

CAPITOLO DECIMO
GNOSTICISMO E STORIA DELLE RELIGIONI

1. *Considerazioni introduttive*

Un dato che colpisce chi consideri la situazione attuale degli studi sullo gnosticismo è il posto sempre più marginale che vi occupano gli storici delle religioni e cioè i rappresentanti di un settore di studi che nella ricerca moderna, relativa in particolare alle “origini”, ha recato un contributo determinante. Oggi, infatti, essa è condotta da specialisti che o sono, per formazione, neotestamentaristi o si sono specializzati in coptologia; e comunque, nel complesso, si può tranquillamente affermare che tra i suoi rappresentanti più qualificati è sempre più raro trovare sia storici del cristianesimo e della chiesa sia storici delle religioni. Si tratta di un’assenza rivelativa del mutamento di prospettive intervenuto in questo complesso campo di studi: un’assenza sulla quale può essere utile riflettere, dal momento che lo studio dello gnosticismo può essere assunto a utile banco di prova per affrontare alcuni dei nodi tipici dell’attuale situazione degli studi di storia delle religioni. Per comprendere le ragioni di quest’assenza e per indicare possibili linee alternative, è necessario mettere a fuoco le ragioni che in questo secondo dopoguerra, in seguito alla scoperta della biblioteca copta di Nag Hammadi – i cui testi gnostici hanno mutato radicalmente la nostra conoscenza del fenomeno¹ – hanno portato a privilegiare prospettive d’indagine profondamente diverse dal passato. Prima, però, è indispensabile accennare alle principali linee di ricerca che

¹ Per i testi gnostici di Nag Hammadi cfr. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, published under the auspices of the Dept. of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the Unesco, 10 voll., Leiden 1972-1977. Questi testi sono in corso di edizione in due collane, che li pubblicano con ampie introduzioni, traduzioni e note: i *Nag Hammadi Studies*, ed. by M. Krause, J.M. Robinson, F. Wisse, Leiden e la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Section: Textes), Québec (cfr. n. 21). Cfr. in generale Parte III, cap. 3. Sulla bibliografia relativa cfr. D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, Leiden 1971, con *Supplementa* annuali su «Novum Testamentum», raccolta recentemente in un volume a parte sempre a cura di Scholer nella collana *Nag Hammadi Studies* (trasformatasi nel frattempo in *Nag Hammadi and Manichaean Studies*): *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. Traduzioni: J.M. Robinson (a cura di), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco - Leiden 1977, 3rd ed. completely revised with an Afterword by R. Smith, San Francisco - Leiden 1988; B. Layton, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, New York - London 1988; Luigi Moraldi, *Testi gnostici*, Torino 1982.

hanno caratterizzato la ricerca moderna sullo gnosticismo. Per questo il capitolo è diviso in tre parti. Dopo averne tratteggiato le fasi salienti, saranno presi in esame alcuni aspetti della fase successiva alla scoperta dei testi di Nag Hammadi, per proporre, in conclusione, alcuni spunti di riflessione sul posto che la comparazione, una comparazione consapevole della complessa storia di questi studi, potrebbe e dovrebbe ritornare ad avere negli studi sullo gnosticismo.

2. Un pendolo interpretativo

La ricerca moderna è caratterizzata da una sorta di pendolo interpretativo². Esso è ben esemplificato dalla controversa questione sulla definizione stessa del fenomeno: se “gnosi”, come ha intitolato ad esempio un suo lavoro di sintesi lo storico delle religioni tedesco Kurt Rudolph³, o “gnosticismo”⁴. Questa oscillazione terminologica, infatti, rimanda tendenzialmente alle due prospettive dominanti: la prima, di storia delle religioni, tesa a cogliere la complessità del fenomeno gnostico, che si estende a fenomeni affini come il mandeismo e il manicheismo e non è, di conseguenza, riconducibile e ridicibile nell’alveo di un’unica religione-madre; la seconda, essenzialmente di storia della chiesa e del cristianesimo, tesa a ricondurre e a ridurre il fenomeno nell’alveo della storia del cristianesimo antico, di cui costituirebbe una variante eretica, anzi, l’eresia per antonomasia⁵: due prospettive, occorre aggiungere, in fondo già presenti nei Padri che hanno lottato contro lo gnosticismo e che hanno teso a leggerlo o come una variante della filosofia pagana in seno al messaggio cristiano o come la prima delle eresie.

Anche se, in realtà, la moderna indagine sullo gnosticismo inizia nella prima metà del Settecento con i lavori dello storico della chiesa gottinghese Lorenzo von Mosheim, che ebbe il merito di mettere definitivamente in crisi lo stereotipo dello gnostico come eretico e di introdurre l’ipotesi di un’origine orientale della gnosi⁶, di fatto, per i nostri scopi, conviene prendere le

² Manca, a tutt’oggi, una storia degli studi. Alcuni spunti interpretativi e una raccolta di materiali in K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975.

³ *Die Gnosis*, Göttingen 1990³. Cfr. dello stesso, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Leiden 1996.

⁴ Su questa annosa questione v. la recente messa a punto di Chr. Marksches, *Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion?*, in A. Franz (a cura di), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, Paderborn 1999, pp. 47-71.

⁵ Cfr. Parte III, cap. 1.

⁶ Ho approfondito questa fase della ricerca in *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Brescia 1993, pp. 185-186.

