

Mi scuso di dover aprire questa esposizione con alcune premesse, che rischiano di sembrare troppo lunghe. Sono tuttavia indispensabili. Il problema implicito nel tema « La Gnosi e il tempo », infatti, è più difficile da porre che da risolvere. O, più esattamente, soltanto dopo che ne siano stati definiti i termini e determinato l'oggetto, sarà possibile e relativamente facile trattarlo e proporne una soluzione.

Uno dei principali ostacoli contro i quali ci scontriamo fin dall'inizio è costituito dal fatto che – a eccezione di un numero ristretto di testi, che menzionerò tra breve – non possediamo alcun documento in cui sia direttamente, esplicitamente esposta da un qualunque gnostico la sua concezione del tempo. Il tempo non è per lo gnosticismo un problema particolare, specifico o relativamente autonomo, che abbia un'esistenza e posizioni proprie, che sia suscettibile o addirittura esiga di essere esaminato e risolto in maniera indipendente. Non che la questione non sia ai suoi occhi essenziale, che non risponda a una sua preoccupazione profonda. Tutt'altro. Però l'atteggiamento dello gnostico di fronte al tempo si confonde in realtà con il suo generale atteggiamento nei confronti della situazione riservata quaggiù all'uomo e pertanto nei confronti del mondo intero, della storia di questo mondo, del divenire, del dramma che vi si svolge. Si potrà perciò discernere e capire la maniera in cui lo gnosticismo concepisce il tempo e si comporta nei suoi riguardi solo in funzione della sua visione complessiva del mondo, della sua *Weltanschauung*. E poiché qui tutto è inseparabile, su tutta la Gnosi – intesa nella sua essenza, nella sua struttura e nei suoi meccanismi – dovrà vertere in fin dei conti la nostra indagine. Così, e così soltanto, saremo in grado di renderci conto che malgrado le apparenze, malgrado la pressoché totale assenza di testimonianze esplicite, il problema del tempo si situa nel cuore stesso della Gnosi. Ma per l'appunto chi dice « cuore » evoca l'essenziale dell'intero organismo e lo stesso intero organismo, e proprio fino al cuore della sensibilità e del sistema gnostico dovremo penetrare per scoprirvi insieme i dati del nostro tema e la loro spiegazione.

Sotto un altro aspetto – ed è questa un'altra delle sue difficoltà – il problema che ci si presenta si pone dapprima solo negativamente, per contrasto, o almeno in funzione di qualcos'altro. La visione gnostica dell'universo può essere collocata e capita bene soltanto in relazione ad altre *Weltanschauungen* contemporanee, dalle quali essa trasse alcuni suoi elementi, ma contro

le quali, soprattutto, reagì, spesso con violenza. Per anticipare qualcosa di ciò che in seguito stabiliremo con maggiori dettagli, il comportamento della Gnosi nei confronti del tempo, e più in generale del mondo, si caratterizza subito per un moto di rivolta contro il tempo e contro il mondo quali li concepivano – in modo peraltro divergente – l'ellenismo e il cristianesimo, ossia le filosofie o le religioni degli ambienti in cui si diffuse lo gnosticismo e cui esso si adattò durante i primi secoli della nostra era. Su questo, come su molti altri punti, l'atteggiamento gnostico è principalmente di negazione. Sicché possiamo definirlo solo rispetto a ciò che nega. Dovremo perciò determinare preliminarmente quali fossero queste concezioni, ellenica e cristiana, del tempo cui esso si contrappone. Vorrà dire in pari tempo coglierne l'originalità, la specificità, e ritrovare in tal modo – attraverso e oltre tale aspetto negativo, se non negatore – ciò che ne costituisce la sostanza positiva e gli conferisce il suo carattere peculiare.

Vi è infine un'ultima difficoltà, che deriva dallo stesso termine « Gnosi ». La parola rischia di suscitare solo idee vaghe o confuse e del resto può essere effettivamente intesa in varie accezioni. Dovremo fissare il senso in cui la intendiamo qui, delimitare il campo delle realtà storiche che essa comprende e al quale attingeremo i fatti e le prove destinati ad alimentare e a sostenere le nostre argomentazioni.

Mi indistrerò in primo luogo di delineare l'immagine che si facevano del tempo l'ellenismo e il cristianesimo antico; poi di precisare, onde chiarire e giustificare il significato che mi sembra dover essere attribuito a questo termine, che cosa sia lo gnosticismo per chi lo studia secondo i metodi attualmente in uso nella Storia delle religioni e nella fenomenologia religiosa. Per quanto lenti possano sembrare, simili preparativi ci condurranno un poco alla volta nel vivo del nostro argomento. Ci consentiranno di affrontare per la via migliore e di trattare nel modo più chiaro un problema che appare, non appena si tenti di delinearne i contorni, ora sfuggente ora arduo.

Il primo punto potrebbe essere riassunto nel modo seguente.¹ L'ellenismo concepisce anzitutto il tempo come ciclico o circo-

1. Le pagine seguenti riproducono, per quanto riguarda l'ellenismo e il cristianesimo, il testo di una comunicazione presentata il 5 settembre 1950 al VII Congresso internazionale di Storia delle religioni e pubblicata nei *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, pp. 33-52 (= sopra, pp. 33-54). Alcune argomentazioni sono state abbreviate, riassunte o omesse; le parti conservate hanno subito solo qualche lieve ritocco e sono state sporadicamente arricchite di piccole aggiunte o fornite di note.

lare, perpetuamente ritornante su se stesso, eternamente chiuso su di sé, per effetto dei movimenti astronomici che ne dirigono e ne regolano necessariamente il corso. Per il cristianesimo invece il tempo, legato alla Creazione e all'azione continua di Dio, si svolge unilateralmente, in un unico senso, a partire da un unico punto di partenza e in direzione di una meta pure unica: esso è orientato, e in esso si compie un progresso, dal passato verso il futuro; è uno, organico e progressivo; di conseguenza ha una realtà piena. Ma ecco sopraggiungere lo gnosticismo. Per bisogno di salvezza immediata, esso spezzerà la schiavitù e la ripetizione del tempo ciclico dell'ellenismo, così come la continuità organica del tempo unilineare del cristianesimo; farà andare in frantumi (la parola non è esagerata) sia l'uno che l'altro. In termini ancor più brevi e immaginosi, la partita si gioca fra tre opposte concezioni, in cui il tempo può essere rispettivamente raffigurato nella prima da un circolo, nella seconda da una linea retta, nella terza infine da una linea spezzata.

Per l'ellenismo, infatti, lo svolgersi del tempo è ciclico e non rettilineo. Dominato da un ideale di intelligibilità che assimila l'essere autentico e pieno a ciò che è in sé e rimane identico a sé, all'eterno e all'immutabile, il Greco considera il movimento e il divenire come gradi inferiori della realtà, in cui l'identità è percepita – al massimo – sotto forma di permanenza e di perpetuità, quindi di ricorrenza. Il moto circolare che assicura il permanere delle medesime cose ripetendole, provocandone continuamente il ritorno, è l'espressione più immediata, più perfetta (e quindi più prossima al divino) di quella che, al vertice della gerarchia, è assoluta immobilità.² Secondo la celebre definizione platonica,³ il tempo, determinato e misurato dalla rivoluzione delle sfere celesti, è l'immagine mobile della immobile eternità, che esso imita svolgendosi circolarmente. Di conseguenza, l'intero divenire cosmico, così come la durata di questo nostro mondo di generazione e di corruzione, si svilupperanno circolarmente o secondo una successione indefinita di cicli nel corso dei quali la stessa realtà si fa, si disfa, si rifà, conformemente a una legge e ad alternanze immutabili. Non soltanto vi si conserva la stessa somma di essere senza che nulla si crei e nulla si distrugga (*eadem sunt omnia semper nec magis id nunc est neque erit mox quam*

2. Sul primato della *kyklophoria* e sull'inferiorità del movimento di traslazione in linea retta, cfr., per es., Aristotele, *Fisica*, VIII, 9, 265a-266a, o Olimpiodoro, *Commento al Fedone*, pp. 192, 4-6, 195, 27-196, 9, 197, 4-5, 236, 9-11 ed. Norvin. I due passi, scelti fra numerosi altri, sono particolarmente istruttivi.

3. Platone, *Timeo*, 37c-38a.

fuit ante),⁴ ma taluni pensatori della tarda Antichità – pitagorici, stoici, platonici – giungono anche ad ammettere che all'interno di ciascuno di questi cicli di durata, di questi *aiōnes*, di questi *aeua*, si ripetono le medesime situazioni che si sono già verificate nei cicli anteriori e si ripeteranno nei cicli successivi – all'infinito. Nessun evento è unico, nessuno si svolge una sola volta (per esempio, la condanna e la morte di Socrate), ma si è svolto, si svolge e si svolgerà perpetuamente; gli stessi individui sono comparsi, compaiono e ricompariranno a ogni ritorno del circolo su se stesso.⁵ La durata cosmica è ripetizione e *anakyklōsis*, eterno ritorno.

Di qui importanti conseguenze. In un cerchio, nessun punto è principio, mezzo o fine in senso assoluto, oppure lo sono tutti indifferentemente. Il punto di partenza al quale ogni volta, con un

4. Lucrezio, *De rerum natura*, III, 945 e V, 1135. Cfr., nello stesso senso, Manilio, *Astron.*, I, 518-521:

Ma il cielo (*mundus*) rimane intatto (*incolumis*) e conserva tutto ciò che comprende,

Che né un lungo giorno aumenta, né l'invecchiamento diminuisce, Né il suo moto fa cedere un istante, né la sua corsa stanca;

Sarà sempre lo stesso, perché è sempre stato lo stesso.

(*Idem semper erit, quoniam semper fuit idem*).

O Censorino, *De die natali*, IV, p. 7, 11-15 ed. Hultsch, il quale, dopo aver dichiarato che tutti i pitagorici, numerosi platonici e membri dell'Accademia Antica, molti peripatetici sono concordi nell'affermare l'eternità del genere umano, scrive: « Per questo ancora dicono che, di tutte le cose le quali in questo mondo eterno sono sempre state e sempre saranno, non vi è alcun principio, ma che esiste una specie di circolo degli esseri generati e nati, nel quale si dovrebbe vedere al tempo stesso l'inizio e la fine di ciascuna razza [*gentis*; variante e lettura comune: *geniti*, di ogni essere generato] » (*Itaque et omnium, quae in sempiterno isto mundo semper fuerunt futuraeque sunt, aiunt principium fuisse nullum, sed orbem esse quendam generantium nascentiumque, in quo unius cuiusque gentis [var. et vulgo: geniti] initium simul et finis esse videatur*). Così, ancora, Marco Aurelio, *A se stesso*, VI, 37, VII, 1, VIII, 1, IX, 35 e 37, X, 27, XI, 1, XII, 26, nel quale la tesi è connessa alla teoria del perpetuo moto circolare di tutte le cose (per es., II, 14, VII, 19, IX, 28).

5. Cfr., per es., Taziano, *Orat. ad graec.*, 3; Origene, *C. Cels.*, IV, 68; V, 20-21, e inoltre i riferimenti indicati da P. Koetschau nella sua edizione del *Contro Celso* (t. I, p. 338, 3 e t. II, p. 21, 23); Simplicio, in *Arist. Physic.*, V, 4 (p. 886 ed. Diels). O anche queste riflessioni di Sinesio (*Racconto Egiziano*, o *Sulla Provvidenza*, in *P.G.*, LXVI, 1277 A/C), il quale si interroga sull'analogia fra la storia del suo tempo e il mito di Osiride e di Tifone: « Perché una somiglianza così inquietante? La sola causa di ciò sta nell'unità di un mondo assolutamente perfetto, in cui una stretta dipendenza unisce necessariamente la parte che abitiamo e i corpi celesti che ci circondano. Allorché questi concludono il loro ciclo e riprendono il loro corso — secondo la dottrina comune agli Egizi e agli Elleni —, il ritorno del loro influsso riporta quaggiù le congiunture di un tempo » (trad. fr. Lacombrade, in *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, 1951, p. 116).

movimento che è sia regressione sia progressione, l'« apocatastasi » o il compimento del « Grande Anno » riconduce il corso delle cose, è sempre relativo. In altri termini, non può esserci, propriamente parlando, un principio e una fine del mondo; il mondo, da sempre mosso in una successione infinita di circoli, è eterno: qualsiasi idea di Creazione e di Consumazione dell'universo è inconcepibile. Il dispiegarsi del tempo non può essere rappresentato con una linea retta limitata ai due estremi da un evento iniziale e da un evento finale. In secondo luogo, se il tempo, in virtù della successione dei cicli che lo compongono, ha un ritmo, non può avere una direzione e un senso assolutamente definiti. Anzi, a dire il vero, non ne ha alcuno. Come osserva Aristotele,⁶ al punto della rotazione del circolo in cui ci troviamo, possiamo dirci posteriori alla guerra di Troia; ma basta che il circolo continui a girare e riporterà nuovamente dopo di noi

6. *Problemata*, XVII, 3 (p. 916, 18-39 ed. Bekker). Cito la traduzione francese del passo fornita da P. Duhem in *Le système du monde, de Platon à Copernic*, Paris, 1913, t. I, pp. 168-69: « In quale modo dobbiamo comprendere queste parole *prima* e *dopo* (*to proteron kai to hysteron*)? Dovremo intenderle nella maniera seguente: Coloro che sono vissuti al tempo della guerra di Troia ci sono anteriori; a questi sono anteriori coloro che sono vissuti in tempi più antichi, e così di seguito all'infinito, considerando sempre anteriori agli altri gli uomini che si trovano più indietro nel passato? Oppure, se ammettiamo che l'Universo abbia un principio, un mezzo e una fine; che quanto, invecchiando, è giunto alla propria fine sia per ciò stesso tornato di nuovo al suo principio; se è vero d'altronde che le cose anteriori sono quelle più vicine al principio, chi ci impedisce allora di essere più vicini al principio [degli uomini che vissero al tempo della guerra di Troia]? Se così fosse, saremmo anteriori a loro. Dal momento che, con il suo moto locale, ogni cielo e ogni astro percorre un circolo, perché non dovrebbe essere lo stesso per la generazione e la distruzione di ogni cosa peritura, in modo tale che questa stessa cosa possa a sua volta nascere e perire di nuovo? Così si dice pure che le cose umane percorrono un circolo (*kathaper kai phasi kyklon einai ta anthrōpina*). Credere che gli uomini che nascono siano sempre numericamente (*tōi arithmōi*) identici, è una sciocchezza; ma si esprimerebbe un'opinione migliore dicendo che sono conservati specificamente (*tōi eidei*). [Da parte sua, infatti, Aristotele ammette soltanto l'eterno ritorno della specie o del tipo, e non quello degli individui]. Può darsi perciò che siamo anteriori anche [ai contemporanei di Troia]. Alla serie degli eventi si assegnerà dunque una disposizione tale (*tēn tou heirmou taxin*) per cui occorra tornare (*palin epanakamptein*) allo stato che è servito da punto di partenza e riprendere senza soluzione di continuità un cammino che ripassa per le stesse cose (*synekhes poiein kai aci kata tauta ekhein*). Alcmeone ha detto che gli uomini sono perituri perché non possono congiungere la loro fine al loro principio. Ha detto molto bene, purché sia inteso che egli si è espresso in maniera figurata e non si voglia prendere questa frase alla lettera. Se la serie degli eventi è un circolo, e poiché il circolo non ha né principio né fine, noi non possiamo, per una maggiore prossimità rispetto al principio, essere anteriori a quelle persone, e nemmeno loro possono esserci anteriori ».

quella stessa guerra di Troia; in tal senso, possiamo altrettanto giustamente dire di essere anteriori a un simile evento. Non vi sono anteriorità e posteriorità cronologiche assolute. Insomma, poiché tutto si ripete e si conserva in modo identico, è escluso che possa sorgere nel corso della storia qualcosa di radicalmente nuovo.

