 1952, p. 316 sgg., ed è stata accettata da Rudolph, *Die Gnosis*, cit., p. 315; la seconda è stata proposta da Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974; la terza dalla Pétremont, *op. cit.*, p. 325 sgg.

V.T. In questa stessa direzione rileviamo ancora che nella dottrina simoniana l'elemento divino decaduto nel mondo non ha il nome di Sophia, che ci porta ancora in area giudaica. In altri termini, nella più antica documentazione giunta a noi sulla dottrina di Simone⁹⁷ manca qualsiasi tratto d'ambientazione giudaica, mentre ambedue i nomi con cui viene caratterizzata la componente femminile della divinità, Ennoia nella sua condizione d'eccellenza ed Elena nello stato di degradazione nel mondo⁹⁸, ci portano in ambito greco: la dottrina di Simone, valutata sulla base della documentazione più antica, si spiega completamente in area pagana, senza implicare la presenza di tratti di derivazione giudaica e tanto meno cristiana. D'altra parte, la dottrina così considerata attesta la presenza di uno dei fondamentali concetti gnostici, quello della decadenza di un principio divino nel mondo⁹⁹, di cui abbiamo sopra rilevato il carattere decisamente non giudaico né cristiano.

Nonostante la *facies* tanto poco cristiana di questa dottrina, Giustino implicitamente già considera Simone come un eretico cristiano¹⁰⁰, più o meno nello stesso tempo Celso nomina i Si-

⁹⁷ Cioè, in *Atti*, 8, 9 sgg., e in Giustino, *1 Apologia*, 26, 1-3.

⁹⁸ Il nome di Ennoia ricorre frequentemente nei testi gnostici, mentre è del tutto inusuale il nome di Elena in luogo di Sophia. A dire il vero, in *Esegesi dell'anima* 136, 35 sgg., l'anima peccatrice e decaduta nel mondo materiale esprime il suo pentimento, tra l'altro, anche facendo sue le parole di Elena in *Odissea* IV 260 sgg., ma ci troviamo in un contesto in cui immediatamente prima, come esempio dell'anima decaduta, è proposto anche l'Odisseo trattenuto presso Calipso di *Odissea* I 48 sgg. Non mi sembra perciò possibile istituire un collegamento valido tra l'Elena di questo passo, che è soltanto introdotta a mo' di esempio, e quella di Simone.

⁹⁹ Dal complesso della notizia di Ireneo su Simone (I 23) si ricava che l'elemento divino decaduto nel mondo, cioè Ennoia, sarebbe passato attraverso diversi corpi fino a Elena: vale a dire, tale elemento non sarebbe presente in ogni uomo, o anche solo in alcuni uomini privilegiati, ma soltanto in Elena. A stare alla nostra documentazione, soltanto in Saturnino troviamo attestato per la prima volta il tipico tema gnostico della scintilla divina inserita dalla Potenza divina in Adamo creato dagli arconti (Ireneo, *Haer.* I 24, 1) e perciò trasmessa a tutti o ad alcuni dei suoi discendenti. Ma nella valutazione della documentazione di Ireneo su Simone non si può non tener conto del suo carattere fortemente riassuntivo, che non depone a favore della sua completezza.

¹⁰⁰ Lo si ricava dal contesto, in cui Simone è nominato insieme con Menandro e Marcione.

moniani, e anche gli Eleniani, come appartenenti a una delle numerose sette in cui egli conosceva divisa la comunità cristiana (presso Origene, *Cels.* V 62), e qualche anno dopo Ireneo (I 23, 1-5) presenta una dottrina simoniana abbondantemente cristianizzata: mentre già l'enigmatica notizia degli *Atti* sembra attestare una prima presa di contatto in Samaria tra i missionari cristiani e gli aderenti a Simone¹⁰¹, verso la metà del II secolo sicuramente costoro costituivano una setta all'interno della comunità cristiana. Ciò considerato e tenendo conto dell'univoca testimonianza degli eresiologi che considera Simone il primo eretico e il primo gnostico, ci chiediamo se proprio il culto pagano che Simone era riuscito a istituire intorno alla sua persona, in quanto implicava la credenza nella redenzione di un principio divino femminile decaduto nel mondo, non possa essere considerato come l'apporto d'origine pagana che, integrato in un contesto etnocristiano di tendenza anti giudaica, si sarebbe amalgamato con la concezione negativa del Dio creatore del VT e avrebbe così dato origine allo gnosticismo. La prima testimonianza della contemporanea presenza dei due concetti è per noi la notizia di Ireneo su Saturnino (I 24, 1-2), e con questo personaggio siamo nell'Antiochia d'inizio II secolo, l'ambiente ideale, come già abbiamo sopra rilevato, per il sincretistico accostamento dei due concetti e la nascita del vero e proprio gnosticismo. Quale che appaia la consistenza di questa ipotesi, in chiusura intendo ribadire la mia convinzione che l'iniziativa di tale amalgama si sia avuta da parte cristiana. L'usuale presentazione del rapporto tra cristianesimo e gnosticismo ipotizza uno gnosticismo esterno al cristianesimo che si sarebbe infiltrato in esso; io invece ritengo che questo rapporto vada invertito: sono stati alcuni cristiani che hanno fatto propri elementi di origine pagana, assimilandoli in un contesto che era, o comunque veniva considerato, fondamentalmente cristiano.

¹⁰¹ Ai fini del nostro discorso non è di fondamentale importanza accertare chi effettivamente sia stato Simone, perché ci basta la notizia che, come che sia, egli era connesso con un culto impostato sul concetto che la componente femminile della divinità era decaduta nel mondo materiale. Comunque, delle tre ipotesi presentate a n. 95 a me sembra più plausibile la seconda, proposta da Beyschlag.