mosse dall’opera di Ferdinand Christian Baur (1792-1860), il fondatore della “scuola di Tubinga”, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* del 1835⁷. Si tratta, in effetti, di un’opera fondamentale, in cui le fonti gnostiche allora a disposizione e cioè in sostanza le fonti patristiche⁸, sono sottoposte ad una critica serrata e la gnosi cristiana, alla lettura dello hegeliano Baur, si rivela, come è esplicitato nel sottotitolo, la prima filosofia della religione cristiana, di cui Baur, nella seconda parte dell’opera, traccia le fortune fino alla gnosi filosofica di Hegel, contribuendo tra l’altro, in questo modo, a porre le basi di un filone importante di studi: quello delle continuità dello gnosticismo antico fino alle forme moderne e contemporanee. La gnosi è, per Baur, un fenomeno religioso che si propone, in sostanza, di rispondere all’interrogativo tradizionale: *unde malum?* Essa presenta quattro caratteristiche fondamentali: è un fenomeno non cristiano e precristiano, di origine orientale, di natura filosofica, di forma mitica. Essa si costituisce nel momento stesso in cui il cristianesimo si confronta, per un verso, col giudaismo, per un altro, col mondo pagano: in altri termini, anche se in modo aprioristico, Baur non solo riconosce una individualità e specificità della gnosi, ma la vede come un prodotto dell’interazione di mondo religioso pagano, giudaismo e cristianesimo nascente. Il fatto che Baur inchiodi questo passaggio nel letto di Procuste della dialettica hegeliana – per cui il naturismo della religione pagana rappresenta il momento oggettivo dello sviluppo dello Spirito, cui succede il momento soggettivo rappresentato dal monoteismo giudaico, per pervenire infine alla sintesi cristiana, di cui la gnosi rappresenta l’autocoscienza sul piano filosofico – non deve peraltro far dimenticare la sua capacità di cogliere un dato di fondo. Per operare la loro sintesi, gli gnostici – qui Baur ha in mente gli gnostici cristiani, come Basilide e Valentino, vissuti verso la metà del secondo secolo – non sono soltanto cristiani, ma persone passate necessariamente prima attraverso l’esperienza del paganesimo (in particolare nella sua forma *orientale*: un problema, quello dell’Oriente, tipico di quel periodo⁹), poi del giudaismo (ellenistico: si veda Filone; ma Baur accenna anche, in linea con certe ricerche coeve, al problema della qabbalah e cioè delle tradizioni esoteriche giudaiche). Ne consegue la prospettiva «eines religiösen mit christlichen Ideen in Verbindung gesetzten Synkretismus» (p. 16). Non possiamo ora approfondire il modo in cui Baur era pervenuto a questa interpretazione attraverso due fondamentali opere come la *Symbolik und Mythologie oder die Naturre-*

⁷ Cfr. per quanto segue *Figure del sacro*, cit., pp. 173-174, ivi i rimandi bibliografici.

⁸ Per le fonti patristiche cfr. la silloge a cura di W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932; per una traduzione italiana si veda la raccolta a cura di M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Vicenza 1993.

⁹ Cfr. quanto osservo in *Figure del sacro*, cit., pp. 157-158

ligion des Altertums del 1824 e *Das manichäische Religionssystem* del 1831. Per i nostri scopi basterà limitarsi a sottolineare tre elementi. Il primo è dato dal fatto che il giovane Baur, soprattutto attraverso l'influsso di Schleiermacher, era giunto alla consapevolezza della natura di "religione" del cristianesimo, consapevolezza che recava seco la conseguenza di una sua corretta collocazione in un mondo religioso che si rivelava sempre più complesso e meno cristianocentrico. Il secondo discende dalla constatazione che, nello schema triadico di Baur, un posto fondamentale era occupato dal dualismo, la cui origine egli collocava nell'Asia orientale superiore e che, a suo avviso, aveva costituito l'anello di mediazione tra religioni della natura e religioni storiche. Il terzo, oggi ritornato di grande attualità, è il legame profondo che Baur istituisce tra la gnosi dello gnosticismo e la gnosi del manicheismo. In questo modo, l'opera di Baur consegna alla ricerca successiva quelli che saranno i suoi temi fondamentali. Nel contempo, egli fornisce le tre prospettive di lettura che domineranno l'agenda dei lavori fino alla scoperta di Nag Hammadi: un'analisi storico-filologica delle fonti in una prospettiva *kirchengeschichtlich*, che vede nello gnosticismo un fenomeno radicato nelle origini cristiane; una prospettiva *religionsgeschichtlich ante litteram*, fondata sul dualismo considerato come un fenomeno religioso di origine "orientale" estraneo al monoteismo biblico; infine, una prospettiva filosofica, che tende a cogliere la dimensione speculativa del fenomeno. Se si tiene poi conto della centralità assegnata al mito come forma di espressione delle idee gnostiche e dell'importanza che in Baur ha la categoria di sincretismo, si comprenderà meglio perché la sua opera può essere assunta come inizio della moderna indagine.

Nella seconda metà dell'Ottocento, in reazione alla scuola di Tubinga, ma anche in collegamento col prevalere in Germania di un indirizzo di studi filologico rigidamente classicistico, ha inizio una seconda fase della ricerca, che ha in studiosi come R.-A. Lipsius, A. Harnack, A. Hilgenfeld, i suoi rappresentanti più significativi¹⁰. Questa fase coincide in sostanza col ritorno, a partire da una critica serrata delle fonti eresiologiche che conserva ancor oggi buona parte della sua validità, alla tesi tradizionale eresiologica dello gnosticismo come eresia cristiana. Nella prima edizione del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886) Harnack definisce la gnosi *die akute Verweltlichung des Christentums*: una forma di secolarizzazione della tradizione cristiana, operata da pensatori filosofi influenzati dal platonismo. L'applicazione rigorosa del metodo storico-critico porta, in questa prospettiva di storia della chiesa e dei dogmi, da un lato, a valorizzare il contributo di pensatori come Basilide e Valentino, che appaiono ad Harnack i primi teologi cristiani, grazie soprattutto a uno studio serrato dei frammenti originali che gli eresiologi ci

¹⁰ Cfr. i saggi raccolti in *Gnosis und Gnostizismus*, cit., pp. 17 s., 142 s., 174 s.

hanno conservato e che, soli, ci permetterebbero di recuperare il volto autentico e non deformato dello gnosticismo. Da un altro lato, la storia della gnosi, in quanto passaggio dalla gnosi filosofica alla gnosi volgare (testimoniata ad esempio, in questa rilettura, da uno scritto come la *Pistis Sophia*), si configura, in questa prospettiva, come una storia del passaggio dal *logos* al *mythos*, e cioè come un processo di degenerazione che, dalla iniziale riflessione teologica, sfocia nei sistemi mitologici successivi, sempre più incomprensibili e privi di valore: in questa prospettiva, l'Oriente tende a scomparire come possibile orizzonte interpretativo o a porsi come il luogo dell'irrazionalità mitologica, che investe un Occidente caratterizzato dal *logos*.