D'altra parte, e malgrado quanto è stato detto,⁷ l'ellenismo non è mai riuscito a elaborare una filosofia e meno che mai una teologia della storia. Al massimo – piuttosto tardivamente, peraltro, con Polibio e Diodoro – è giunto a spiegare una certa convergenza dei fatti della storia universale (concepita alla fine come un corpo unico) con l'azione tutta naturale, « fisica » della *Tykhe*, della Fortuna o del Caso, o a tentar di ricondurre sia il divenire storico sia l'evoluzione dei regimi politici a un ritmo anche in questo caso ciclico. Oppure, per esempio con Platone, esso ha speculato su modelli o schemi ideali di Stati o di costituzioni sociali da cui viene dedotta una successione necessaria, atemporale o applicabile a qualunque divenire, e le leggi così individuate sono « leggi di decadenza piuttosto che di sviluppo »:⁸ esse sottomettono il divenire a una degradazione, a partire da una primitiva condizione ideale concepita sotto forma di mito; le costituzioni non crescono, ma si corrompono, e la storia dei governi è quella di una decadenza. Qui appare l'essenza del sentimento che il Greco prova nei confronti del tempo: il tempo è subito come una degenerazione. A maggior ragione, non potrà esserci in esso un progresso continuo. Come potrebbe essere altrimenti in una concezione per la quale la Perfezione, espressione totale e suprema dell'essere, è data una volta per tutte in un mondo di Essenze o di Modelli intelligibili che trascendono il tempo?

Nel complesso, l'incapacità in cui si è trovato lo spirito ellenico di costruire un'autentica filosofia della storia si spiega abbastanza facilmente sulla base di quanto abbiamo precedentemente constatato. Il singolare, il contingente non interessa il filosofo: non è materia per la scienza, la quale prende in considerazione, della realtà sensibile, solo gli aspetti generali o riproducibili. Ma soprattutto, dal momento che per lui gli eventi si ripetono sotto la forma di un circolo i cui punti sono tutti indifferentemente principio, mezzo e fine e dove non vi è tra di loro né anteriorità

né posteriorità assoluta, il Greco non può disporre di un punto di riferimento centrale rispetto al quale definire in modo assoluto e ordinare un passato e un futuro storico. Non esiste per lui un evento unico, accaduto una volta per tutte, che gli fornisca tale punto di riferimento indispensabile e gli consenta di orientare in un senso pure unico il corso – che sarebbe allora irreversibile – della storia.

Tale, nelle sue linee fondamentali, è la concezione che si fa l'ellenismo del tempo, e di conseguenza della storia. È una concezione essenzialmente cosmologica. Il tempo è percepito e considerato in funzione di una visione gerarchizzata dell'universo in cui le realtà inferiori non sono che i riflessi degradati e necessari delle realtà superiori che a esse si sovrappongono e danno loro essere e vita, regolando al tempo stesso i loro movimenti o il loro cammino. Il tempo è inseparabile da un ordine cosmico, del quale, al livello che gli è proprio, è un effetto e un'espressione: se si svolge circolarmente, è perché imita a modo suo il corso ciclico degli astri dai quali dipende. La sua perpetuità, la ripetizione delle congiunture che esso riporta sono, in forma mobile, le immagini dell'ordine immutabile e perfetto di un universo eterno ed eternamente regolato da leggi fisse, di cui il cielo, con l'uniforme rivoluzione degli astri, offre un'immagine ancora più sublime.

Due sentimenti possono essere ispirati al Greco dallo spettacolo di un mondo così indefettibilmente ordinato fin dall'eternità e dall'ammissione del ritorno indefinito del tempo su se stesso. Può esserci ammirazione – un'ammirazione che è al tempo stesso razionale, estetica, religiosa e può giungere fino all'estasi. Tutto, in questo universo grandioso nel quale ogni cosa è al suo posto, nel quale ogni evento giunge al momento opportuno, è giusto, bello e buono, o tale deve essere considerato, perché risulta da un ordine necessario e intelligibile. Quello che l'individuo sarebbe tentato di considerare cattivo o difettoso è solo « non essere » oppure è un accidente secondario, una nota la cui apparente stonatura si fonde e svanisce nel movimento organico, nell'economia complessiva della sinfonia. Considerato nel suo insieme, il *kosmos* – e il termine in greco sta a indicare sia il « mondo » sia l'« ordine », due nozioni inseparabili – è divino o è il riflesso del divino, o, per alcuni, il « figlio di Dio », un « secondo » o un « terzo dio ».⁹ A maggior ragione, gli astri, la cui esatta

7. In particolare, W. Nestle, *Griechische Geschichtsphilosophie*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XLI, 1932, pp. 80-114.

8. É. Bréhier, *Quelques traits de la philosophie de l'histoire dans l'Antiquité classique*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », XIV, 1934, p. 40 e, per quanto precede, p. 38, nota 2. Cfr. anche J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1931, p. 358, nota 1, e di nuovo W. Nestle, *art. cit.*, pp. 93-94.

9. Cfr., fra gli altri, Arpocrasione e Numenio (riferimenti nel mio articolo *Numénus d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales », II, Bruxelles, 1934, p. 756 = qui sopra, p. 66) o Celso, in Origene, *C. Cels.*, VI, 47, e la testimonianza dello stesso Origene, *ibid.*, V, 7. Dottrina e formule si ritrovano

regolarità prova che sono animati e intelligenti, mossi dagli dèi o provvisti di un'anima superiore alla nostra, sono divini se non addirittura dèi a loro volta.¹⁰ Di qui la forma che assume la religione greca fin dalla vecchiaia di Platone e che essa conserverà sino alla fine del paganesimo: quella di una « religione cosmica », così ben caratterizzata e studiata in un recente lavoro.¹¹ Oppure – ma più raramente e più tardivamente – si avverte, invece dell'ammirazione – o meglio in margine all'ammirazione –, una certa malinconia, una certa stanchezza,¹² e anche un senso più o meno forte di angoscia e di schiavitù. Quest'ordine inflessibile, questa durata che si ripete periodicamente senza principio né fine né scopo, possono apparire monotoni o opprimenti. Le cose sono sempre identiche; la storia continua a girare su se stessa; la nostra vita non è unica: siamo già venuti molte volte all'esistenza e rischiamo di tornarci ancora, indefinitamente, nel corso di cicli perpetui di reincarnazioni, di « travasi », di « metensomatosi » o di « metempsicosi ».¹³ Soprattutto gli astri, con le loro posizioni

in alcuni trattati del *Corpus Hermeticum* (VIII, 1-2, X, 14, XII, 15) e nell'*Asclepius* (8, 10 e 39). Da notare peraltro, nello stesso *Corpus* (VI, 2, X, 10), la presenza di altri brani che, più conformi alla teoria generale della Gnosi, dichiarano il mondo malvagio.

10. Cfr., per es., F. Cumont, *Le mysticisme astral dans l'Antiquité* (« Bulletin de l'Académie Royale de Belgique », Classe des Lettres, 1909, pp. 256-86) o N. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnsreligion*, Leipzig, 1925. Nell'*Epinomide*, di cui, decisamente, Platone sembra proprio essere l'autore (si veda, del resto, già *Leggi*, X, 899b), la prova dell'intelligenza e della divinità dei corpi celesti è tratta dalla regolarità, dall'uniformità immutabile del loro percorso (982a-e). Epicuro è il solo filosofo dell'antichità pagana ad affermare che gli astri si muovono in linea retta (Teone, *Commento all'Almagesto*, p. 233 Rome); ma questo proprio perché egli vuol distruggere la credenza nella divinità e nella volontà degli astri (A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, pp. 102-31).

11. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949.

12. A questo riguardo è degno di nota l'atteggiamento di un Marco Aurelio. Da stoico convinto, l'imperatore crede al determinismo universale e, come si è indicato in precedenza (p. 244, nota 4), al ritorno circolare della durata su se stessa; tali credenze si accompagnano in lui a un senso acutissimo, e più volte espresso, della fugacità, della fragilità delle cose e degli eventi sottoposti da vicissitudini fatali a perpetui mutamenti (per es., *A se stesso*, V, 13, VI, 15, VII, 25, IX, 19, X, 7), della vanità o del nulla della condizione umana, su quella « zolla di terra » che è il mondo (V, 33, X, 17 e 34, XII, 7 e 32). Egli però si sforza di « amare » questo nostro povero e opprimente destino (VII, 67, e cfr. X, 21).

13. La connessione organica delle due tesi elleniche dell'infinità del mondo, da un lato, e della metempsicosi, dall'altro, è sottolineata da Origene, il quale mostra inoltre come entrambe siano incompatibili con la dottrina cristiana della creazione e della fine del mondo (*Comm. in Matth.*, XIII, 1,

e i loro spostamenti, gravano pesantemente sul destino umano: lo fissano, lo regolano, lo dominano. L'ordine astronomico, il cui rigore è reso ferreo dai *mathematici* o dagli astrologi, diventa rigido determinismo, predestinazione, Fatalità, *Heimarmenē*, *Fatum*. In epoca tarda, greco-romana, si fa luce un fatalismo alquanto disincantato o disperato. Molti cercano, è vero, di sfuggire a questa *doubleia*, a questa schiavitù del Destino scritto negli astri, « suggellato » nel cielo, presente nella concatenazione degli eventi dell'universo.¹⁴ Ma poiché l'ordine e le leggi del *kosmos* sono immutabili ed eterni, è meglio sottomettervisi, rassegnarsi, salvo poi attingere alla coscienza dell'inevitabile gli elementi di una saggezza ripiegata su se stessa, che si accontenta di poco e ha un fondo di amarezza, oppure i motivi di una morale austera fondata su una lucida accettazione di tutte le cose e sorretta dall'ostinata tensione di una volontà energica ma priva di illusioni. Quanto a insorgere contro il cammino del mondo e contro il mondo stesso, a negare il primato e la divinità del firmamento visibile e dei corpi celesti, non se ne parla nemmeno. Toccherà agli gnostici farlo.

Totalmente diversa è la concezione del tempo che il cristianesimo porta con sé.

Qui lo svolgersi del tempo non assume più la figura di un circolo, ma quella di una linea retta chiusa ai due estremi, con un principio e una fine assoluti, e lungo la quale si dispiega – voluto e governato da Dio – il divenire totale del genere umano considerato come un blocco uno e indistinto. Inoltre, il tempo scorre in una direzione irreversibile: progredisce verso un termine, una meta ed è il luogo di un progresso continuo. Il tempo infine ha una piena realtà e un senso, cioè non soltanto un orientamento definito, ma anche un significato intrinseco.

Tale concezione cristiana del tempo poggia, infatti, su una visione del mondo assai diversa da quella dell'ellenismo. Contra-

p. 176, 5-15 ed. Benz-Klostermann, nel tomo X degli *Origenes Werke* del Corpus di Berlino; passo citato da Panfilo nella sua *Apologia di Origene*, 10, e tradotto da Rufino, p. 9, 43-50 ed. Benz-Klostermann, nel tomo XII degli *Origenes Werke*).

14. Cfr., per es., F. Cumont, *Fatalisme astral et religions antiques*, in « Revue d'Histoire et de Littérature religieuses », N.S., III, 1912, pp. 513-43, e *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴, pp. 166-68, e le note relative a queste pagine, pp. 289-90 (Bibliografia, p. 289, nota 58), o A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 101-15. Sul fatalismo astrologico e sul sentimento di angoscia che esso provoca, perfino in taluni cristiani, cfr. Origene, *Comm. in Gen.*, in *P.G.*, XII, 48D/52A. Sul Destino, « concetto supremo del paganesimo occidentale », si veda Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig, 1935, p. 122.

riamente all'ellenismo, per il cristiano il mondo è creato nel tempo e deve finire nel tempo. Da un lato, il racconto della *Genesi*; dall'altro, le previsioni escatologiche dell'*Apocalisse*. E la Creazione, il Giudizio finale, il periodo intermedio che si estende fra questi due eventi, sono unici. Questo universo creato e unico, che ha avuto inizio, dura e terminerà nel tempo, è un mondo finito, limitato ai due estremi della sua storia. Non è né eterno né infinito nella sua durata e alla sua stessa stregua gli eventi che vi accadono non si ripeteranno mai. Il mondo è collocato, immerso, concluso nel tempo.

Inoltre, questo mondo e il suo destino vengono messi direttamente in rapporto con la volontà di Dio. Le prospettive che, nell'ellenismo, si frapponivano tra Dio e la sua creatura vengono aperte. Non c'è più nessuna divinità del firmamento, nessuna fatalità astrale, nessuna superiorità gerarchica e nessun dominio circolare dei corpi celesti. I Greci, abbiamo visto, pensavano che gli astri fossero divini perché hanno un corso regolare e razionale. Il cristiano Lattanzio¹⁵ oppone loro questo argomento pit-

15. *Istituzioni divine*, II, 5 (P.L., VI, 278B/279A). Traduzione del passo in É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1927, I, p. 511. Si confronti il brano con Platone, *Epinomide*, 982c-e (trad. fr. Robin, *Oeuvres complètes de Platon*, Paris, 1942, t. II, p. 1148: « Per gli uomini, però, avrebbe dovuto essere una prova che vi è intelligenza negli Astri come nell'insieme del percorso che essi compiono puntualmente: il fatto che agiscono sempre allo stesso modo, in virtù di quanto, da molto tempo, hanno deliberato di fare e che continuano a fare per una durata prodigiosamente lunga; che invece le loro deliberazioni non mutano in tutti i sensi, ora decidendo di fare una cosa e in un altro momento di farne un'altra, di mettersi a vagabondare e a modificare la loro orbita! Un'opinione completamente opposta si sono fatti a questo riguardo la maggior parte di noi, e cioè che l'uniformità e l'identità delle azioni degli astri provano che essi non hanno anima: così la massa ha seguito le orme di queste persone, insensate al punto da ammettere che, per la specie umana, il pensiero e la vita dipendono solo dalla mobilità, e che la specie divina è priva di ragione perché è immutabile nei suoi trasferimenti! Eppure, sarebbe stato lecito, almeno a un uomo la cui preferenza vada a quanto vi è di più bello, di migliore, a quanto è amato dagli Dei, ammettere proprio per questo motivo che si deve considerare dotato di pensiero l'essere che agisce sempre in maniera uniforme, in maniera identica; in virtù delle stesse cause, ammettere d'altra parte che tale effettivamente è la natura degli Astri: natura che è la più bella che sia dato vedere, quando, nella loro processione danzante, essi formano il coro di danza più bello di tutti i cori di danza e il più magnifico, quello che, per tutti gli esseri viventi, porta a pieno compimento ciò che deve essere! ». Per Metodio, vescovo di Olimpo o di Filippi (*De autexusio*, pp. 795-97, ed. e trad. fr. Vaillant, nel tomo XXII della *Patrologia Orientalis*), l'uomo è, per la sua libertà, superiore al cielo, al sole, alla terra, i quali eseguono servilmente la volontà di Dio. Sull'« umiliazione » degli astri nel cristianesimo antico, riferimenti, tratti da Origene, in H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 192, nota 6.

toresco ma significativo: « Proprio perché gli astri non possono uscire dalle orbite prescritte, appare evidente che essi non sono dèi; se fossero dèi, li vedremmo trasferirsi qua e là come esseri animati sulla terra, che vanno dove vogliono perché le loro volontà sono libere ». Al contrario, l'uomo è stato creato libero, ed è direttamente in presenza del suo Creatore. Dio si manifesta nel tempo. Ciascun suo intervento vi segna un *kairos*, un momento solenne e decisivo della storia, e di una storia intesa qui come universale, poiché agli occhi del cristiano l'umanità nata da Adamo costituisce, nel suo essere e nei suoi destini, un tutto unico, senza distinzione di razza, di nazione, di lingua o di cultura. La potente Mano di Dio – assimilata al suo Verbo o alla sua Sapienza – guida ininterrottamente il mondo che ha formato e l'uomo che ha plasmato. Da parte sua, la creatura può conoscere Dio soltanto in queste manifestazioni temporali: essa percepisce nella storia l'attuarsi dei disegni del Creatore, la realizzazione successiva di un piano progettato da Dio a beneficio dell'umanità. All'interpretazione verticale delle mutevoli parvenze di quaggiù per mezzo delle realtà fisse e atemporali, « archetipiche », del mondo intelligibile che sta in alto, subentra – perlomeno nel cristianesimo antico – un'interpretazione orizzontale delle parti del tempo una per mezzo dell'altra: il passato annuncia e prepara il futuro, il futuro porta a compimento e spiega il passato o, per usare il linguaggio tecnico degli autori cristiani dei primi secoli, gli eventi anteriori sono i « tipi », le « prefigurazioni » degli eventi ulteriori e questi a loro volta sono la realizzazione degli eventi che li precedono e che con essi si trovano nello stesso rapporto in cui si trova l'« ombra » con la realtà piena o autentica. Sicché potremmo dire che l'immagine precede il modello, mentre nell'ellenismo il modello era dall'eternità anteriore e trascendente all'immagine. L'« esemplarismo » ellenico è completamente rovesciato.