Un capovolgimento di prospettiva si avrà, all'inizio del Novecento, con l'avvento della *Religionsgeschichtliche Schule*, che inaugura una nuova fase destinata a spingersi in sostanza fino alla seconda guerra¹¹. Anche se non è ora possibile approfondire gli aspetti metodologici e l'ideologia propria di questo indirizzo di studi, quel che importa osservare è che nuovamente la gnosi ritorna ad essere un oggetto tipico di una prospettiva di storia comparata delle religioni. Ma di quale storia delle religioni? E caratterizzata da quale comparazione? Molto si è scritto contro il comparatismo selvaggio dei rappresentanti più significativi di questa scuola, comparatismo teso a catturare le somiglianze più o meno plausibili a scapito di differenze radicali messe troppo affrettatamente tra parentesi: staccata violentemente dal grembo rassicurante della sua matrice cristiana, negli studi di un Bousset¹² o di un Reitzenstein¹³ la gnosi fluttua sulle ali di un comparatismo pericolosamente privo di un ancoraggio storico sicuro. Eppure, accentuando unilateralmente questa critica, si rischia di dimenticare una serie di meriti e di guadagni di questo indirizzo di studi. E questo, a cominciare da un primo contributo importante, consistente in una serie di indagini sullo stesso termine di *gnosis* e sull'auto-designazione di alcuni gruppi come *gnostikoi*¹⁴. Nel suo significato tecnico di "conoscenza che di per sé salva", dunque, nel suo uso "assoluto", *gnosis* si rivela un termine greco, portatore, però, di una concezione non greca: la

¹¹ Su questa fase preziosa rimane ancora la rassegna di studi di H.-Ch. Puech, *Où en est le problème du gnosticisme?*, in «Revue de l'Université de Bruxelles» 19(1933/34), pp. 137-158 e 295-314, tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, Milano 1985, pp. 171-209.

¹² W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907; A. Verheule (a cura di), Id., *Religionsgeschichtliche Studien*, Leiden 1979.

¹³ R. Reitzenstein, *Poimandres*. Leipzig 1904; Id., *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn 1921; Id., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig 1925.

¹⁴ Cfr. ad esempio gli articoli di W. Bousset, *Gnosis*, in PW, vol. VII. Stuttgart 1912, Sp. 1503-1533; *Gnostiker*, ivi, Sp. 1534-1547 (ripubblicati in *Religionsgeschichtliche Studien*, cit.). Cfr. per ultimo B. Layton, *Prolegomena to the Study of Gnosticism*, in L.M. White - L. Yarbrough (a cura di), *The Social World of the First Christians. Essays in Honour of W.A. Meeks*, Minneapolis 1993, pp. 334-350.

gnosi è una forma particolare di conoscenza che di per sé trasforma colui che la possiede. In questo modo, a partire da una concreta analisi filologica, si riapre il *dossier* delle origini orientali del fenomeno, problema che ripropone l'esigenza di uno studio della gnosi da un punto di vista comparato. Il termine di confronto ritorna ad essere l'Oriente, un "Oriente" variamente collocato ed inteso, sullo sfondo di un orientalismo che troverà nello spengleriano *Tramonto dell'Occidente* un suo rappresentativo manifesto ideologico. C'è chi, infatti, come Reitzenstein, almeno inizialmente, lo cercherà in Egitto attraverso la mediazione dei testi ermetici, interpretati come la prova che esiste una *gnosi pagana*; ¹⁵ c'è chi, invece, come Bousset, lo cercherà in Mesopotamia, con un metodo comparativo che oggi ci appare inaccettabile, ma che aveva all'epoca il merito di far vedere come la varietà e la ricchezza dei temi mitici più significativi propri della gnosi non potessero essere spiegate unicamente all'interno di una prospettiva *kirchengeschichtlich* ¹⁶. Anche per influsso di Hermann Gunkel, queste ricerche sono guidate da un modello interpretativo di fondo, teso a spiegare la persistenza nel tempo e nello spazio di temi e motivi folklorici grazie a un canale mitologico che diventa l'anonimo soggetto collettivo di questi processi. In questo modo, viene rovesciato il modello eresilogico precedente: alla base della gnosi, non si trova il genio creativo di singoli pensatori, cui seguirebbe poi un processo di progressiva degenerazione mitologica, ma, al contrario, vi sono forme collettive di tradizioni mitiche, che solo in seguito sarebbero diventate oggetto di riflessione teologica ad opera di pensatori come Valentino e gli altri capiscuola gnostici.

Una fase ulteriore di questo tipo di ricerche fu aperta, a partire dagli anni '20, dalla scoperta e dall'utilizzo delle *fonti mandee*. Grazie soprattutto a una serie di saggi di R. Bultmann ¹⁷, lo gnosticismo delle fonti mandee, che erano ritenute coeve o precristiane, fu visto come l'anello mancante per poter affrontare, sulla base di una documentazione diretta, un nodo fondamentale della ricerca: quello dei rapporti tra Nuovo Testamento e gnosticismo. Nel contempo, esse sembrarono confermare l'esistenza di una gnosi pagana indipendente da ogni influsso cristiano

Questa fase della ricerca troverà la sua espressione più compiuta nel contributo "fenomenologico" di Hans Jonas del 1934, *Gnosis und spätantiker Geist*, il cui I volume era significativamente dedicato alla *mythologische Gnosis* ¹⁸.

¹⁵ Cfr. *Poimandres*, cit.

¹⁶ Cfr. *Hauptprobleme der Gnosis*, cit.

¹⁷ Cfr. in particolare *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 24(1925), pp. 100-146.

¹⁸ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. I. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964; Id., *Gnosis und spätantiker Geist*. Pt. 2/1 *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*,

Alla luce dell'analitica esistenziale di Heidegger e sullo sfondo della lettura di Spengler, da cui riprende il concetto decisivo di pseudomorfo, l'opera di Jonas avrà l'indubbio merito di recuperare l'unitarietà del mondo gnostico, grazie a una comparazione acuta, in grado di mettere in luce le differenze radicali, tra lo gnosticismo, considerato come una vera e propria religione, e il mondo religioso imperiale, le cui tematiche principali vengono, sì, riprese dagli gnostici, ma per essere svuotate di senso dall'interno (pseudomorfo). La chiave di questa unità, l'"essenza" cioè dello gnosticismo, ciò che lo distingue da un lato dal politeismo greco-romano, dall'altro dal monoteismo giudaico-cristiano, è il suo dualismo, meglio, nei termini dell'analitica esistenziale, il suo nichilismo: il fatto cioè che lo gnostico rifiuti il mondo, questo mondo, di cui si sente prigioniero, in cui si sente straniero. Jonas ricostruisce così una unità e specificità dello gnosticismo, che domineranno la ricerca successiva, ma che sono anche diventate il bersaglio polemico, l'edificio da smantellare nella fase più recente della ricerca, cui conviene ora volgere la nostra attenzione.

Prima, però, mi sia concesso ricordare, per dimostrare l'importanza e l'influenza di questa interpretazione e di questa prospettiva, un altro grande studioso: Henry-Charles Puech. Il suo caso è, per il nostro discorso, in certo senso ancora più interessante di quello di Jonas. Puech, a differenza di Jonas, è un grande specialista dei testi gnostici e delle origini cristiane, che ha indagato con rigoroso metodo storico-critico ¹⁹; nel contempo, egli non ignora l'importanza di una prospettiva più ampia, che è quella della storia delle religioni; ma forse l'elemento più significativo è il ricorso al metodo fenomenologico nello studio di questi testi, metodo in parte diverso da quello di Jonas – solo che si pensi all'influsso su di lui esercitato dalle lezioni di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana –, ma che in fondo lo accomuna al filosofo tedesco. Qui basterà ricordare il suo saggio del 1951 – una conferenza di Eranos ad Ascona – sul concetto gnostico del tempo ²⁰, in cui, in modo brillante, conferma la "verità" della tesi di Jonas: la concezione gnostica del tempo è un *tertium genus*, non riducibile né a quella greco-romana né a quella giudaico-cristiana. Si tratta di un saggio che conserva intatta la sua validità proprio per il problema di fondo che tocca: chiunque cerca di ricondurre lo gnosticismo nell'alveo, ad esempio, delle origini cristiane, deve poi dar conto di come sia potuta avvenire una rottura così radicale su una categoria fondamentale come quella della concezione spaziotemporale.

Göttingen 1966. Cfr. anche la sintesi *The gnostic Religion*, Boston 1972, (tr. it. *Lo gnosticismo*, Torino 1991).

¹⁹ Cfr. i saggi raccolti in *Sulle tracce della gnosi*, cit.

²⁰ In *Sulle tracce della gnosi*, cit., pp. 239-291: si veda sopra. Parte III, cap. 6.

3. Dopo Nag Hammadi

Nel secondo cinquantennio del Novecento, la ricerca ha conosciuto sostanzialmente due fasi, dominate dalla storia della pubblicazione del *corpus* dei testi di Nag Hammadi: la prima, che va grosso modo fino all'inizio degli anni '70, è contraddistinta dal fatto che l'accesso a questi testi rimane il monopolio di pochi studiosi privilegiati; la seconda, inaugurata dalla pubblicazione in facsimile dei 13 codici tra il 1972 e il 1977, mettendo a disposizione di tutti gli specialisti questi testi²¹, metterà nel contempo in opera dinamiche e prospettive nuove²². Nella prima fase, che rimane essenzialmente eurocentrica, l'evento forse più rilevante e, in ogni caso, quello più significativo per il nostro discorso è dato dal Congresso di Messina del 1966 sulle "origini dello gnosticismo", organizzato da Ugo Bianchi con mano ferrea, nel tentativo – che la ricerca successiva doveva dimostrare fallimentare – di imporre una distinzione tra gnosticismo, come fenomeno storico specifico del II secolo, e gnosi, come generica conoscenza salvifica²³: una distinzione, sia osservata *en passant*, sul cui sfondo aleggiava lo spirito dell'interpretazione eresiologica. Il congresso, organizzato da un noto storico delle religioni, specialista tra l'altro del dualismo e che alla tematica dello gnosticismo era pervenuto appunto attraverso lo studio comparato dei fenomeni dualisti²⁴, ebbe

²¹ È un'équipe americana, guidata da James M. Robinson (cfr. n. 1), ad avere aperto la strada per un'edizione, con commento e introduzione, dei vari testi gnostici contenuti nella Biblioteca copta di Nag Hammadi. Le altre due iniziative di edizione e traduzione di questi testi sono quella franco-canadese, attualmente diretta da P.-H. Poirier, e quella, originariamente di Berlino est, diretta da Hans Martin Schenke, che sta pubblicando con traduzioni tedesche i testi di Nag Hammadi nella serie *Die Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. L'équipe franco-canadese ha proceduto lungo linee non dissimili da quelle dell'équipe americana, con convegni internazionali importanti, con la pubblicazione dei vari testi e con monografie in genere valide. La seconda meriterebbe un discorso a parte perché, nonostante la scarsità di mezzi a disposizione e le difficoltà in cui si è trovata a dover operare prima dell'89 a Berlino Est, poi in conseguenza della riunificazione della Germania, è riuscita a produrre contributi sempre di ottimo livello sia per quanto riguarda l'aspetto coptologico (P. Nagel, W. Funk) sia per quanto concerne lo studio e l'interpretazione di questi testi.

²² Sulla storia degli studi cfr. J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Codices. A General Introduction to the Nature and Significance of the Coptic Gnostic Library from Nag Hammadi*, 2d, rev. ed., Claremont (Cal.) 1977. Per un bilancio complessivo cfr. gli studi raccolti in *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, ed. by J.D. Turner and A.M. McGuire, Leiden 1997.

²³ U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1967. Sulla "preistoria" di questo Colloquio messinese si veda ora la testimonianza della sua allieva C. Giuffrè Scibona, *Ugo Bianchi a Messina (1960-1971)*, in *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, a cura di G. Casadio, Roma 2002, pp. 45-54.

²⁴ Si veda G. Sfameni Gasparro, *Ugo Bianchi e il mondo cristiano, gnostico e manicheo: scelta di temi e impianto metodologico della ricerca storico-religiosa*, in *Ugo Bianchi a Messina*, cit., pp. 233-257.

l'indubbio merito di riproporre in modo sistematico gli interrogativi principali della ricerca precedente, ribadendo l'importanza dello studio dello gnosticismo in una prospettiva di storia delle religioni. Si trattava, d'altro canto, di una sorta di canto del cigno, dal momento che la fase nuova, inaugurata dalla pubblicazione dei testi di Nag Hammadi, ha progressivamente emarginato questo indirizzo di studi.

Questa fase più recente della ricerca ha visto prima di tutto la fine del tradizionale dominio eurocentrico, dal momento che il suo centro si è spostato nelle grandi università nordamericane²⁵, anche se non poche volte un ruolo centrale hanno svolto o studiosi europei emigrati negli Stati Uniti o studiosi americani formati in Europa. La concentrazione su problemi filologici e letterari legata all'edizione critica del *corpus* e gli studi approfonditi condotti per gettar luce sulla sua formazione e trasmissione, hanno inevitabilmente attirato la maggior parte delle energie degli specialisti. Per i nostri scopi basterà limitarsi a qualche esempio.