Infine, con il cristianesimo la creatura umana diventa l'oggetto immediato, se non esclusivo, della Provvidenza divina, e di una Provvidenza concepita e affermata in ciascun caso come « particolare ». La storia è decisamente teleologica e antropocentrica: grande motivo di scandalo e di beffa per uno spirito greco come Celso, il polemista anticristiano!¹⁶

16. Passo del *Discorso vero* citato da Origene, *C. Cels.*, IV, 23. Alcune delle principali tesi a proposito delle quali ellenismo e cristianesimo si rivelano inconciliabili sono elencate da Origene, in *Genes. hom.*, xiv, 3, p. 124, 6-10 ed. Baehrens: « Ma essa (la filosofia) è in disaccordo con noi quando afferma che la materia è coeterna a Dio. È in disaccordo quando sostiene che Dio non si prende cura degli affari mortali, ma serba la Sua provvidenza per gli spazi sopralunari. Essi (i filosofi) sono in disaccordo con noi quando

Sulla base di questa rappresentazione schematica del tempo sarà ben presto edificata una filosofia o per meglio dire una teologia della storia, di cui già nel 185 l'*Adversus haereses* di sant'Ireneo e più tardi il *De civitate Dei* (413-426) di sant'Agostino offrono gli esempi più completi. È uno degli apporti originali del cristianesimo, e un'altra sua differenza rispetto all'ellenismo. Abbiamo visto come quest'ultimo fosse scarsamente capace di elaborare una filosofia della storia perché non disponeva di un centro assoluto o di punti di riferimento fissi rispetto ai quali ordinare e comprendere il corso del tempo. Questo punto di riferimento centrale, il cristianesimo lo possiede con l'avvento di Gesù. L'evento concreto e databile costituito dalla venuta di Cristo intreccia e risolve l'intera prospettiva della storia umana. Esso divide questa storia in due periodi, che collega tra di loro: un periodo antecedente, inaugurato dalla Creazione e dalla Caduta e convergente verso la Parusia, da esso preparata e profeticamente annunciata; un periodo ulteriore, che sfocerà nella seconda venuta del Cristo glorioso e che è restaurazione e compimento. Con Gesù, la storia ha fatto un passo decisivo, varcato una soglia capitale: « il Regno di Dio », atteso nei secoli anteriori, « si è avvicinato »; l'*aiōn mellōn* è già iniziato nell'*aiōn houtos* o *enestōs*. In questo modo, la rete della storia, a partire da questo fondamentale punto di riferimento, può essere tessuta all'indietro come in avanti: da Gesù, il nuovo Adamo, alla creazione del mondo e del primo uomo si instaura, regressivamente, una continuità del passato scandita dalle profezie e dagli eventi « tipici » del Vecchio Testamento; da Gesù alla sua seconda parusia e alla Fine del mondo è parimenti assicurata, dinanzi a noi e progredendo, la continuità del futuro. Una linea retta traccia il cammino dell'umanità dalla Caduta iniziale alla Redenzione finale. E il senso di questa storia è unico, perché l'Incarnazione è un fatto unico. Infatti, come affermano con vigore il capitolo 9 della *Lettera agli Ebrei* e la *Prima Petri*, 3, 18, il Cristo è morto per i nostri peccati una volta soltanto, una volta per tutte (*hapax, ephapax, semel*); non è un evento reiterabile, che possa ripetersi a più riprese (*pollakis*). Lo svolgimento della storia è così regolato e orientato da un fatto unico, radicalmente singolare. E pertanto il destino dell'intera umanità, così come il destino proprio a ciascuno di noi, si decidono anch'essi una volta sola, una volta

fanno dipendere dal corso delle stelle le vite di coloro che nascono. Sono in disaccordo quando affermano che questo mondo è perpetuo, e che non sarà concluso da nessuna fine (*dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum et nullo fine claudendum*). Si veda anche *Comm. in Epist. ad Rom.*, III, 1, in *P.G.*, XIV, 926D/927C.

per tutte, in un tempo concreto e insostituibile che è quello della storia e della vita.

Questa concezione cristiana di un tempo rettilineo in cui nulla si vede due volte e al cui centro domina la Croce sulla quale è stata sofferta, « sotto Ponzio Pilato », una Passione che non avrà mai più luogo e le cui ripercussioni sull'insieme della storia passata e futura sono definitive, si contrappone dunque punto per punto alla teoria ellenica del tempo circolare. Certo un Origene, nel III secolo, come un Sigieri di Brabante, nel XIII, non mancheranno di immaginare uno svolgimento in cicli successivi del tempo.¹⁷ Ma è davvero giunto Origene, come qualcuno lo ha accusato di fare, fino al punto di sostenere che entro ciascuno di questi cicli la Passione si ripete e si ripeterà? In ogni caso, abbiamo qui un'utile controprova: credere alla reiterazione del dramma del Golgotha è considerato dalla Chiesa l'errore per ec-

17. Per Origene, si vedano i testi raccolti da P. Koetschau nella sua edizione del *De principiis*, p. 344, nota alla riga 6 e sgg.; si aggiunga sant'Agostino, *De haer.*, 43 (*P.L.*, XLII, 33-34): « Vi sono anche altre opinioni di questo Origene che la Chiesa non ammette assolutamente. A tale proposito, non a torto essa lo accusa, e non può essere ingannata (o: "ricusata") da coloro che lo difendono, in particolare riguardo alla purgazione e alla liberazione, oltre che al ritorno ciclico, dopo un lungo tempo, verso gli stessi mali, di tutta quanta la creazione ragionevole (*ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae*). E in effetti, a quale cristiano cattolico, dotto o ignorante, non ripugnerebbe fortemente questa "purgazione dei mali", come egli la chiama, intendendo che anche coloro che hanno terminato questa vita negli scandali, nei crimini, nei sacrilegi e, per quanto enormi siano, nelle empietà, che il diavolo stesso con i suoi angeli, anche se dopo tempi lunghissimi, sono purgati e liberati, restituiti al regno di Dio e alla luce, e che di nuovo, dopo tempi lunghissimi, tutti coloro che sono stati liberati ricadono in questi mali e vi ritornano ancora una volta; e che queste alternanze di beatitudini e di miserie della creatura ragionevole sono sempre state e sempre saranno? (*et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore?*). Di questa empietà sommamente vana, contro i filosofi dai quali Origene ha appreso tutto ciò, ho discusso con la più grande cura nel mio libro *Sulla Città di Dio* ». Una discussione recente del problema, accompagnata da numerosi riferimenti alle opere stesse di Origene, si trova in M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig, 1941, p. 114 e nota 37. M. Werner segnala inoltre che Clemente Alessandrino (*Eclog. prophet.*, 23, 3) attribuiva ai valentiniani l'idea di una nuova incarnazione del Salvatore e che, secondo Ippolito e Epifanio (cfr. la nota 36), gli elcasaiti — ispirandosi, a detta del primo di questi eresiologi, alla dottrina pitagorica della metempsicosi — professavano il ritorno periodico di Cristo nel corso di varie reincarnazioni. Per Sigieri di Brabante, cfr. É. Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, 1944², p. 564. Se Origene ha realmente sostenuto la teoria che gli viene rimproverata, sarebbe il caso di ripetere con Giovanni Gerson, il quale peraltro desume la formula da san Girolamo (*Epist. ad Ctesiphont.*, 3, *P.L.*, XXII, 1152): egli « beveva troppo alla coppa d'oro di Babilonia ».

cellenza, e se Origene è caduto in questa eresia, ciò è avvenuto proprio per influsso dell'ellenismo, del quale, da parte sua, Sigieri ha subito l'influsso attraverso Averroè e l'aristotelismo. Comunque sia, per chiunque desideri cogliere nel vivo e nelle sue profondità la contrapposizione fra il tempo rettilineo del cristianesimo e il tempo circolare dell'ellenismo, non vi è nulla di meglio che rivolgersi ai capitoli 10-20 del libro XII della *Città di Dio* di sant'Agostino*. Ai periodi secolari dei filosofi, ai *circuitus temporum in quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent (philosophi)*, ai *falsi circuli* o al *falsus circulus*, Agostino contrappone il *rectum iter*, la *via recta* che è Cristo; alla ripetizione ellenica, la *novitas* cristiana, *nullo repetita, nullo repetenda circuitu*; alla disperazione dei pagani che girano in cerchio (*in circuitu impii ambulant*, dice il Salmo 11, 5), la beatitudine dei cristiani per i quali, grazie al Signore, « il cerchio è spezzato » (*in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifeste confringit*). E tutto culmina nell'affermazione della *Prima Petri* ricordata poco fa: *Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris*, « infatti, una volta per tutte Cristo è morto per i nostri peccati ».

Il dato è fondamentale sotto ogni aspetto. Accanto a esso, tuttavia, altri fattori, più pragmatici, hanno contribuito a imporre al cristianesimo l'idea di un tempo organico e orientato e a instrarlo verso una teologia della storia. Non mi soffermo su questo punto, che ho sviluppato altrove. Ricorderò nondimeno l'essenziale, perché qui incontriamo alcuni elementi che interessano da vicino il nostro tema.

Innanzitutto si è presentata per il cristianesimo, religione nuova e anzi, agli occhi dei pagani, *superstitio nova*, la necessità di costruirsi un passato e di fornire le prove della propria autenticità. Esso poté farlo solo ricollegandosi al giudaismo, collocandosi – in qualità di *verus Israel* – dopo il lungo sviluppo anteriore della storia israelitica, che esso fece proprio e la cui adozione gli consentiva di vantarsi di risalire addirittura alle origini del mondo riferite nella *Genesis*.¹⁸ Il vantaggio era duplice: il cristianesimo era così in grado di presentarsi come la religione più vecchia, più primitiva dell'universo, una religione che aveva la sua origine e i suoi rudimenti ben oltre gli eventi più antichi che

potessero riportare gli Annali profani delle antiche civiltà, babilonesi o egizie. E di fatto, fondandosi sulla Bibbia e su una cronologia comparata, la storiografia cristiana, sorta da necessità apologetiche, si applicherà prestissimo a dimostrare la legittimità di una simile pretesa. Da un altro lato, la letteratura sacra di Israele forniva agli apologeti cristiani le testimonianze che servivano loro per provare che l'avvento di Gesù era stato presagito, previsto, profetizzato nel passato. Di conseguenza, e malgrado che a un certo momento fosse stata grande la tentazione di rompere ogni legame con il giudaismo e di affermare la piena novità, l'originalità assoluta del Vangelo, la Chiesa è stata indotta ad annettere i libri ebraici al suo *corpus* di Scritture canoniche, a far precedere il « Nuovo » Testamento dal « Vecchio » Testamento, a saldare la propria storia a quella dell'antico Israele, che la prepara e la prefigura. In tal modo, essa è riuscita a collegare in modo organico e continuo il presente al passato. Vedremo che invece la Gnosi spezzerà questa saldatura e al tempo stesso la continuità organica del tempo.

Ci fu anche un altro fattore che giocò in questo senso, quello che ha portato la Chiesa a congiungere strettamente il passato con il futuro: è l'escatologia, il sentimento escatologico. Il cristianesimo nacque da un fermento apocalittico. Fu dominato – in origine addirittura in modo esclusivo, secondo certi studiosi – da un'attesa della Fine del mondo, da un'aspettativa che ha proteso la mente del fedele verso il futuro, verso la comparsa di un evento concreto destinato a completare l'opera di quell'altro grandioso evento che era stata la prima Parusia. Il presente appariva congiunto a un prossimo futuro, con il quale sembrava a contatto, nel quale forse era già entrato. Certo, la scadenza della Fine dei tempi è parsa sempre più lontana e questo più o meno impaziente senso di attesa si è a poco a poco affievolito. Ma anche quando l'imminenza dell'evento finale apparirà sempre meno minacciosa, quando si saranno allontanate le prospettive apocalittiche, rimarrà nell'atteggiamento del cristiano dei primi secoli uno slancio che continuerà a sollecitare la sua attenzione e a protenderla verso il futuro e verso il termine di una durata che scorre in un senso definito e i cui istanti sono contati. Vicino o lontano, il termine escatologico orienta decisamente il passato verso il futuro e li unisce tra di loro, mediante una connessione che assicura definitivamente al corso del tempo una direzione unilaterale.

Da notare un ultimo tratto. Se qui il tempo ha un senso, è perché ha anche un significato per la salvezza dell'umanità intera e di ciascun uomo in particolare. La storia è *Heilsgeschichte*. Non soltanto essa è il progressivo realizzarsi della Redenzione univer-

* I testi citati e utilizzati in questa pagina lo sono già stati in *Tempo, storia e mito...* Si veda qui sopra, p. 41, dove sono tradotti in nota.

18. Cfr. Tertulliano, *De pallio*, 2: « Ab Assyriis, si forte, aevi historiae patescunt. Qui vero divinas lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus ».

sale e il luogo in cui si svolge questo dramma, ma fin da san Paolo essa appare anche come una *paidagōgia*, uno strumento pedagogico di cui Dio si serve per formare e educare un poco alla volta l'umanità e per condurla a una gloriosa maturità. La Salvezza, che è condizionata da due eventi concreti, l'Incarnazione e la Resurrezione del Salvatore, interessa inoltre quel tutto concreto che è l'uomo nel tempo. Per il cristianesimo, quel che è salvato o quel che è in gioco nella Salvezza non è, come nell'ellenismo e nella Gnosi, il solo *noūs*, l'« io » atemporale suscettibile di assumere una molteplicità di corpi temporali nel corso di una serie di cicli di reincarnazioni, bensì un individuo unico nella carne come nell'anima, integralmente costituito dall'unione di un corpo, di un'anima e di uno spirito. Ogni individuo decide il proprio destino una volta sola, una volta per tutte, nel tempo della vita che in quel momento gli è data e che non si ripeterà mai più. Immerso anima e corpo nel tempo, risusciterà anima e corpo alla Fine dei tempi.

In sintesi, il cristianesimo dei primi secoli concepisce il tempo come rettilineo, continuo, irreversibile e progressivo, e vi scorge una manifestazione reale, diretta e significativa della volontà di Dio. In questa rete organica e una, ogni evento – passato, presente, futuro – ha il suo posto e il suo senso, e quello che segue è inseparabile da quelli che lo precedono così come da quelli che gli succederanno. Per usare il linguaggio dell'epoca, nel tempo e per mezzo del tempo si compie una « disposizione » o una « dispensazione » divina, una *oikonomia*, termine che designa sia lo sviluppo provvidenziale della storia secondo i piani di Dio, sia, in senso ristretto, l'Incarnazione, punto centrale di questo sviluppo in funzione del quale tutto si ordina e tutto si spiega.