Un primo settore importante di studi concerne una migliore contestualizzazione di questa Biblioteca: come e dove si è formata? chi era o chi erano i suoi possessori? Collegato a ciò vi è poi l'interrogativo, di importanza cruciale, concernente la varie fasi della redazione e trasmissione di scritti, che hanno conosciuto una storia complessa, plurisecolare, dalla loro redazione originaria in greco fino al testo a noi pervenuto sigillato a un certo punto nelle giare scoperte nel dicembre del '45. Più precisamente, i testi a noi pervenuti rappresentano la fase finale di un processo durato almeno due secoli.

²⁵ Si veda ad esempio la promozione di gruppi di lavoro sotto l'egida della Society of Biblical Literature, che si sono occupati di tematiche come "maschile e femminile" e "platonismo e gnosticismo" e i titoli degli incontri annuali: immagini del femminile (1985), contesto sociale (1986), rituale (1987), ermeneutica gnostica (1988), platonismo e gnosticismo (1990-1992), usi gnostici della Scrittura (1991), esame critico delle categorie interpretative (1993), Nag Hammadi, gnosticismo e Nuovo Testamento (1994), la Biblioteca di Nag Hammadi 50 anni dopo (1995), il posto di Mani e del manicheismo nella storia dello gnosticismo. Vale la pena di accennare brevemente all'importanza dell'ultima, che ha portato, tra l'altro, al mutamento del nome della collana di Brill, che ora si intitola *Nag Hammadi and Manichaean Studies* e del suo comitato editoriale, in cui sono entrati specialisti degli studi manichei come H.J. Klimkeit (†) e W. Sundermann. In effetti, il rifiorire, in questi ultimi anni, degli studi manichei, grazie anche alle scoperte di Kellis (su cui cfr. I. Gardner, *The Manichaean Community at Kellis. Progress Report*, in «Manichaean Studies Newsletter» 11[1993]; Id., *A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis*, in «Orientalia» 62[1993], pp. 320-359), che ha portato in certo senso a una "riscoperta" di questa religione (cfr. nei *Nag Hammadi and Manichaean Studies* il vol. 43: P. Mirecki - J. BeDuhn [a cura di], *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources*, Leiden 1996), promuovendo edizioni di testi e convegni internazionali, non è stato privo di conseguenze anche sul campo degli studi gnostici, a partire dall'esigenza di approfondire il contesto egiziano del III-IV secolo in cui i testi gnostici di Nag Hammadi sono stati tradotti in copto, per terminare col delicato problema di una possibile influenza dei testi manichei su alcuni testi gnostici della Biblioteca copta di Nag Hammadi.

Poiché, per ragioni paleografiche, la maggior parte di queste traduzioni vengono datate tra seconda metà del IV secolo e seconda metà del V secolo, un primo problema riguarda il più generale contesto storico-religioso dell'Egitto in quel periodo decisivo che va fino al concilio di Calcedonia (451). Noi sappiamo, ad esempio, da raccolte analoghe come i codici manichei di Medinet Madi e di Kellis, che in Egitto in quel periodo era possibile copiare testi in copto molto lontani dal cristianesimo ufficiale della Chiesa di Alessandria. Mentre, però, i codici di Medinet Madi e di Kellis sono manichei, i testi di Nag Hammadi non sono tutti gnostici: si parla infatti di biblioteca copta, non di biblioteca gnostica. Certo, la maggior parte di questi testi sono indubbiamente gnostici, ma è altrettanto vero che vi sono alcuni frammenti di testi platonici, testi ermetici, le *Sentenze di Sesto*, scritti apocrifi non gnostici come gli *Atti di Pietro* del codice VI, testi, infine, come l'*Epistola apocriфа di Giacomo*, che non pochi interpreti oggi tendono a vedere come non gnostico, ma giudeocristiano. Anche se ignoriamo tutto sulle fasi di assemblaggio di questa "biblioteca"²⁶, quel che è evidente è che il possessore finale non doveva essere obbligatoriamente uno gnostico.

²⁶ Normalmente si parla di "biblioteca": ma il termine è veramente fondato? Esso presupporrebbe che veramente qualcuno, forse su commissione, abbia a un certo punto raccolto intenzionalmente questi testi, formando i vari codici secondo un qualche criterio. Ma è stato veramente così? Noi non sappiamo esattamente quando questi testi sono stati messi insieme: potrebbe essere stato il caso a far riunire sottogruppi, per esempio per codice, legati ad un'ottica particolare, senza per questo che alla formazione della raccolta finale presiedesse una logica specifica: in questo secondo caso, parlare di "biblioteca" sarebbe improprio e, di conseguenza, cadrebbe o risulterebbe viepiù indebolita l'ipotesi di un legame di questo corpus con ambienti monastici evidentemente alquanto eterodossi. Secondo alcuni studiosi, lo sfondo più probabile sarebbe costituito da un certo cristianesimo marginale, attestato nell'Egitto, cristiano ma non completamente cristianizzato e asservito ai modelli della chiesa di Alessandria. A conforto, oltre i testi manichei, si potrebbero portare testi ermetici, figure come l'alchimista Zosimo di Panopoli, certi papiri greci magici. In un importante e recente contributo, Alberto Camplani ha fatto il punto della situazione rispetto a questi complessi problemi in modo equilibrato. A partire da tutte queste analisi condotte a livello linguistico, paleografico, codicologico, bibliologico, emerge un quadro più preciso: «L'ortografia dei codici dice qualcosa su una circolazione in copto piuttosto rapida, priva di controlli, basata su rapporti privati, non ascrivibile a una grande comunità religiosa gerarchicamente strutturata, come poteva essere quella della chiesa cattolica e, in minor misura, quella della chiesa manichea [...] la storia di questi piccoli gruppi di codici ci mostra le relazioni tra persone che si sentivano spiritualmente affini, persone che facevano copiare i codici, se li scambiavano, li raccoglievano, li ritagliavano e li ricomponavano» (*Sulla trasmissione di testi gnostici in copto*, in Id. [a cura di], *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997, pp. 121-175, qui p. 142). Questa vicenda si chiude con il seppellimento di un fondo più grande. Difficile, a questo punto, che sia stato fatto da gruppi pacomiani, anche se non è da escludere che potessero appartenere a correnti meno note del monachesimo egiziano: ecco una direzione promettente, anche se difficile, di ricerca. Il problema, in conclusione, rimane aperto: quello che è importante sottolineare è che, in questo modo, i coptologi sono stati costretti ad approfondire una serie di aspetti concernenti l'Egitto tra IV e V secolo: di conseguenza, come effetto non secondario, la "biblioteca" di Nag Hammadi viene sempre più studiata, a prescindere dai suoi aspetti gnosti-