Sarebbe interessante seguire la fortuna di questa specifica concezione del tempo lungo tutta l'evoluzione della teologia cristiana. Si potrebbe allora constatare come a poco a poco le sue prospettive siano state trasposte, e come vi sia stata la tendenza a relegarla in secondo piano, proprio per effetto di una sempre più forte contaminazione del pensiero cristiano con la filosofia o la mentalità ellenica. Sarebbe altresì il caso di analizzare il fascio di fenomeni convergenti che nei Padri – specie in Origene e negli Alessandrini – ha portato a uno sforzo più o meno esclusivo di comprendere il cristianesimo, l'uomo e il mondo, non più secondo una visuale strettamente storica e, se posso dire, orizzontale, ma nell'atemporalità e conformemente allo schema gerarchico e verticale del razionalismo greco.¹⁹ Si rileverebbe tra

l'altro la trasformazione della primitiva tipologia biblica in allegorismo propriamente detto. Si vedrebbe come, a un'esegesi che restava fedele al solo piano della storia interpretando gli eventi anteriori alla luce degli eventi posteriori, i primi dei quali erano trattati come « tipi » o « prefigurazioni » dei secondi, si sia bene o male sostituito (senza peraltro giungere a eliminarla) un metodo che ha cercato di scoprire nei fatti temporali le immagini o i simboli di immutabili verità atemporali, trascendenti o interiori. La discussione del tema ci porterebbe però troppo lontano.

Eccoci ormai preparati ad analizzare e a capire la terza concezione del tempo che, accanto a quella ellenica e a quella cristiana, ora in combinazione, ora, e per lo più, in contrapposizione con l'una o con l'altra, si delinea nei primi secoli della nostra era: voglio dire la concezione propria alla Gnosi o allo gnosticismo. Ma innanzitutto, che cos'è la Gnosi? Che cosa chiamiamo « gnosticismo »?

Storicamente,²⁰ con questo termine è stato dapprima indicato un movimento « eretico » – quindi posteriore e interno al cristianesimo – particolarmente vivace nel II secolo (durante il quale Basilide, Valentino, Marcione, forse anche Bardesane, in qualche misura considerati i successori di Simon Mago e di Saturnino di Antiochia, ne sono i principali rappresentanti) e sopravvissuto, almeno fino al VII secolo, entro raggruppamenti molteplici e vari: ofiti o naasseni, « Gnostici » propriamente detti, sethiani, arcontici, audiani, e ovviamente basilidiani, valentiniani, marcioniti, bardesaniti. Fondandosi su rivelazioni o su tradizioni segrete che si presumeva venissero da Cristo e dai suoi Apostoli, questi eresiarchi e settari pretendevano di dare del cristianesimo

typologie biblique, Paris, 1950) e di H. de Lubac (*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, specialmente pp. 267-94). I due autori divergono peraltro sul punto essenziale, poiché il primo ammette che Origene abbia subito qua e là l'influsso di un tipo « anagogico » – e « gnostico » – di esegesi, « in linea con l'esemplarismo platonico », mentre il secondo contesta che un simile genere di interpretazione abbia mai potuto contaminare l'esegesi origeniana, al punto da farle perdere ogni carattere « escatologico ». Alcuni passi di Origene non mancano di essere significativi o inquietanti; fra gli altri, in *Joh.*, X, 18 (13), 110: « Non si deve pensare che le realtà storiche siano figure di altre realtà storiche e le cose corporee di altre realtà corporee, ma le cose corporee sono figure di quelle spirituali e quelle storiche di quelle intelligibili » (*ou gar nomisteon ta historika historikōn einai typous kai ta sōmatika sōmatikōn, alla ta sōmatika pneumatikōn kai ta historika noētōn*).

19. Utili dati sono forniti in particolare dai lavori di J. Daniélou (*Origène*, Paris, 1948, pp. 137-98; *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la*

20. Cfr. la mia memoria *Il punto sul problema dello gnosticismo* (1934-1935), sopra, pp. 171-209.

e della totalità dell'universo invisibile e visibile un'interpretazione trascendente e completa, accessibile ai soli iniziati o a una *élite*, a una classe di « conoscitori », di « sapienti », di *gnōstikoi*, o di « spirituali », di *pneumatikoi*, superiore per natura alle altre due classi dell'umanità costituite dagli « psichici » (i cristiani comuni, i semplici « fedeli », che hanno un'anima, ma non lo Spirito) e, ancora più in basso, dagli « ilici », asserviti al corpo e alla Materia. Tali pretese, che sfociavano nella produzione di una miriade di sistemi apparentemente fantastici, fra di loro contraddittori e in disaccordo con la fede comunemente ricevuta, non potevano naturalmente apparire alla Grande Chiesa se non come opinioni mostruose nate o cresciute nel suo seno, opinioni che era suo dovere respingere condannandole come eterodosse.

Tuttavia, dopo avere per molto tempo ammesso, sulla scorta degli scrittori ecclesiastici, che lo gnosticismo fosse un'eresia del cristianesimo antico e un fenomeno specificamente o principalmente cristiano, gli studiosi sono giunti per gradi a ritenere questa concezione troppo ristretta, a scoprire sistemi gnostici diversi da quelli degli eresiologi classici, e a generalizzare la nozione di « gnosi » sino a farne un genere determinato, e di ampia estensione sia nello spazio che nel tempo, di cui la gnosi cristiana eretica non rappresenterebbe più che un caso particolare. Era del tutto evidente, per esempio, che il manicheismo, sorto nel III secolo in parte sotto l'influsso delle teorie di Marcione e di Bardesane, è uno gnosticismo e che questa gnosi babilonese dalle mire ecumeniche e imbevuta di elementi iranici e forse buddhisti, supera di gran lunga le dimensioni di un'eresia cristiana, benché sia stata trattata come tale dalla Chiesa d'Occidente. Veniva d'altra parte posto l'accento sull'esistenza di gnosticismi puramente pagani: fra gli altri, l'ermetismo, o quella teosofia degli *Oracoli caldei* che, a partire da Giamblico, ha esercitato un'azione così forte sul neoplatonismo posteriore. Veniva scoperto il mandeismo, vecchia religione battista, ancora viva ai giorni nostri in Irak e in Persia, che, come dimostravano la sua letteratura e uno dei nomi dei suoi aderenti (« mandeo », *mandāyā*, equivale in aramaico al greco *gnōstikos*, così come *mandā* a *gnōsis*), forniva un nuovo esempio di gnosticismo e, meglio ancora, di gnosticismo non cristiano, anzi secondo taluni precristiano o comunque anticristiano. E, per non uscire dal nostro orizzonte storico, non parlo delle gnosi ebraiche, della Cabbala, delle gnosi musulmane, o dei sistemi degli alchimisti, degli occultisti o degli « Illuminati », che si sono moltiplicati in Occidente, dalla fine dell'Antichità all'epoca moderna. Infine, i lavori dei comparatisti e della *Religionsgeschichtliche Schule*, il cui ruolo in questo caso è stato decisivo, proponevano due importanti conclusioni. Da un lato,

alcuni sistemi gnostici denunciati dagli eresiologi sarebbero, in realtà, cristianizzati solo in superficie e nel loro strato più recente: il fondo primitivo sarebbe puramente pagano. D'altro lato, tutte le gnosi, cristiane o meno, dell'epoca considerata utilizzerebbero uno stesso patrimonio di figure, di immagini e di temi mitici la cui origine sarebbe molto anteriore al primo secolo della nostra era e andrebbe cercata in direzione dell'antico Oriente, in Egitto, o piuttosto in Babilonia o in Iran o addirittura, secondo le ipotesi più ardite, in India.

Indipendentemente dal valore di alcune di queste affermazioni, possiamo dunque vedere come sia stato ampliato l'uso del termine « gnosticismo » e in quale nuova maniera si ponga oggi il problema gnostico. Lo gnosticismo appare ormai come un fenomeno generale della Storia delle religioni la cui ampiezza oltrepassa infinitamente i limiti e il campo del cristianesimo antico e che nelle sue origini è esterno, se non anteriore, al cristianesimo. Se sono esistiti degli gnosticismi cristiani, propriamente parlando essi non sono eresie immanenti al cristianesimo ma i risultati di un incontro e di una congiunzione tra la nuova religione e uno gnosticismo che esisteva prima di essa o che le era primitivamente estraneo e tale rimane nella sua essenza. Lo gnosticismo ha qui assunto forme cristiane o che con il tempo si sono sempre più profondamente cristianizzate, allo stesso modo in cui altrove ha assunto forme pagane adattandosi alle mitologie orientali, ai culti misterici, alla filosofia greca o alle scienze e alle arti occulte. Per quanto diverse siano state queste forme nelle quali storicamente esso si è manifestato, lo gnosticismo deve essere considerato un fenomeno specifico, una categoria o un tipo distinto di pensiero filosofico-religioso: è un atteggiamento che ha un carattere, una struttura, delle leggi proprie, e che l'analisi, unita alla comparazione, consente di ritrovare, sostanzialmente identico e con le medesime articolazioni, alla base di tutti i diversi sistemi che abbiamo il diritto di raggruppare, in virtù di tale fondamento o « stile » comune, sotto una stessa etichetta e di chiamare « gnostici ».

Come definire tale atteggiamento? Se ci si potesse accontentare di farlo in poche parole, si direbbe che la gnosi (dal greco *gnōsis*, « conoscenza ») è una conoscenza assoluta che salva di per sé, o che lo gnosticismo è la teoria dell'ottenimento della salvezza per mezzo della conoscenza. Ma questa definizione, per quanto vera e centrale essa sia, resta nondimeno insufficiente. Occorrerebbe spiegarla e completarla con una esauriente descrizione della coscienza dello gnostico e del suo comportamento nei confronti di Dio, del mondo e della condizione umana. Di questo, in parte, mi accingo a occuparmi. Affronterò infatti lo gnosticismo dei

primi secoli come un tutto, facendo implicitamente o esplicitamente ricorso, per fissarne i tratti comuni e costanti, sia alle gnosi cristiane sia alle gnosi pagane, sia al valentinismo o al marcionismo sia all'ermetismo, al mandeismo o al manicheismo. Lo gnostico alle prese con il tempo, il suo comportamento o le sue reazioni tipiche di fronte al tempo: è quanto in primo luogo desidererei descrivere. Gli altri problemi si disporranno spontaneamente intorno a questo punto di vista.

E innanzitutto, questo problema ancora generale: quale sarà in linea di principio la posizione dello gnosticismo rispetto alla concezione ellenica e alla concezione cristiana del tempo? Da quanto è stato detto si potrebbe presumere che lo gnosticismo abbia probabilmente adottato ora l'una ora l'altra, a seconda che si sia adattato al paganesimo o al cristianesimo. O meglio ancora, se si riprendono le idee che hanno successivamente prevalso nella scienza moderna, si potrebbe essere tentati da due soluzioni. Nel primo caso, sulla scorta di Harnack e anche di autori più recenti, quali Burkitt, Schaeder o Casey, si considererà la Gnosi come il risultato di una ellenizzazione, spinta al grado estremo, del cristianesimo²¹ – tesi che in un certo senso non fa che ritornare alla concezione tradizionale degli antichi eresiologi: i sistemi gnostici sono il prodotto della contaminazione del cristianesimo con questa o quella scuola filosofica greca; lo stesso manicheismo non è che un « cristianesimo ellenizzato » o « ellenizzante ».²² In tal caso, l'atteggiamento dello gnosticismo nei confronti del tempo avrebbe ogni probabilità di confondersi con quello dell'ellenismo e dovrebbe consistere in un tentativo di trasporre in prospettive atemporalità la visione essenzialmente « storica » del cristianesimo primitivo. Nel secondo caso, qualora si ammettano le teorie dei comparatisti, per esempio quelle di Bousset, di Reitzenstein, di Steffes o di Lietzmann, si scorgerà invece nello gnosticismo la conseguenza di una penetrazione o di un'invasione di influssi orientali nel cristianesimo o – per riprendere una formula di Lietzmann – una « regressione del cristianesimo verso le sue origini orientali », una « riorientizzazione estrema del cri-

stianesimo ».²³ Cosa che, aggiungo da parte mia, porterebbe a considerare le gnosi pagane, o come gnosi puramente orientali, o come il prodotto di un sincretismo greco-orientale. La concezione gnostica del tempo sembrerebbe allora doversi ridurre a quella delle religioni dell'Oriente e non essere perciò né razionale né storica, bensì mitica. Tralascio qualsiasi giudizio sull'origine orientale del tempo gnostico che per certi suoi aspetti apparirà anche a noi come un tempo di tipo mitico. Tuttavia, senza prendere qui posizione fra queste diverse ipotesi, è facile mostrare – *a priori* se vogliamo, ma la prova sarà fornita dal seguito di questa esposizione – come lo gnosticismo, in qualsiasi ambiente spirituale sia penetrato, non possa aver interamente assimilato le sue posizioni nei confronti del tempo né a quelle dell'ellenismo né a quelle del cristianesimo: non solo esso mantiene rispetto a entrambe un atteggiamento sostanzialmente autonomo, ma addirittura le sovverte.

Uno dei tratti permanenti e fondamentali che caratterizzano la specifica struttura del pensiero gnostico consiste infatti nella contrapposizione che esso instaura tra il mondo, o la creazione, e Dio. L'intero universo sensibile è sentito e giudicato cattivo. Perciò Dio non potrà essere considerato responsabile non soltanto del male che è nel mondo, ma nemmeno di questo mondo che è male. Egli è assolutamente trascendente rispetto al mondo: con questo egli non ha alcuna relazione, perché qualsiasi relazione lo umilierebbe, lo asservirebbe, lo renderebbe inferiore e macchierebbe la sua inalterabile purezza, farebbe sì che egli non sia più Dio, nel senso supremo della parola. Dio non ha prodotto il mondo; egli non lo regge. Non è conosciuto dal mondo, né tramite il mondo o nel mondo, il quale non è opera sua né og-

21. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen, 18861, p. 162; 1931⁵, pp. 250; 253, nota 1; 266, 267, 269; F.C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932; H.H. Schaeder, *Bardesanes von Edessa*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », LI, 1932, p. 23. La concezione dello gnosticismo come « die akute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums » risale, secondo lo stesso Harnack (*op. cit.*, I, p. 250, nota 1), a F. Overbeck (*Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Chemnitz, 1875, p. 184). Cfr., sopra, p. 173, nota 2.

22. Socrate, *H.E.*, I, 22: *hellenizōn Khristianismos*.

23. H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlin, 1932, p. 317: « Man hat die Gnosis als die "akute Hellenisierung" des Christentums bezeichnet; wir werden die Erkenntnis einer ebenso akuten "Rückorientalisierung" hinzufügen ». Cfr. R. Reitzenstein, in R. Reitzenstein-H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (« Studien der Bibliothek Warburg », 7), Leipzig-Berlin, 1926, p. 141: « Nicht Hellenisierung, sondern weitere Orientalisierung des Christentums bietet die Gnosis ». Idee analoghe sono state sostenute da W. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, e *Gnosis, Gnostiker*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, VII, 1910, coll. 1503-1533 e 1534-1547) e volgarizzate da J.P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922. Si tenga anche conto del suggerimento espresso di recente da G. Quispel (*La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, in « Eranos-Jahrbuch 1947 », Zürich, 1948, p. 271): « Valentino ha dunque ellenizzato e cristianizzato l'antropologia gnostica. Ci si chiede se la sua dottrina, contrariamente a quanto ne pensa Harnack, non sia stata la cristianizzazione e l'ellenizzazione della gnosi orientale ».

getto del suo governo. Se interviene nel mondo, lo fa per salvare dal mondo, per far evadere da esso, non per compiere una qualunque cosa per mezzo del mondo. Questo Dio trascendente – paragonato dai polemisti cristiani al *Deus otiosus* di Epicuro²⁴ – è estraneo tanto al mondo quanto alla sua storia: per servirsi del vocabolario stesso della Gnosi, è il « Dio Straniero » (*xenos, allostrios, extraneus; nuḵrāyā*, in siriano e in mandeo), « l'Altro », Colui che è radicalmente « altro » (*allos, heteros, alius*), il Dio Ignoto, Ineffabile, Nascosto (*agnōstos, ignotus, akatonomastos, apokekrymmenos*), naturalmente ignoto (*naturaliter ignotus*), cioè conoscibile non attraverso la Natura ma, al di là della Natura, per rivelazione: Dio senza possibilità di confronto con il corso quotidiano delle cose e con la normale conoscenza degli uomini; pertanto, Dio « strano » e, quando si manifesta, totalmente « nuovo » (*kainos, novus*).²⁵ Sotto di lui o a lui contrappo-

24. Cfr., in particolare, Ireneo, *Adv. haer.*, III, 24, 2, e Tertulliano, *Adv. Marcion.*, I, 25 (qui Tertulliano si ispira a Ireneo e i due passi prendono di mira Epicuro, *Massime capitali*, I, 71, 3 Usener, come ha ben mostrato G. Quispel, *De Bronnen van Tertullianus' adversus Marcionem*, Leiden, 1943, pp. 27-28); si veda anche Tertulliano, II, 16 (p. 356, 14-18 Kroymann), IV, 15 (p. 463, 27-28), V, 19 (p. 645, 10-15) e, in modo meno preciso, II, 27 (p. 374, 1-3): « Di conseguenza, tutto quanto (attributo o attività) voi esigete come degno di Dio, dovrà trovarsi nel Padre invisibile, inaccessibile, tranquillo, nel Dio, per così dire, dei filosofi » (*Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo*). In V, 4, il Dio buono di Marcione è chiamato espressamente *deus otiosus*. Cfr. il *prōtos theos argos*, il « primo dio ozioso » di Numenio di Apamea (in Eusebio, *Praepar. Evangel.*, XI, 18, 8 = fr. 21 Leemans = fr. 12 Des Places) e, a tale proposito, le mie osservazioni in *Numenio di Apamea*, sopra, p. 66, pp. 70-75, pp. 80-82.

25. Indicazioni bibliografiche si troveranno nel mio *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, p. 152, nota 273. Ecco alcuni testi particolarmente interessanti per il nostro discorso: Ireneo, *Adv. haer.*, III, 24, 2 (ed. e trad. fr. A. Rousseau-L. Doutreleau, « Sources chrétiennes », n. 211, pp. 476-79): « Perché essi bestemmiano il loro Creatore, cioè il vero Dio, Colui che concede di poter trovare: si immaginano di aver trovato al di sopra di lui un altro Dio, o un altro "Pleroma", o un'altra "economia"... hanno dunque immaginato, al di sopra di questo Dio, un Dio che non è (*eum qui vero non est*), per sembrare di aver trovato un grande Dio che nessuno può conoscere, che non comunica con il genere umano e non amministra le cose terrestri (*magnum Deum... quem nemo possit cognoscere, humano generi [non] communicantem nec terrena administrantem*): è certamente il Dio di Epicuro quello che hanno così trovato, un Dio che non serve a nulla, né a se stesso, né agli altri, insomma un Dio senza Provvidenza (*Epicuri videlicet invenientes deum, neque sibi, neque aliis aliquid praestantem, hoc est nullius providentiam habentem*) »; soprattutto Tertulliano, *Adv. Marcion.*, I, 8 (a proposito del « Dio nuovo » dei marcioniti): « Infatti, quando sento parlare di un Dio nuovo, ignoto, inaudito nel vecchio mondo, nel vecchio tempo, sotto il vecchio Dio, e sento che — lui che non era nulla per tanti secoli passati ed era antico solo per il fatto di essere ignoto — sa-

sto, a seconda che abbiamo a che fare con dualismi moderati o con dualismi assoluti, in tutti i casi da lui distinto, vi è un altro dio, inferiore o essenzialmente malvagio, creatore e dominatore del mondo, un Demiurgo debole, ottuso se non ignorante, oppure lo stesso Diavolo, principio ingenerato o Principe delle Tenebre e incarnazione del Male in sé, sul quale pesa la colpa originale — o, per alcune sette, la maledizione²⁶ — di aver prodotto

rebbe stato rivelato da un certo Gesù Cristo, nuovo anch'egli sotto vecchi nomi, e da nessun altro prima di lui... » (*Novum igitur deum audiens in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere deo ignotum, inauditum, quem, tantis retro saeculis neminem, et ipsa ignorantia antiquum, quidam Iesus Christus, et ille in veteribus nominibus novus, revelaverit, nec alius antehac*); I, 19: « Se, dicono i marcioniti, il nostro Dio, anche se non dall'inizio né attraverso la creazione, si è però rivelato attraverso se stesso in Gesù Cristo » (*Immo, inquit Marcionitae, deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Iesu*); V, 16: « Nondimeno, esigere il castigo dei pagani che non abbiano conosciuto il Vangelo, non spetta a quel Dio, che sarebbe per natura ignoto, non sarebbe rivelato altro che nel Vangelo e non sarebbe conoscibile da tutti. Ma al Creatore è dovuta una conoscenza dettata dalla natura, a lui che va compreso attraverso le opere e si presta poi a una ricerca più approfondita, per ottenerne una conoscenza più completa » (*Porro de ethnicis exigere poenas, qui evangelium forte non norint, non est dei ejus, qui naturaliter sit ignotus nec usquam nisi in evangelio sit revelatus, non omnibus scibilis. Creatori autem etiam naturalis agnitio debetur, ex operibus intellegendo et exinde in pleniorum notitiam requirendo*).

26. Cfr. il « dio maledetto » (*theos katēramenos*), capo degli Arconti, menzionato da Celso a proposito di alcuni gnostici (ofiti?) (Origene, *C. Cels.*, VI, 27, t. II, p. 97, 11 Koetschau): contrapposto al « grande Dio » (VI, 51, p. 122, 28-30), egli è il dio degli Ebrei, il creatore di questo mondo, il dio di Mosè e della *Genesi* (« il dio maledetto degli Ebrei, che scatena pioggia e tuono, che è il creatore di questo mondo, il dio di Mosè e della creazione del mondo da questi descritta », VI, 27, p. 97, 14-17, e cfr. VI, 27, p. 97, 20-21, VI, 28, p. 98, 5-13, VI, 29, p. 99, 4-6 [dio della Legge mosaica]). Il Demiurgo o *Kosmokratōr*, il dio di questo mondo o di questo eone, è conoscibile e conosciuto (*gnōstos, notus*) attraverso la sua creazione e il suo governo, per via naturale e storica. Cfr., per es., Adamanzio, *Dialog. de recta fide*, I, 13, o Tertulliano, *Adv. Marcion.*, IV, 25: « altri eretici (forse gli gnostici)... obiettano che il creatore era conosciuto da tutti: da Israele secondo un rapporto familiare, e dai Gentili secondo la natura » (*Alii haeretici... opposcentes creatorem omnibus notum, et Israeliti secundum familiaritatem et nationibus secundum naturam*). Proprio per questo, e non solo perché la sua creazione lo rivela imperfetto, egli si rende spregevole (Ireneo, *Adv. haer.*, III, 24, 2: « Hanno disonorato e disprezzato Dio, ritenendolo piccolissimo, perché, nel Suo amore e nella Sua immensa bontà, Egli si è fatto conoscere dagli uomini », *Inhonoraverunt et spreverunt Deum, minimum arbitantes eum, quoniam propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus*). Si pensa quasi senza volere alla frase di Paul Valéry, nella *Soirée avec Monsieur Teste*: « Quello che (la maggioranza degli uomini) chiamano un essere superiore è un essere che si è sbagliato. Per stupirsi di lui, occorre vederlo — e per essere visto occorre

l'universo materiale e l'uomo carnale, Dio noto – troppo noto! – nella sua imperfezione o malvagità per tali opere o per la tirannia delle leggi che impone al corso degli eventi e alle sue miserevoli creature. Due dèi perciò, e con attività antagonistiche: un Dio della Salvezza e della Grazia, un Dio della Creazione e della Natura o della Materia; il primo libera dall'esistenza nel tempo, l'altro la infligge e la domina. L'universo si trova a essere scisso in due regni eterogenei o nemici: uno invisibile o spirituale, l'altro visibile o materiale.

Che cosa risulta dalla combinazione di questo tema con le visioni del mondo, con le *Weltanschauungen* proprie all'ellenismo e al cristianesimo?

Certo, lo gnosticismo adotta l'immagine (peraltro comune, nel Vicino Oriente come in Occidente, a tutta l'epoca ellenistica e romana) di un universo gerarchico, digradante dagli esseri celesti fino alle realtà terrestri, e nel quale la rivoluzione superiore degli astri regola il corso inferiore delle cose e degli eventi. Ma se la cornice è la medesima, essa rischia di essere scompaginata, e le linee del quadro che racchiude saranno sconvolte. Abbiamo visto come il pensiero ellenico sia essenzialmente cosmologico: per il Greco, l'idea di « mondo », di *kosmos*, è inseparabile da quella di « ordine », e tale ordine è opera ed espressione del divino. La divinità manifesta la sua immutabile azione e presenza tramite il moto regolare che anima incessantemente il mondo astronomico e si trasmette in maniera degradata, ma continua e parimenti regolata, ai ritmi della durata di quaggiù. Gli astri, in virtù della regolarità del loro corso circolare, sono divini; il mondo, nella sua armoniosa totalità, è divino; la divina Provvidenza si confonde con le leggi eterne del *kosmos*. Ora, là dove il Greco esalta, accetta, è in accordo, lo gnostico condanna, rifiuta, si ribella. La regolarità gli appare come una ripetizione monotona e opprimente; l'ordine e la legge (il *nomos* fisico e morale) come un giogo insopportabile; l'azione esercitata dalle posizioni e dal corso degli astri sui destini terrestri come un asservimento ingiusto e tirannico. Il firmamento, i corpi celesti, in modo particolare i pianeti che presiedono al Destino, al Fato, sono esseri malvagi oppure la sede di Entità inferiori, quali il Demiurgo e gli angeli creatori, o di Dominatori demoniaci, dalle forme bestiali: gli « Arconti ». In una parola, l'universo visibile da divino che era diventa diabolico.²⁷ L'uomo vi soffoca come in una prigione e,

che egli si mostri... Così, ogni grande uomo si è macchiato di un errore. Ogni spirito che troviamo vigoroso, comincia con lo sbaglio che lo fa conoscere ».

27. Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, Göttingen, 1934, pp. 146-99, 223-33, 251-55.

lunghi dall'essere la manifestazione del vero Dio, porta il segno della sua infermità o della sua imperfezione congenita: non vi si ritrova che la mano di un Essere decaduto o perverso. Il Greco dice: « Dio e il mondo », collegando indissolubilmente i due termini; lo gnostico dirà: « Dio o il mondo », dissociando i due termini che per lui rappresentano due realtà eterogenee, indipendenti, inconciliabili. L'azione provvidenziale di Dio non consisterà più nel mantenimento e nell'esecuzione delle leggi cosmologiche; essa interverrà invece per contraddire e rompere tali leggi. Alcuni gnostici cristiani sosterranno, per esempio, che Gesù – con la sua nascita o di per se stesso – infrange la *Heimarmenē* o ne sovverte l'ordine da cima a fondo, imprime alle sfere planetarie un moto di direzione diametralmente opposta a quella che seguivano prima.²⁸ Insomma, l'immagine ellenica dell'universo è accettata dalla Gnosi solo per essere alla fine, e nei casi più tipici, disprezzata, negata e trascesa; la rivolta gnostica contro il mondo è di fatto una rivolta contro il mondo della scienza greca.²⁹ Più profondamente, all'opposto di quello del Greco, l'atteggiamento dello gnostico è – se mi si consentono queste espressioni – « anticosmico » o « acosmico ».

È facile dedurne che lo gnostico deve concepire in modo diverso dal Greco le relazioni fra l'atemporale e il temporale. L'atemporale è sì oltre il temporale, ma tra l'uno e l'altro non vi è né possibilità di confronto né passaggio per degradazione continua e necessaria. In particolare il tempo cosmico, colpito dalla stessa condanna che colpisce l'intero mondo materiale, non è l'immagine dell'eternità – un'immagine che pur lontana e indebolita sarebbe fedele e, a modo suo e al suo livello, perfetta: come vedremo, il tempo, opera del Dio creatore, sarà al massimo

28. Così, nello gnosticismo cristiano, Gesù è concepito come colui che muta radicalmente l'ordine della *Heimarmenē*: egli lo sconvolge, imprime al suo corso normale e fatale una direzione affatto differente. Secondo il valentiniano Teodoto (*Excerpta ex Theodoto*, 72-75), l'avvento del Salvatore spezza la Fatalità; esso è indicato (74, 2) dalla comparsa di un « astro straniero e nuovo (*xenos astēr kai kainos*), che distrugge l'antica disposizione degli astri (*astrothesian*) e brilla di una luce nuova che non è di questo mondo (*kainōi phōti kai ou kosmikōi*) » (trad. fr. F. Sagnard, *Extraits de Théodote*, p. 197), un astro che trasferisce dalla Fatalità (*Heimarmenē*) alla Provvidenza (*Pro-noia*). In maniera più realistica, la *Pistis Sophia* (capp. 14-15; cfr. capp. 18 e 23, e H. Leisegang, *La Gnose*, tr. fr., Paris, 1951, pp. 253-54) dichiara come, in seguito all'intervento di Gesù, il corso degli astri sia stato « deviato per la salvezza delle anime »; la *Heimarmenē* e la sua sfera sono state costrette a esercitare per sei mesi il loro influsso verso destra, mentre il loro moto regolare avveniva da destra a sinistra, da est a ovest, e di conseguenza la loro azione dominatrice si svolgeva sempre in direzione della sinistra.

29. Cfr. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 146-56.

la caricatura dell'eternità, una imitazione difettosa che uno iato notevole separa dal suo modello, il frutto di un decadimento e in fin dei conti una menzogna. In tal modo, per quanto profondi abbiano potuto essere i suoi contatti con l'ellenismo, lo gnosticismo conserva il proprio carattere irriducibile e specifico; la sua concezione del tempo resta fondamentalmente distinta dalla concezione greca, che essa non riesce ad assimilare, ma tende a disorganizzare se non a demolire.