Collegato a ciò è un altro problema tecnico, che aiuta a comprendere il posto rilevante che nella ricerca hanno assunto i coptologi: in quale dialetto sono stati inizialmente tradotti? tutti in sahidico, come si riteneva un tempo? o piuttosto, come pensa W. Funk, dapprima in dialetti regionali? Questo aspetto linguistico della questione, a sua volta, ci introduce al più generale problema della trasmissione di questi testi. Secondo un'ipotesi recente di St. Emmel, e procedendo a ritroso dalla fase più recente di raccolta e confezione (secondo alcuni monastica, secondo altri attribuibile a un non meglio precisato gruppo gnostico), noi avremmo prima la fase di traduzione, preceduta a sua volta dalla fase di composizione. A monte di tutto, la fase di "precomposizione". Inutile dire che, man mano che si procede all'indietro, si abbandona il terreno degli indizi documentabili per entrare nel cono d'ombra, sempre più oscuro, delle semplici, quando non gratuite, ipotesi. Si comprende meglio, su questo sfondo, lo spazio crescente che hanno assunto i lavori concernenti lo studio delle varie redazioni, ad esempio dell'*Apocrifo di Giovanni* e in genere di quei testi, come la *Sophia di Gesù Cristo* ed *Eugnosto*, che hanno rapporti di reciproca dipendenza.

Anche se l'elenco dei problemi filologico-letterari sollevati dallo studio dei testi gnostici di Nag Hammadi è ben più lungo²⁷, quanto sinora osservato

ci, come un contributo interessante per una migliore conoscenza dell'Egitto cristiano prima del concilio di Nicea.

²⁷ Basti pensare al problema della datazione di questi testi. Stando, infatti, allo schema proposto da Emmel e accettato da altri, dopo i problemi collegati alla traduzione in copto, trasmissione in vari ambienti, fissazione nella fase a noi nota, raccolta in sottoinsiemi che alla fine vanno a costituire una sorta di biblioteca, a monte c'è un problema decisivo per la loro interpretazione: quando sono stati scritti gli originali greci? In effetti, tutta una prima fase della ricerca è stata fortemente condizionata dall'ipotesi che alcuni testi decisivi, come l'*Apocrifo di Giovanni* o la *Protettoia*, fossero stati redatti nel II secolo, fossero cioè coevi degli gnostici cristiani a noi noti dagli eresiologi, il che portava a presupporre che i materiali su cui erano stati composti fossero più antichi e in sostanza coevi ai testi protocristiani. In realtà, sia i problemi sopra accennati relativi alla loro trasmissione sia uno studio più approfondito delle tradizioni in loro presenti hanno portato a maggior prudenza nelle datazioni. Così, nel caso di certi testi valentiniani, vi è chi ha sostenuto, come nel caso del *Trattato Tripartito*, che, lungi dall'essere attribuibile ad Eraclione, esso in realtà costituirebbe una risposta alle critiche della Grande Chiesa, cui si avvicina su molte posizioni. In questo caso, la datazione sale (addirittura, fino all'inizio del IV secolo), con conseguenze significative per la storia del valentinianesimo, nel senso che, per un verso, alcuni di questi testi non costituiscono, come si era pensato in un primo tempo, una testimonianza per una migliore conoscenza del valentinianesimo del II secolo, per un altro, però, aiuterebbero a conoscere meglio la storia successiva di questo movimento. La questione rimane aperta. Un secondo problema molto delicato di tipo filologico è quello delle riscritture, tipico di questi testi, che, come si è ricordato, hanno conosciuto una storia redazionale secolare complessa. Queste riscritture costituiscono un elemento di vitalità: come succede anche per altri testi, la circolazione presso comunità diverse può aver comportato riscritture e correzioni ideologicamente significative. Questo problema si rivela decisivo a proposito della questione centrale della presenza di elementi cristiani in testi che originariamente non lo sarebbero. Su questo punto la critica più recente ha corretto le prime analisi,

dovrebbe essere sufficiente per comprendere le profonde ragioni del crescente specialismo che ha dominato questo settore di studi negli ultimi venticinque anni. In un recente contributo Alberto Camplani ha ben sintetizzato il *trend* di fondo di questo indirizzo di ricerca:

«La presenza di scritti compositi, interpolati e riscritti deve indurre un atteggiamento di cautela nel ricavare da questi testi indicazioni circa la dottrina gnostica originaria. È possibile che vi siano in essi elementi antichi, ma bisogna tener conto della molteplicità delle mediazioni per cui essi sono passati, assumendo di volta in volta significati diversi. Il futuro della ricerca sembra legato soprattutto allo studio dei singoli trattati e delle loro stratificazioni. Inoltre l'individuazione di successive riscritture dice qualcosa della storia di questi gruppi marginali, delle loro tendenze, della riformulazione o eliminazione da parte loro di alcune fondamentali concezioni gnostiche del II secolo»²⁸.

Si tratta di cautele doverose, ma anche, se perseguite in modo unilaterale, pericolose. Certo, il primo problema che lo storico che utilizza questi testi deve porsi è quello di contestualizzarli in modo rigoroso, cercando di cogliere nella sua complessità il punto di vista del redattore finale/autore con cui prima di tutto noi dobbiamo fare i conti. Ma sarebbe sbagliato, almeno a mio modo di vedere, accettare il punto di vista, tipico di certa antropologia testuale che si sta facendo strada ad esempio nella ricerca neotestamentaria – figlia, anch'essa, di una più generale deriva postmoderna (si veda la fortuna impressionante del Derrida decostruzionista nelle università americane e, nel contempo, il prevalere di punti di vista ermeneutici in campo antropologico come quello dell'ultimo Geertz) – di isolare ogni singolo testo come un'unità o mondo a se stante: l'adeguata contestualizzazione del testo deve essere il punto di partenza, non l'ultima spiaggia, di una autentica ricostruzione storica. Questo significa che occorre ritornare a pensare – o non perdere mai di vista – agli elementi non solo che differenziano, ma anche che accomunano questi testi. Il rischio, che a me pare grave, è altrimenti quello di vedere tanti alberi, ma non la foresta (a meno di non volere negare, come fanno alcuni interpreti che ora esamineremo, che esista una foresta gnostica): di qui la necessità di ritornare a una prospettiva comparata di storia delle religioni.