Poniamo ora lo gnosticismo a confronto con la concezione cristiana del tempo: ci s'imporrà una conclusione dello stesso tipo. Riprendiamo anche qui il tema dei due dèi. Che cosa produrrà, trasposto sul terreno cristiano? Evidentemente – e l'operazione troverà compiuta espressione nel marcionismo – il Dio creatore verrà assimilato al Dio del Vecchio Testamento, al Dio della *Genesi* e della Torah, organizzatore e legislatore di un mondo sul quale, come si ricava dalla stessa Bibbia ebraica, fa pesare il proprio dominio orgoglioso, geloso, collerico, crudele, inflessibilmente duro sin nelle manifestazioni rigorose della sua severa giustizia. Al contrario, il Dio trascendente, il Dio Ignoto della Pace e della Bontà, si identificherà col Padre di Gesù Cristo, col Dio Nuovo rivelato dal messaggio inaudito del Vangelo: Dio che perdona e salva, incomparabilmente superiore a Jahwèh che giudica e condanna. Da questa dualità derivano immediatamente importanti conseguenze per il nostro discorso. Il cristianesimo è staccato dal giudaismo e pertanto da qualsiasi prospettiva storica. È novità piena, senza legami con il passato dell'umanità nel quale non è stato né preparato né annunciato.³⁰ Ancor più, la rivelazione che esso porta di un Dio d'Amore, sino ad allora ignoto, contraddice tutto ciò che l'uomo poteva immaginare di Dio prima dell'avvento di Gesù, o attraverso una conoscenza naturale ricavata dalla realtà e dallo spettacolo della creazione, o grazie agli interventi e alle dichiarazioni del dio inferiore o malvagio riportati nei libri degli Ebrei. La stessa venuta di Cristo non ha niente a che vedere con le profezie ispirate dal Demiurgo. Del resto, i profeti, come tutti o quasi tutti i personaggi della storia antica di Israele, sono stati i servitori degli Arconti o del falso Dio di Giustizia,³¹ e alcune sette giungono al punto di esaltare a loro

spese tutti i maledetti del Vecchio Testamento, tutti coloro che si sono ribellati al Creatore e alla sua Legge: il Serpente, Caino, Coreh, Dathan, Abiram, Esaù, i Sodomiti.³² In altri termini, il passato è condannato e rinnegato; il presente è reso assolutamente indipendente da esso, come lo è il Nuovo Testamento dal Vecchio, che quello contraddice e abolisce. Cosa mirabilmente riassunta da sant'Ireneo quando scrive³³ che l'atteggiamento gnostico approda a una *contrarietas et dissolutio praeteritorum*: lungi dall'essere, come nella teoria cristiana difesa dal vescovo di Lione, una continuità una, organica e progressiva in cui il presente è *plenitudo* e *extensio*, espansione e compimento del passato sotto forma di pienezza, qui il tempo è spezzato in due parti che si contraddicono e la seconda delle quali rende vana e dissolve la prima. In termini più generali, la storia non serve a nulla: come tutta l'ordinaria economia del mondo, essa è opera del dio inferiore, e se il Dio trascendente vi interviene all'improvviso in un dato momento, tale evento, che nulla collega a un antecedente qualsiasi, frantuma la storia e la rivela come un'ipostura.

L'applicazione al cristianesimo della teoria dei due dèi comporterà altre conseguenze, che dovremo esaminare. Ma fin d'ora comprendiamo quanto una simile posizione sia incompatibile con l'autentica concezione cristiana del tempo. Al tempo organico, voluto e dal principio alla fine continuamente guidato da Dio, nel quale l'azione perpetuamente presente e diretta di Dio o del suo Verbo annuncia e prepara il futuro per mezzo del passato, a questo tempo efficace e provvidenziale, viene sostituito un tempo incoerente e spezzato dal brusco intervento di un Dio

17 e pp. 284*-286*. Per i manichei, i pauliciani, i bogomili e i catari medioevali, riferimenti in H.-Ch. Puech e A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* (Paris, 1945), pp. 168-72, 201-205.

32. Celso, in Origene, *C. Cels.*, VI, 53, Ireneo, *Adv. haer.*, I, 27, 3, Epifanio, *Pan.*, 42, 4, 3-4, Teodoreto, *Haer. fab. comp.*, I, 24 (Marcione); Ireneo, *Adv. haer.*, I, 31, 1, Epifanio, *Pan.*, 37, 2, 4-5, sant'Agostino, *De haer.*, 18, Teodoreto, *Haer. fab. comp.*, I, 15 (cainiti).

33. *Adv. haer.*, IV, 13, 1: « Infatti, questi precetti (sc. le prescrizioni enunciate da Gesù in *Mat.*, 5) non implicano né la contraddizione né l'abolizione di quelli precedenti, come vanno dicendo i discepoli di Marcione, ma il loro compimento e la loro amplificazione » (*omnia enim haec non contrarietatem et dissolutionem praeteritorum continent, sicut qui a Marcione sunt vociferantur, sed plenitudinem et extensionem*; ed. e trad. fr. « Sources chrétiennes », n. 100, p. 525). Cfr. IV, 16: « Così esse restano (sc. le parole del Decalogo) similmente con noi dopo aver ricevuto amplificazione e accrescimento, ma non abolizione (*extensionem et augmentum, sed non dissolutionem accipientia*), in seguito alla sua venuta carnale, sc. all'incarnazione del Salvatore (*per carnalem eius adventum*) » (ed. e trad. fr. « Sources chrétiennes », n. 100, p. 571).

30. Cfr., per esempio, le testimonianze raccolte, a proposito di Marcione, da A. Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1924², pp. 284*-285*, e sant'Ireneo, *Adv. haer.*, II, 9, 2 (« un Dio... senza testimone », *deus... sine teste*) e II, 10, 1 (« un Dio... che non è mai stato annunciato da nessuno », *deus... qui a nemine unquam annuntiatum est*).

31. Cfr., fra gli altri, Ireneo, *Adv. haer.*, I, 7, 3-4 (valentiniani), I, 23, 3 (simoniani), I, 24, 2 (Saturnino), I, 24, 5 (basilidiani), I, 30, 10-11 (Ofiti?) e, più in generale, II, 35, 2-3. Per i marcioniti, Harnack, *Marcion*, pp. 113-

estraneo alla storia come alla creazione, un tempo dal quale il vero Dio è assente, un tempo senza valore e senza effetto, o i cui effetti sono errore, ignoranza, asservimento. Abbiamo detto poco fa che il pensiero gnostico si distingueva essenzialmente da quello dell'ellenismo, che è prima di tutto cosmologico, per il fatto di essere « anticosmico », « acosmico », indifferente oppure ostile al mondo. Diciamo ora che, contrariamente alla *Weltanschauung* cristiana la quale all'origine è fondata innanzitutto sulla storia, il pensiero gnostico è inoltre un pensiero « antistorico » o « astorico », indifferente oppure ostile alla storia. Sotto questo profilo, l'atteggiamento dello gnosticismo non può che essere, nella sua essenza, diverso da quello del cristianesimo e di fatto quando l'uno ha incontrato l'altro, l'adattamento della Gnosi a forme cristiane è approdato a una rivoluzione ben presto giudicata inaccettabile dalla Chiesa.

Qual è dunque – considerata ora in se stessa – questa specifica concezione che lo gnosticismo si fa del tempo?

Analizziamo in primo luogo il comportamento dello gnostico nei confronti del tempo. Lo gnosticismo è tipicamente una religione della Salvezza. Ma il problema della salvezza, prima di essere formulato e risolto sul piano speculativo e rituale, nasce inizialmente da una situazione affettiva: esso corrisponde a un bisogno concreto e profondo, a un'esperienza vissuta, a una reazione dell'uomo di fronte alla condizione che gli è riservata. Come nasce un simile bisogno nello gnostico? La risposta è fornita dagli eresiologi. Lo gnostico è assillato da un ossessivo senso del male; non smette di chiedersi ostinatamente: « Donde viene il male? Perché il male? ».³⁴ È più che verosimile infatti che l'enigma della scandalosa presenza del male nel mondo, la sensazione insopportabile di quanto sia precaria, cattiva o ignominiosa la condizione umana, le difficoltà che vi sono a conferire un significato a questa esistenza del male, ad attribuirle a Dio e, in tal caso, a giustificare quest'ultimo, siano all'origine dell'esperienza religiosa che ha dato luogo alla concezione gnostica della salvezza. Quaggiù, lo gnostico si sente schiacciato dal peso del Destino, sottomesso ai limiti e alla schiavitù del tempo, del corpo, della materia, soggetto alle loro tentazioni e alla loro degradazione. Questo senso

di schiavitù e di inferiorità si spiega per lui solo con un decadimento: per il fatto stesso di provarlo o di essere capace di provarlo, l'uomo deve essere in sé – o dovette essere in origine – qualcosa di diverso da ciò che è in questo mondo, il quale gli appare come una prigione e un esilio e al quale – come il Dio trascendente in cui proietta la propria nostalgia di un aldilà – egli è e si proclama « straniero » (*allogenēs, nukrāyā*).³⁵ Di qui, in un primo tempo, un moto di rivolta e di rifiuto: lo gnostico si rifiuta di accettare il mondo e di accettare se stesso nel proprio attuale stato. Di qui – come semplice conseguenza particolare – un senso di disgusto e una condanna del tempo; al punto estremo, un tentativo appassionato inteso a negare il tempo.

Questo, a sua volta, è infatti avvertito e concepito come stranezza, asservimento e male. In sé, o a causa della situazione in cui pone l'individuo, esso è miseria, preoccupazione, guerra e lacerazione, ostacolo, avvilitamento. È il luogo della schiavitù, dell'esilio, dell'oblio, dell'ignoranza, dell'ebbrezza e del sonno:³⁶ tutti stati che si contrappongono a quelli di cui godevamo – al di là del mondo o prima che vi fosse un mondo – nella nostra condizione anteriore, e che ci saranno restituiti, con la salvezza, dal rifiuto della nostra unione con il corpo e dalla coscienza stessa del carattere anormale di tale unione: libertà, pieno possesso del nostro essere autentico, conoscenza completa, sobria lucidità, risveglio di noi stessi a noi stessi. Il tempo è anche impurità: vi siamo immersi e vi partecipiamo con il corpo che, come ogni cosa materiale, è la spregevole opera del Demiurgo inferiore o del Principio del male; nel tempo e per mezzo del tempo, il nostro vero « io », spirituale o luminoso per essenza, è incatenato a una sostanza estranea, alla carne e alle sue passioni o alle tenebre della Materia. La nostra condizione temporale è perciò mostruosa mescolanza di spirito e di materia, di luce e di oscurità, di divino e di diabolico, una mescolanza in cui la nostra anima rischia di essere infettata e che, per lei, è occasione di sofferenza e di pec-

35. Cfr. il mio *Le manichéisme*, p. 152, nota 273, e la mia memoria *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, in *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, pp. 126-30. [Inoltre, qui sopra, pp. 232-38].

36. I riferimenti in proposito sarebbero innumerevoli. Per semplificare, rinvio a H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 105-20. Si aggiungeranno ora, per es., alcuni salmi manichei (*A Manichaean Psalm-book*, Stuttgart, 1938, Part II, p. 57, 19-25, p. 146, 14-26, p. 152, 12 [il deserto del mondo], p. 152, 14, p. 197, 16-25, p. 218, 18-219, 23) e le osservazioni di A.-J. Festugière a proposito di *Excerpta ex Theodoto*, 2, 2, in « *Vigiliae Christianae* », III, 1949, pp. 194-95.

34. Tertulliano, *De praescript. haeret.*, VII, 5, Eusebio di Cesarea, *H.E.*, V, 27 (eretici, in generale); Tertulliano, *Adv. Marc.*, I, 2 (Marcione); Epifanio, *Pan.*, 24, 6, 1 (Basilide); *Dialogo di Giovanni l'ortodosso con un manicheo*, P.G., XCVI, 132D (manichei). Si veda anche quanto riferisce, o si immagina che riferisca, un valentiniano dei suoi incontri con il male e delle riflessioni che questi gli hanno ispirato, in Metodio di Olimpo (o di Filippi), *De autexusio*, 2-4, trattazione ripresa da Adamanzio, *Dialog. de recta fide*, IV, 2-3.

cato.³⁷ In questa cattività avvilente dentro al corpo e al tempo, ci introduce la nascita e continua a tenerci la nostra esistenza terrestre. Ma la dolorosa avventura non finisce qui. Suscitato dal Creatore o dalla Materia, l'istinto della generazione spinge l'umanità carnale a crescere e a moltiplicarsi: venuti al mondo, gettati nei ceppi del mondo, a nostra volta noi mettiamo al mondo nuovi prigionieri, dai quali nasceranno altri schiavi, senza fine. Così, secondo la dottrina manichea si prolunga di corpo in corpo e di epoca in epoca, conformemente al piano del Principio del male, la cattività delle particelle della sostanza divina precipitata nell'abisso infernale e sepolta nella notte della carne.³⁸ Più in generale, gli gnostici sono concordi nel professare che noi siamo condannati a rinascere, a ripassare di carcere in carcere nel corso di un lungo ciclo di reincarnazioni (*metensōmatōseis*) o di « travasi » (*metaggismoi*), assimilato da alcuni testi manichei al *Samsāra* buddhista.³⁹ Prospettiva sconcertante, attraverso la quale l'esistenza appare più che mai come un « divenire di morte ».⁴⁰

La vita presente, con le sue infinite sofferenze, non è la vera Vita. Meglio ancora, la durata, nella quale tutti gli istanti si generano e si distruggono a vicenda, in cui ogni momento nasce per essere subito inghiottito dal momento successivo, in cui tutto appare, scompare, riappare in un batter d'occhio, senza ordine, senza scopo né sosta né fine – la durata ha in se stessa, sotto una parvenza di vita, un ritmo di morte. Come ho cercato di mostrare altrove,⁴¹ i manichei in particolare concepiscono la vita del mondo infernale – del Regno delle Tenebre e del Male – a immagine dell'esistenza dell'uomo immerso nella pura durata, nell'assoluto divenire. Gli esseri demoniaci che popolano le cinque

regioni sovrapposte dell'Impero del Principe delle Tenebre scorrono solo ciò che è presente; la loro capacità di vedere e di intendere è « ristretta », limitata a ciò che è puramente attuale e vicinissimo. Essi reagiscono solo all'istante e agiscono solo nell'istante, involontariamente e senza tregua. Appaiono, si divorano tra di loro, si generano, per divorarsi di nuovo e distruggersi a vicenda – perpetuamente, meccanicamente potremmo dire – per tutta la durata di un divenire, senza scopo né termine, che è disordine, confusione, follia o assurdità, abominio: una serie di risse nella notte, di risse accanite e immotivate, suscitate insaziabilmente da una specie di appetito insensato e bestiale di annientamento, il « desiderio », l'« istinto », l'« *enthymēsis* della Morte ».

Questo tempo, che è inferno e geenna, non è soltanto sentito come uno stato di decadimento; è anche considerato il frutto di un decadimento. Al pari dell'intera creazione, esso risulta da un disastro originario: caduta di un'Entità – la Sophia – fuori del mondo divino della pienezza, del « Pleroma », secondo la gnosi valentiniana; sconfitta dell'Uomo Primordiale emanato dal Regno della Luce e inghiottito dall'Oscurità, secondo la gnosi manichea. In modo più o meno diretto, esso è nato dalla Deficienza (*hysterēma*), da un *defectus* o da una *defectio*, da una *labes*, da una mancanza, da una colpa o da un difetto, dallo sprofondamento e dalla dispersione nel vuoto, nel *kenōma*, di una realtà che prima esisteva, una e integra, in seno al *Plērōma*. Legato com'è al mondo della « deficienza » e dell'assenza, nel suo svolgersi, esso dipende dall'« Operaio » mediocre o malvagio di questo mondo. Anzi talora – per esempio in quella gnosi tardiva che è il bogomilismo⁴² – il suo presente corso di settemila anni è abbandonato dal Padre, dal Dio Buono, al potere di Satana.

Va da sé che il tempo è avvertito e subito come una fatalità, una *Heimarmenē* e, per l'uomo che ci vive, come una *douleia*, una schiavitù regolata da una predestinazione naturale.⁴³ La nascita e il divenire, la *gennēsis* e la *genesis*, sono sottoposti al peso schiacciante della Necessità, al dominio coercitivo e cieco dei decreti del Demiurgo, del *Kosmokratōr*, ai colpi e ai contraccolpi di un Destino determinato dalla traslazione, dagli « aspetti », dalle « congiunture », dagli antagonismi o dagli influssi combinati dei segni zodiacali, degli astri, dei pianeti. Il cielo stellato è

37. Cfr. H. Jonas, *op. cit.*, p. 104 (testi mandei) e pp. 299-301 (testi manichei). Sulla « mescolanza » o « miscuglio » secondo la dottrina manichea, ho fornito parecchi riferimenti in « *Eranos-Jahrbuch 1936* », Zürich, 1937, p. 202, nota 1, e in *Le manichéisme*, p. 167, nota 308.

38. Cfr. « *Eranos-Jahrbuch 1936* », pp. 229-30, 256.

39. Riferimenti nel mio *Le manichéisme*, p. 179, nota 360. Sulla metempsi-cosi negli gnostici, Ireneo, *Adv. haer.*, I, 23, 2-3 (simoniani); Origene, *Comm. in epist. ad Rom.*, V, 1 e VI, 8, P.G., XIV, 1015A/B e 1083A/B (basilidiani); Ireneo, *Adv. haer.*, I, 25, 3-4, e Ippolito, *Elench.*, VII, 32 (carpocraziani); Ippolito, *Elench.*, VIII, 10, 1-2 (doceti).

40. L'espressione è frequente nei frammenti manichei di Tūrfān (per es., M. 38 verso, in « *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* », 1904, Anhang, p. 77).

41. *Le Prince des Ténèbres en son Royaume*, in « *Études Carmélitaines* », 1948 (volume dedicato a Satan), pp. 136-74; articolo riprodotto in *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 103-51. I mandei hanno dell'Inferno e degli esseri demoniaci una concezione analoga, pure studiata in questo articolo.

42. Cfr. Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, tit. xxvii. in P.G., CXXX. 1309A/B, e *Interrogatio Iohannis*, in R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929, pp. 300, 303.

43. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 223-27. Sulla predestinazione nella Gnosi, si veda S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, pp. 244-59.

popolato di oppressori e di despoti (*arkhontes, kosmokratores, tyrannoi*); le sfere planterarie sono stazioni doganali o carceri – *maṭṭarātā*, dicono i mandei – dove guardiani demoniaci fanno di tutto per trattenere le anime che tentano di sfuggire alle catene perpetuamente rinnovate del divenire. Il firmamento, il cui spettacolo era per il Greco evocazione di ordine e di bellezza e gli ispirava sentimenti di ammirazione e di venerazione religiosa, diventa agli occhi dello gnostico il teatro di una tragedia, di un dramma terribile.⁴⁴

Infine, il tempo è angoscia. Un'impressione di spavento assale l'uomo, il quale vi si sente inghiottito e schiacciato da secoli e secoli, lungo tutta l'interminabile e spaventosa immensità delle sue successive rinascite, subite o da subire. Hans Jonas scrive addirittura che lo gnostico, di fronte alla durata, è colto da una specie di « terrore panico », ⁴⁵ e cita a riprova di ciò due testi, uno mandeo, l'altro manicheo, nei quali si leva il lamento dell'anima, da un'infinità di secoli lontana dalla sua patria luminosa e abbandonata quaggiù, in un universo straniero: « In quel mondo (della Tenebra) abitavo da mille miriadi di anni, e nessuno sapeva che ero là... Gli anni sono seguiti agli anni, le generazioni alle generazioni: ero là, e non sapevano che abitavo qui, nel loro mondo »; ⁴⁶ « Ora, o Padre nostro pieno di grazia, sono trascorse innumerevoli miriadi di anni, da quando siamo stati separati da Te! ».⁴⁷

Abbandono dentro a un mondo ostile che l'uomo non può riconoscere come suo; decadimento, miseria e abominio; lacerazione e dolore: così appare, in definitiva, allo gnostico la condizione temporale alla quale è ridotto; disgusto o odio, paura, ansia e disperazione, intensa nostalgia: questi sono i sentimenti che, asservito al tempo, egli prova. Ecco, per esempio, Marcione denunciare in termini brutali l'ignominia dell'esistenza che, generato com'è nell'oscenità, nato fra le convulsioni immonde, atroci e insieme grottesche, del parto, l'uomo conduce, in un corpo che è un « sacco di escrementi », finché la morte non farà di lui una putredine, un cadavere senza nome.⁴⁸ Ecco, dal canto loro, i va-

44. *Tēs tragōidias tōn phoberōn, hōs oiontai, en tais tou kosmou sphaïrais*, « Che depongano questo tono tragico parlando dei presunti pericoli dell'anima nelle sfere del mondo » (Plotino, *Enn.*, II, 9, 13, trad. fr. É. Bréhier, p. 129): passo diretto, come l'intero trattato, contro gli gnostici.

45. *Op. cit.*, p. 100: « Das Panische des Zeit-Erlebnisses ».

46. *Ginzā di d.*, V, 1, 137-138, pp. 153, 154, trad. M. Lidzbarski.

47. Frammento di Tūrfā'n T u D 173a *recto*, in « Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1911, VI, p. 10.

48. Cfr. Tertulliano, *Adv. Marcion.*, I, 29 (p. 331, 2-4, p. 332, 1-2 Kroymann), III, 10 (p. 392, 13-14), III, 11 (p. 394, 12-17), IV, 21 (p. 490, 19-22), e *De resurrect.*, 4 (quest'ultimo passo prende di mira gli eretici in genere).

lentiniani proiettare nella figura mitica della Sophia decaduta l'immagine dei loro tormenti personali: tristezza (*lypē, tristitia*) o nausea (*taedium*), terrore e fremito (*phobos, timor, ekplēxis, stupor, pavor, expavescentia*), costernazione e angoscia (*aporia, consternatio, amēkhania*), « il tutto, nell'ignoranza (*agnoia, ignorantia*) », tormenti di una « agonia » simile a quella di Gesù.⁴⁹ Senza parlare di altre testimonianze, troppo numerose per poter essere qui menzionate. Citiamo comunque, per brevità, qualche passo particolarmente significativo degli inni manichei. Prima di tutto, questi versi di un « Salmo a Gesù », ⁵⁰ in cui l'« io vivente », figlio dell'Uomo Primordiale, evoca tutto ciò che ha patito – e che ogni uomo patisce – nell'abisso infernale di questo mondo:

Da quando sono entrato nelle Tenebre,
Ho dovuto bere un'acqua
Che mi è stata amara.
Ho portato un fardello che non è il mio.

Ero in mezzo ai miei nemici,
Le bestie che mi circondavano;
Il fardello che portavo,
È quello delle Potenze e dei Principati.

Erano infiammati (?) di collera,
Si sono levati contro di me,
Si sono avventati per afferrarmi,
Come una pecora senza pastore.

La Materia e i suoi figli
Mi hanno spartito fra di loro;
Mi hanno bruciato (?) nel loro fuoco,
Mi hanno dato amara apparenza.

Gli stranieri ai quali ero mescolato
Non mi conoscevano;
Hanno assaporato la mia dolcezza,
Desiderato tenermi con loro.

Ero vita per loro,
Erano morte per me.

49. Cfr. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 4, 1-3, 5, 4 e 8; Ippolito, *Elench.*, VI, 32, 2-7. Più in generale, si veda H. Jonas, *op. cit.*, pp. 109-13 (« Angst, Irren, Heimweh ») e pp. 119-20 (« Der Lärm der Welt »): Jonas fa ricorso soprattutto a testi mandei.

50. Sal. ccxlvī, in *A Manichaean Psalm-book*, Part II, ed. C.R.C. Allberry, p. 54, 11-23. Traduzione in Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-book*, Uppsala, 1949, pp. 71-72 (di cui adottò la disposizione metrica) e in G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951, p. 67. Il terzo verso della prima strofa è completato e tradotto in maniera diversa da questi due autori: « which [was bitter] to me » (Säve-Söderbergh): « which [made] me [forget] » (Quispel).

Ascoltiamo ancora la grande lamentazione di queste altre strofe:⁵¹

Possa tu liberarmi da questo profondo nulla,
Dal tenebroso abisso che è tutto consunzione,
Che altro non è se non tortura, ferite fino alla morte,
E dove né soccorritore né amico si trovano!

Mai, assolutamente mai, vi si trova la salvezza;
Tutto è pieno di tenebre...
Tutto è pieno di prigionie; non c'è via d'uscita,
E si infliggono colpi a tutti coloro che vi giungono.

Arido di siccità, arso dal vento torrido,
E nessuna verzura... mai vi si trova.
Chi me ne libererà, e da tutto ciò che ferisce,
E chi mi salverà dall'angoscia infernale?

E piango su me stesso: « Che io ne sia liberato,
E dalle creature... che si divorano a vicenda!
E i corpi degli umani, gli uccelli dello spazio,
E i pesci dei mari, le bestie, i dèmoni,
Chi mi allontanerà da loro e mi libererà
Dagli inferi distruttori, senza scappatoie (?) né via d'uscita? ».

51. Frammento di Tūrfā'n T II D 178, in « Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1926, IV, pp. 112-13. Riproduco la traduzione francese di quest'inno fornita da É. Benveniste nel numero del 25 agosto 1937 della rivista « Yggdrasill », p. 9.

[Il testo in cui, come oggi risulta chiaro, si parla più esattamente delle angosce e dei terrori dell'anima dopo la morte, all'uscita dal corpo, fa parte del ciclo d'inni *Huwīdagmān*, IVa (ed. e trad. Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian*, London, 1954, pp. 80-83):

Chi mi libererà dalle fosse e dalle prigioni in cui sono accumulate brame ripugnanti?

Chi mi farà passare oltre i flutti del mare agitato — la zona di conflitto in cui non c'è riposo?

Chi mi salverà dalle mascelle di tutte le belve che si distruggono e si atterriscono a vicenda senza pietà?

Chi mi condurrà oltre le mura e mi farà passare i fossati, dove seminano il terrore e il tremore i dèmoni a caccia di preda?

Chi mi condurrà oltre le rinascite e mi affrancherà da tutte queste — e da tutte le onde, dove non è alcun riposo?

Piango sulla mia anima (*grīw*), dicendo: che io possa esserne salvato, e dal terrore delle belve che a vicenda si divorano!

I corpi degli uomini, e degli uccelli dell'aria, dei pesci del mare, e dei quadrupedi e di tutti gli insetti —

Chi mi trasporterà oltre e mi salverà da tutti loro, in modo che io non cada né precipiti nella perdizione di questi inferi?

In modo che io non vi entri in seguito all'impurità e non ritorni nella rinascita...

Chi mi salverà dalle vette inghiottenti e dai baratri divoranti, che sono tutto inferno e sconforto?]

O quest'ultima poesia, purtroppo incompleta:⁵²

Venuto dalla Luce e dagli dèi,
Eccomi in esilio e separato da loro.

I nemici, piombando su di me,
Mi hanno condotto fra i morti.
Sia benedetto e trovi liberazione,
Colui che libererà la mia anima dall'angoscia!

Sono un dio e nato dagli dèi,
Brillante, scintillante, luminoso,
Radioso, profumato e bello,
Ma ora costretto a soffrire.

Mi hanno afferrato diavoli senza numero,
Orrendi, e mi hanno tolto la forza.
La mia anima ha perso conoscenza.
Mi hanno morso, tagliato a pezzi, divorato.

Dèmoni, yaksha e peri,
Foschi draghi inesorabili (?),
Ripugnanti, fetidi e neri,
Mi hanno fatto vedere dolore e morte.

Contro di me urlano e si lanciano,
Mi tormentano e mi assalgono...

Se tale è l'esistenza temporale dell'uomo, il tempo non può provocare nei suoi confronti da parte dello gnostico altro che un moto di ripulsa e di rivolta. La schiavitù in cui costringe il nostro vero « io », schiavitù che è intesa come la forma per eccellenza del male, fa nascere un bisogno di salvezza o — cosa equivalente — di liberazione, suscita l'esigenza di una libertà totale, la nostalgia di una libertà perduta. In nome di questa libertà, lo gnostico si leverà contro il tempo come, più in generale, contro l'ordine del *kosmos* e contro qualsiasi legge o regola (fisica, morale o sociale), a rischio di cadere nel nichilismo, nell'anarchismo, nell'amoralismo, o addirittura nell'immoralismo licenzioso. Nella sua lotta per la propria liberazione, lo « spirituale » o il « perfetto », sicuro della propria origine trascendente, della propria innata superiorità, cerca di spezzare il tempo, di distruggere il mondo. Il marcionita si oppone violentemente al Demiurgo, al « dio della *genesis* »; ingaggia contro il Creatore una *theomakhia*, una lotta profanatrice; tutti i suoi atti tendono ad « affliggerlo » o a « distruggerlo » distruggendo le sue opere, disprezzandole e

52. Frammento di Tūrfā'n M 7, in « Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1934, pp. 874-75. Traduzione francese di É. Benveniste, *loc. cit.*, p. 8.

odiandole.⁵³ « Siete immortali fin dal principio » dichiara Valentino ai suoi iniziati;⁵⁴ « siete i figli della Vita eterna, e volevate spartirvi la morte allo scopo di consumarla e di esaurirla, e perché muoia la morte in voi e per mezzo di voi. Infatti, quando disgregate il mondo senza essere a vostra volta dissolti, siete padroni della creazione e della corruzione intera ». E le ingiurie proferite nei confronti dell'universo visibile da alcuni dei suoi ascoltatori gnostici riuscivano insopportabili a un Plotino quanto lo erano ai dottori della Grande Chiesa i sarcasmi lanciati da altri settari contro la creazione di Jahwèh.

Questa concezione affettiva del tempo si traduceva o no in una teoria speculativa dell'origine e dell'essenza del tempo? Su tale aspetto del problema possediamo, a dire il vero, solo poche testimonianze. In un passo comune alle due versioni dell'*Apokryphon* o *Libro segreto di Giovanni* che per ora ci sono accessibili,⁵⁵ vediamo Ialdabaoth, il « Prōtarkhōn », il primo e il capo degli Arconti, « partorito nell'ignoranza » dalla Sophia decaduta e respinto lontano da lei, desiderare di « possedere i piani » della « Madre », di una realtà che « lo supera », cioè, verosimilmente, di imitarli. « Essendo ignorante, non sapeva che lei era più saggia di lui: tenne consiglio con le sue potenze; essi produssero il Destino (*Heimarmenē*) e legarono in una misura, in periodi e in tempi gli dèi dei cieli, gli angeli, i dèmoni e gli uomini, allo scopo di sottometterli tutti alla sua catena (alla catena del Desti-

53. Cfr. Clemente Alessandrino, *Strom.*, III, 3, 12 e 4, 25, Tertulliano, *Adv. Marcion.*, I, 13 e 29, Ippolito, *Elench.*, X, 19, 4, san Girolamo, *Adv. Jovinian.*, II, 16. L'intervento del Dio Buono o di Cristo ha anch'esso lo scopo di distruggere l'opera del Creatore o il passato della creazione (per es., Ireneo, *Adv. haer.*, I, 27, 2 e IV, 13, 1, Celso, in Origene, *C. Cels.*, VI, 53, Tertulliano, *Adv. Marcion.*, III, 4 e IV, 25, Ippolito, *Elench.*, VII, 30, 3).