Come esempio di questo *trend* interpretativo, dei suoi vantaggi, ma anche dei suoi limiti, valga per tutti il lavoro di Michael Allen Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*²⁹.

scoprendo elementi cristiani in testi, come *Eugnosto*, che a prima vista non sembravano averne, e, di conseguenza, invitando a ripensare il problema del contributo di questi temi al problema delle origini non cristiane.

²⁸ *Art. cit.*, pp. 172-173.

²⁹ *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton 1996.

Sull'onda dell'*Orientalismo* di Said, l'obiettivo polemico di Williams è la tesi fenomenologica di Jonas, assunta ad emblema della prospettiva di storia delle religioni iniziata da Baur. Per Williams, infatti, "gnosticismo" è una tipica categoria moderna, che ha pretestuosamente cercato di trovare dei tratti comuni, una "essenza", a un fenomeno che si configurerebbe, in realtà, come molto variegato, un fenomeno di innovazione religiosa che non può essere ricondotto sotto etichette di comodo come "esegesi di protesta", "atteggiamento di rivolta" e così via. Per perseguire il suo scopo, Williams decostruisce con accanimento i capisaldi della costruzione di Jonas riproposti dallo studioso tedesco-americano nel 1958 in *The Gnostic Religion*, proponendo alla fine di abbandonare al suo destino la categoria di gnosticismo, che andrebbe sostituita con quella di "tradizioni bibliche demiurgiche".

In questo modo, Williams finisce per buttar via, insieme all'acqua sporca, anche il bambino. Mi spiego. Un punto sul quale mi sento di concordare con lui è la critica serrata che egli porta alla tradizione di studi che si è inutilmente affaticata sulla questione delle "origini"³⁰: una problematica storicopositivista, per un verso, aristotelico-essenzialista, per un altro, che impedisce sia di dar conto della specificità e dell'autonomia di un fenomeno religioso sia del fatto che nulla emerge dal nulla, ma che ciò con cui ha a che fare concretamente lo storico delle religioni è il problema della "emergenza", della "trasformazione" e così via e non di una "origine" *ex nihilo*. Ciò, invece, su cui dissento radicalmente è la prospettiva decostruzionista del libro.

4. Gnosticismo e comparazione

Con ciò vengo alla terza e conclusiva parte del mio intervento. Se stiamo all'immagine del pendolo interpretativo, oggi si assiste al ritorno di un'indagine dominata da una prospettiva *kirchengeschichtlich*, caratterizzata dallo studio filologico delle fonti copte e dall'esigenza di una loro adeguata contestualizzazione. Non voglio, naturalmente, mettere in discussione questa fondamentale fase del lavoro; quel che mi preme sottolineare, piuttosto, è che, senza un adeguato metodo di lettura, questo studio finisce inevitabilmente per perdere di vista la complessità del fenomeno e la sua unità di fondo. Ora, soltanto una prospettiva comparata tipica della storia delle religioni è in grado restituirci questa complessità e questa unità. Ma quale tipo di comparazione? e in quale prospettiva?

Riprendendo un'utile distinzione proposta da Philippe Borgeaud qualche anno fa tra comparazione euristica e comparazione ermeneutica e cioè

³⁰ Cfr. quanto osservo in Parte III, cap. I.

tra una comparazione tesa a sottolineare le differenze e una comparazione tesa a cogliere le somiglianze³¹, la mia impressione è che, almeno nello studio dello gnosticismo, occorrerebbe sforzarsi di praticarle entrambe, trovando un giusto *mixing* tra le due prospettive. Per un verso, infatti, la natura mimetica della conoscenza gnostica, che la porta a manifestarsi in tradizioni religiose diverse come forma compiuta ed esoterica dei differenti messaggi salvifici – secondo un modello che ha trovato consapevole e sistematica espressione storica nel manicheismo – rende lo gnosticismo un fenomeno religioso complesso, in cui si intrecciano le tradizioni religiose più diverse del mondo religioso imperiale: di qui l'inevitabilità, nel suo studio, di una comparazione contestuale, tesa, attraverso il gioco delle differenze, a restituire una possibile specificità dell'oggetto. Per un altro verso, questa possibile specificità potrebbe essere messa meglio a fuoco ricorrendo a una prudente comparazione di tipo ermeneutico, volta a ricercare affinità e continuità con altre forme di gnosi. E questo, a cominciare dalle gnosi tipiche dei tre monoteismi. La gnosi, infatti, si rivela, in questa prospettiva, un tipico paradosso del monoteismo, una sorta di sua ombra o controcanto, tesa a svelarne una dimensione profonda che coincide, in fondo, con la messa in discussione dell'esistenza stessa di questo tipo di fede. In questa prospettiva comparata, una parte decisiva è recitata, a mio modo di vedere, da quella dimensione mitica che già Baur aveva colto come una dimensione costitutiva della gnosi cristiana.

Anche se quella gnostica è una mitologia *sui generis*, occorre riflettere un momento sulle conseguenze provenienti dal fatto che, nei sistemi gnostici tradizionali, la speculazione su Dio, sulla sua unità e la sua unicità, sul suo rapporto col cosmo e coll'uomo, si configura non nelle forme del *logos* della teologia, ma del *mythos* della mitologia. Ciò riconduce evidentemente a una dicotomia di fondo: quella, ben nota, tra pensiero mitico e pensiero razionale. Ora, la caratteristica essenziale della riflessione gnostica su Dio è data, appunto, dal fatto che essa si esprime nelle forme di un "pensiero selvaggio", che ignora la razionalità del discorso teologico. Le conseguenze sono evidenti. Poiché il mito è essenzialmente un racconto, le peculiari teologie mitologiche gnostiche sono, tendenzialmente, teologie processuali, nel senso che esse tendono a raccontare il "processo" del divenire eterno di Dio, drammatizzandolo e simboleggiandolo in modo antropomorfo, a partire dalla centralità del Dio androgino. Poiché, inoltre, il mito è essenzialmente un racconto delle origini, le mitologie gnostiche sono, in forme e gradi diversi, racconti delle origini stesse della divinità che, in questo modo, contengono embrional-

³¹ Ph. Borgeaud, *Le comparatisme en histoire des religions*, in «Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)», 24(1986), pp. 59-75: cfr. anche F. Boespflug - F. Dunand (a cura di), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris 1997.

mente il germe della storia successiva, prospettandone la fine. Naturalmente, col variare dei contesti storico-religiosi, questa partitura di fondo potrà essere orchestrata in modi a prima vista anche molto differenti: basti pensare al senso profondamente diverso di certe mitologie dualiste dello gnosticismo cristiano se confrontate con le speculazioni a sfondo mitologico di un Abulafia o di un Luria. Da un punto di vista comparativo, d'altro canto, il canovaccio non cambia: al pari di quella dei cabbalisti, la gnosi dello gnosticismo si articola secondo lo stesso copione e cioè come racconto del dispiegarsi della molteplicità interna al mondo della pienezza divina. In questo modo, l'avvento di una speculazione di tipo gnostico coincide e si traduce, di fatto, nell'avvento di una narrazione di tipo mitologico-simbolico delle "origini" stesse della divinità.

Conclusioni

Lo studio dello gnosticismo esemplifica bene un aspetto importante del groviglio di problemi metodologici che gravitano intorno alla storia delle religioni. Il fatto che, più di altri fenomeni religiosi, esso sia un fenomeno plurireligioso che esige un'analisi comparativa non basta, di per sé, a costituirlo come un oggetto specifico di storia delle religioni; in altri termini, anche in questo caso, non è la natura dell'oggetto a determinare la specificità della disciplina. Come, infatti, dovrebbe ormai risultare evidente anche da un'analisi per forza di cose sommaria come la mia, lo studio dello gnosticismo non si può dire che abbia contribuito in modo determinante a rinsaldare lo statuto e l'identità della storia delle religioni. Siamo, così, ricondotti, ancora una volta, al problema del metodo. Nel caso in discussione, la specificità di un approccio di storia delle religioni è stato legato non tanto ai metodi usati – che sono poi quelli della tradizione storico-critica – ma alle sollecitazioni culturali, profondamente intrecciate con l'esigenza – in fondo teologica, anche se di una teologia, come quella liberale, tesa a fare i conti col pensiero moderno – di inserire la religione cristiana nel contesto sempre più relativisticamente ampio della storia religiosa dell'umanità. La comparazione, per un verso, di un Baur e dei suoi seguaci, per un altro, della *Religionsgeschichtliche Schule* era animata da una visione generale della storia e della cultura umana, che favoriva comparazioni a tutto campo di fenomeni come lo gnosticismo allo scopo di cercarne il senso e di fissarne il posto nello sviluppo della storia religiosa universale. La messa in crisi di queste prospettive ha inevitabilmente coinciso con la messa in crisi di quel tipo di comparazione. Anche se il trend più recente di studi ha messo giustamente in luce tutta una serie di limiti di una comparazione sovente aprioristica, talora legata a presupposti ideologici

che ne impedivano un'applicazione veramente efficace, gli esiti, d'altro canto, che la "fine della storia" ha prodotto anche nel campo degli studi gnostici invitano a ripensare seriamente la questione, pena la perdita stessa dell'oggetto di studio. Nel caso dell'antica gnosi, è mia convinzione che occorre ritornare a pensare la globalità del fenomeno sia sul piano storico sia sul piano fenomenologico, facendo ricorso a una comparazione intraculturale in grado di ricontestualizzare in modo storicamente pertinente lo gnosticismo dei primi secoli, ma anche a una comparazione interculturale, che metta meglio in luce dinamiche comuni e fattori differenzianti fra tipi diversi di gnosi. In entrambi i casi, comunque, la specificità di un approccio di storia delle religioni, distinto da un approccio di storia o di antropologia comparata, non può che fondarsi su di una teoria critica della religione e dei fatti religiosi capace di preservarne la specificità.

INDICE DEI NOMI ANTICHI

- Abacuc 264, 269 n.
 Abelardo 183
 Abele 352
 Abramio 258
 Abramo 19 n., 24, 25, 120, 210, 234, 235, 368 n., 370
 Abulafia 445
 Acacio 264, 288
 Achab 219
 Adamas 425
 Adamo 18, 29, 42, 43, 184, 203, 210, 234, 235, 236, 279 e n., 280 n., 333, 354, 370
 Adriano, imperatore 204
 Aerio 135
 Afrodizio 263 n.
 Agostino d'Ipbona 11, 20 e n., 34 n., 36 n., 37 e n., 38 e n., 39, 40 n., 57 n., 58, 65 n., 111-26 e n., 142, 143 n., 144 n., 146, 147 e n., 159 e n., 160, 172, 274 n., 286 n., 429
 Agrippa Castore 333 n.
 Alessandro, acemita 57
 Ambrogio 27 e n., 40, 43, 65 n., 139, 141 n., 142 n., 146 e n., 147
 Ammiano 273 n.
 Amnia di Filadelfia 204
 Anastasio I, imperatore 288
 Anastasio, patriarca 263
 Anna 261
 Antonio 68, 69, 70, 71, 72, 93 e n., 94 e n., 98 e n., 110 e n., 140 e n., 259, 262, 271, 273 e n., 284 e n., 286
 Apelle 204 n.
 Apollonio di Tiana 211 n.
 Apollonio, monaco 271
 Apuleio 44, 309 n.
 Ariadne 288
 Arianna 288
- Arimanio 369 n.
 Ario 266
 Aristotele 48 n., 104, 423 n.
 Arsacio 274 n.
 Arsenio 57 n., 106 n., 262
 Asclepio 300 n.
 Assionico di Antiochia 341
 Asterio 103 n., 272
 Atanasio 68, 69, 70, 71, 140, 283 e n., 284
 Atenagora 31 n.
 Azazel 415
- Baal 110
 Balaam 224 e n.
 Baldr 28
 Barcabba 204 n.
 Barsanufio 95 n.
 Baruch 210, 234
 Basilide 207 n., 294, 333 n., 334, 336, 340, 367 n., 427, 429, 433, 434
 Basilio di Cesarea 47 e n., 48 e n., 49 e n., 50, 51, 52 e n., 53 e n., 54 e n., 58, 61, 62 e n., 63 e n., 97 n., 140 n., 144 e n., 257, 281, 282
 Basilisco 288
 Bechira 246
 Bernardo di Clairvaux 174 n., 393 n.
 Boccaccio G. 183
- Caita 209, 224 e n.
 Caino 352
 Calemero, procuratore 269 n.
 Callinico 98 e n.
 Carione 104 n.
 Carlo Magno 37 n.
 Carpocrate 406
 Cassiano 24 n., 58, 61, 63, 64 e n., 66 e n., 75 e n., 76 n., 77, 78, 79 e n., 80 e n., 81