54. Frammento di omelia citato da Clemente Alessandrino, *Strom.*, IV, 13, 89, 1-3 (II, p. 287, 10-15 Stählin).

55. Papiro di Berlino 8502, fol. 71, 14-72, 12 (oggi: ed. e trad. Walter Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955, pp. 182-85) = papiro di Nag Hammadi, p. 37, 1-13 (oggi: ed. e trad. M. Krause e P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962, pp. 102-103). In seguito, altre due versioni del medesimo scritto sono state rinvenute a Nag Hammadi: vi si legge lo stesso passo: nel Codice II, p. 28, 5-33 (Krause-Labib, *op. cit.*, pp. 188-90) e nel Codice IV, p. 43, 17-44, 20 (Krause-Labib, pp. 245-47). Per una formula del passo, cfr. il *Vangelo di Maria* (un altro apocrifo contenuto nel *Papyrus Berolinensis 8502*, p. 17, 5-6): « Al tempo (*khronos*) del momento (*kairos*) dell'eone (*aiōn*) » (W. Till, in « La Parola del Passato », fasc. II, 1946, p. 265 e, oggi, *op. cit.*, pp. 74-75) = papiro Rylands 463, fol. 21, 1-2: « il resto della corsa del momento dell'eone (*to loipon dromou kairou aiōnos*) » (C.H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, vol. III, Manchester, 1938, 1921).

no), che domina su tutti: piano malvagio e tortuoso ».⁵⁶ La durata, strumento di schiavitù, sarebbe così il prodotto dell'ignoranza, risulterebbe da una cattiva imitazione (malvagia nell'intenzione e nell'esecuzione) di una specie di prototipo infinitamente superiore, di qualcosa di completamente diverso. La stessa idea si ritrova, ma questa volta precisata, in un testo di sant'Ireneo che riassume la dottrina dei marcosiani, ricollegati a Valentino.⁵⁷ Il brano, che analizzo e commento succintamente, è di grande interesse. Nel *Timeo*, Platone rappresenta, come è noto, il Demiurgo che modella l'universo tenendo gli occhi fissi sul mondo trascendente delle Idee allo scopo di offrirne l'imitazione

56. Testo del papiro di Berlino. Nel Codice III: « Siccome era ignorante, non sapeva che essa era più accorta di lui, si decise, produsse il Destino (*Heimarmenē*); legò in misure e in tempi (*khronos*) e in momenti (*kairos*) gli dèi del cielo, ecc. »; nel Codice II, versione più sviluppata, che come varianti principali comporta in particolare: « Essi (il *Prōtarkhōn* e le sue potenze) produssero da sé un oggetto di derisione, il Destino (*Heimarmenē*) »... « Da questo Destino infatti provengono tutte le malvagità, e la violenza, e ogni catena, l'inconoscenza e l'ignoranza, e ogni comandamento ingrato, e i gravi peccati e i grandi terrori. E così, l'intera creazione (*ktisis*) diventò cieca, tanto che non conoscono Dio che è al di sopra di tutti e, a causa del legame dell'inconoscenza, i loro peccati si nascondevano. Legarono infatti con misure e tempi e momenti (*kairos*), mentre lui (il Destino) dominava l'universo (il tutto) ». Nel Codice IV, il passo è identico a quello del Codice II.

57. Ireneo, I, 17, 2 = Ippolito, VI, 55, 1-2: « Inoltre, essi (sc. i marcosiani, i discepoli di Marco) dicono che il Demiurgo, volendo imitare la natura illimitata, eterna, infinita, atemporale dell'Ogdoade superiore, e non potendone riprodurre la permanenza e la perpetuità, perché egli stesso era il frutto della Deficienza, ha deposto (degradato) la sua eternità (l'eternità dell'Ogdoade) in tempi e momenti e serie numerose di anni, credendo di imitare, con la molteplicità dei tempi, la sua eternità. Allora, essi dicono, poiché la verità lo aveva abbandonato, subentrò la menzogna. E per questo, una volta compiuto il tempo, la sua opera sarà distrutta » (*Ad haec autem volentem aiunt Demiurgum superioris Ogdoadis interminabile, et aeternum, et infinitum, et intemporale imitari, et cum non potuisset perseverabile eius et perpetuum deformare, ideo quod fructus sit Labis, in temporum spatia et tempora et numeros multorum annorum aeternitatem eius deposuisse, existimantem in multitudine temporum imitari eius interminatum. Hic dicunt, cum effugisset eum veritas, subsecutum mendacium, et propter hoc destructionem, adimpletis temporibus, accipere eius opus* [Ireneo]. *Pros de toutois thelēsanta phasi ton dēmiourgon tēs anō ogdoados to apananton kai aiōnion kai aoriston, kai akhronon memēsasthai, kai mē dynēthenta to monimon autēs, kai aidion ektypōsai, dia to karpon [auton] einai hystērēmatos, eis khronous, kai kairous, kai arithmous te polyetous to aiōnion autes katathēsthai, oiomenon en tōi plēthei tōn khronōn mimēsasthai autēs to apananton. Entautha te legousin, ekphygousēs auton tēs alētheias, epēkolouthēkenai to pseudos, kai dia touto katalysin plērōthentōn tōn khronōn la-bein autou to ergon* [Ippolito]). Il passo va accostato, da un lato, a Platone, *Timeo*, 37c-38c e, d'altro lato, all'argomentazione dell'*Apokryphon* di Giovanni segnalata nella nota precedente.

più perfetta possibile. Del pari, l'autore marcosiano attribuisce al suo Demiurgo l'intenzione di imitare il Pleroma e di riprodurre, a modo suo, la vita infinita e atemporale. In entrambi i casi, l'operazione dà origine al tempo cosmico. Ma vi è una radicale differenza: mentre in Platone il Demiurgo conosce esattamente e direttamente il Modello intelligibile ed eterno, per il teologo gnostico egli ne ha solo una conoscenza pallida e lontana, solo una vaghissima nozione suggerita da sua madre, la Sophia decaduta. Essendo egli stesso « il frutto del decadimento », del « difetto » o dell'« assenza », è separato dal Pleroma da una distanza, da una frattura profonda. Sicché la verità gli sfugge e, nella copia che egli presumeva e credeva di produrre, l'eternità, la stabilità, l'infinità dell'Ogdoade superiore assumono la forma degradata di una mutevole molteplicità fatta della successione dei momenti, degli anni, dei secoli che compongono e dividono la durata. In altri termini, fra l'atemporale e il temporale non vi è più, come in Platone, continuità, ma discrepanza, e il tempo che risulta dall'opera demiurgica non è più l'immagine più perfetta che ci sia, l'imitazione – al suo livello – più fedele dell'eternità, ma uno *pseudos*, una « menzogna », un'ipostasi e una caricatura: al limite, un'illusione. Un tempo menzognero: fin sul terreno della speculazione, questa concezione, di cui si potrebbero anche rilevare le tracce nell'ermetismo o nel mandeismo,⁵⁸ riflette il disgusto e l'odio che il tempo ispira allo gnostico.

Di conseguenza non c'è motivo di stupirsi se la salvezza, che ha come oggetto la liberazione dell'uomo dalla schiavitù, dalle sofferenze e dalla menzogna del tempo, si realizza qui secondo un meccanismo e in condizioni essenzialmente atemporali.

Abbiamo detto che il bisogno di essere salvato nasceva nello gnostico dal sentimento della stranezza della sua situazione attuale nel mondo. Dal fatto stesso di provare un tale sentimento risulta che l'uomo deve essere in sé e dovette essere in origine qualcosa di diverso da ciò che è presentemente. Di qui, con il rifiuto di accettare la condizione che gli viene riservata nel tempo, la nostalgia di un aldilà o meglio di un aldiqua rispetto al mondo, di un'esistenza anteriore nella quale la sua sostanza era pura da qualsiasi mescolanza o da qualsiasi aggiunta e la sua potenza

58. Cfr. *Asclepius*, 32 (p. 341, 16-18 Nock-Festugière): *Ubi enim quid temporum dimensione dinoscitur, ibi sunt mendacia; ubi geniturae, ibi errores videntur*, « Poiché là dove nulla si fa conoscere se non sotto la misura del tempo, vi è menzogna; là dove vi è inizio nel tempo, compare l'errore » (ed. e trad. fr. A.-J. Festugière). Per il mandeismo, si veda E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie*, Lund, 1939, pp. 96-105: « Lüge in den mandäischen Schriften ».

infinitamente libera: lo *Heimweh* di un Paradiso perduto, che la gnosi gli farà riconquistare. Ciò significa che, insieme, nello stesso atto, lo gnostico giungerà a ritenere che il suo attuale decadimento può solo essere accidentale e provvisorio, e d'altra parte prenderà coscienza della propria innata superiorità, che né questo corpo, né questa materia, né questo tempo, ai quali si trova quaggiù legato, hanno potuto distruggere. In tal modo, quel che la sua situazione temporale aveva di inaccettabile per il suo sentimento diventa paradossale per la sua intelligenza. Il bisogno affettivo della salvezza si trasforma e si formula in esigenze e in un problema intellettuali, e troverà soddisfazione in un atto di coscienza e di sapere. Atto che sarà la « gnosi », la *gnōsis*, la « conoscenza », la quale è anche « epignosi », *epignōsis*, « riconoscimento ». Conoscenza o riconoscimento di che cosa? Di solito il termine è usato in modo assoluto. Quando è accompagnato da un genitivo oggettivo, esso designa la conoscenza di sé, dell'uomo, di Dio o – cosa più o meno equivalente – della Via, della Gioia, della Vita.⁵⁹ In altri termini, l'esperienza del male si esprime ed esige spiegazione e soluzione sul piano della conoscenza. Accanto al sentimento e all'orrore del male, nella coscienza dello gnostico vi sarà il desiderio – trasformato in certezza orgogliosa, in sicurezza che è qualcosa di più di una speranza e di una fede – del possesso di una Verità assoluta, di una Scienza totale in cui tutti gli enigmi posti dall'esistenza del male saranno risolti.

In che modo? La gnosi, per affermazione degli stessi settari, dà risposta a questo triplice interrogativo: « Chi sono e dove sono? Da dove sono venuto e perché sono venuto qui? Dove vado? ».⁶⁰

59. Su tutti questi punti si troveranno numerosi testi citati e commentati sia in E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, pp. 87-115, sia in R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927³, pp. 66-67 e pp. 284-308.

60. La formula classica è fornita dal valentiniano Teodoto (*Excerpta ex Theodoto*, 78, 2): « La gnosi: Chi eravamo, che cosa siamo diventati? Dove eravamo, dove siamo stati gettati? Dove tendiamo, da dove (o "da che cosa") siamo redenti? Che cos'è la generazione, che cos'è la rigenerazione? » (*Hē gnōsis, tines ēmen, ti gegonamen; pou ēmen, pou eneblēthēmen; pou speudomen, pothen lytroumetha; ti gennēsis, ti anagennēsis*). Dal canto loro, gli *Atti di Tommaso* (15, p. 121, 12-13 Bonnet) fanno dichiarare al loro eroe, che si rivolge a Gesù: « (Tu) che mi hai insegnato a cercare me stesso, e a conoscere che cos'ero e chi e come sono ora, affinché nuovamente diventi quello che ero » (*Hypodeixas moi zētēsai emauton kai gnōnai ti ēmēn kai tis kai pōs hyparkhō nyn, hina palin genōmai ho ēmēn*). La prima parte di questa definizione della gnosi si ritrova implicitamente in un testo liturgico gnostico citato da Ireneo (*Adv. haer.*, I, 21, 5), dove l'anima del Perfetto, che, liberata, risale alla sua patria celeste, dichiara: « Io mi conosco e so di dove sono » (*Egō oida emauton kai gignōskō hōthen eimi*). La seconda parte della definizione si legge nel *Corpus Hermeticum* (IV, 4): l'anima che

Perciò essa è spiegazione del mio stato attuale, ma spiegazione che ne costituirà anche la risoluzione. Tale spiegazione consisterà nel ricollocarmi entro un vasto insieme del quale il mio stato attuale è il centro, e si orienterà in due direzioni determinate dai miei due interrogativi: « Che cos'ero prima di questo stato? Che cosa sarò dopo? ». Essa verterà, da un lato, sulle mie origini, dall'altro, sul mio destino. Da una parte, essa assumerà i contorni di un mito cosmologico i cui successivi episodi approderanno alla storia dell'uomo e alla mia storia presente. Tale mito avrà il compito di spiegare come Dio non abbia voluto il male, ma il Male sia, o increato e preesistente nella sua opposizione al Bene (è la soluzione dualistica), o nato da una serie di degradazioni dell'essenza divina o dalla caduta di un Essere trascendente, di un « Eone » che ha infranto la pace e la perfezione del Pleroma e in modo più o meno diretto ha prodotto fuori della Luce un mondo incompleto nel quale è tenuta un'umanità sottomessa alla Fatalità e al Peccato (è la soluzione emanatistica). D'altro lato, la spiegazione fornita dalla gnosi troverà la sua espressione in un mito soteriologico contrapposto al mito cosmologico ma a esso intimamente legato. La funzione specifica di un tale mito sarà quella di assicurarci: 1) che, se attualmente siamo decaduti, traiamo però la nostra origine e il nostro vero essere dal mondo trascendente; 2) che, tramite la nostra essenza, rimaniamo legati, « consustanziali », a questo mondo trascendente o all'Entità decaduta che alla fine sarà salvata e il cui destino è così il nostro, e

ha ricevuto il battesimo nel cratere del *Noūs* e che pertanto partecipa alla *gnōsis*, è, le viene detto: « (Tu) che sai perché sei venuto all'essere (*hē gnōrizousa epi ti gegonas*) »; gli altri esseri, invece, ignorano (*agnoountes*) per che cosa sono nati e da quali artefici (ed. e trad. fr. A.-J. Festugière; formula studiata da E. Norden in *Agnostos Theos*, pp. 102 sgg.). Definizioni analoghe nella letteratura religiosa dell'Iran (*Škand-gumānik Vičār*, X, 2-11, p. 114 dell'ed. P.J. de Menasce, Fribourg, Svizzera, 1945, e, soprattutto, *Pand Nāmak ī Zartušt*, citato da de Menasce, *op. cit.*, p. 120) e, d'altra parte, nella letteratura filosofica dell'epoca romana. A.D. Nock (« Gnomon », XII, 1936, p. 609, e « American Journal of Archaeology », L, 1946, p. 156) ne ha segnalato due esempi in Porfirio (*De abst.*, I, 27) e in Aristide Quintiliano (III, 7). Si aggiunga, in un certo senso, Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.*, I, 9, 1, p. 509, 24-28 Eyssenhardt: « Che la fonte delle anime scaturisca dal cielo, si sa, è un'opinione ammessa incontestabilmente da coloro che filosofano correttamente; e dell'anima, mentre è legata al corpo, sta proprio qui la perfetta sapienza, ossia nel riconoscere da dove è nata, da quale fonte è venuta (*unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat*) », e I, 9, 3 (p. 510, 6-8): « Ma per l'uomo, abbiamo detto, vi è una sola maniera di riconoscersi: volgere nuovamente lo sguardo verso i primi inizi della sua origine e del principio della sua nascita » (*Homini autem, ut diximus, una est agnitio sui, si originis natalisque principii exordia prima respexerit*).

viceversa;⁶¹ 3) che pertanto la nostra sostanza divina è rimasta intatta nella mescolanza accidentale e malgrado tutto episodica rappresentata dalla nostra esistenza quaggiù. In tal modo, per noi si tratterà principalmente di riprendere coscienza di noi stessi, di ridestare in noi la « particella » o la « scintilla » divina che in noi è presente o è rappresentata dallo « spirito » (il *pneuma* o il *noūs*), di integrarci di nuovo all'Entità o al mondo superiore che ci è consustanziale. Insomma, ci separeremo dal *kosmos* materiale e ci ritroveremo nella nostra verità piena e prima, la quale è, per meglio dire, la nostra verità eterna e permanente, ora semplicemente dimenticata o obnubilata.

Oltre che conoscenza o riconoscimento di sé, rivelazione di se stessi a se stessi, la gnosi è quindi in pari tempo conoscenza dell'intero universo, invisibile e visibile, della struttura e del divenire tanto del mondo divino quanto del mondo fisico. Effettivamente, talora essa ostenta la propria pretesa di essere – nel senso positivo della parola – una « scienza » totale o addirittura, con il manicheismo, una spiegazione esauriente e puramente razionale di tutte le cose.⁶² Sempre e dovunque, però, tale scienza si risolve in miti con significato soteriologico, in miti cui spetta non soltanto di spiegare all'uomo la sua situazione *hic et nunc*, ma anche di dargli, rivelandogli la sua origine e la sua realtà autentica, la certezza della salvezza come di uno stato eternamente dato e che basta solo ritrovare. La conoscenza di sé implica redenzione di sé, come la conoscenza dell'universo i mezzi per liberarsi dal mondo e dominarlo.

Una volta afferrata una simile concezione, è facile capire quanto abbia di atemporale, nello gnosticismo, la realizzazione della salvezza.

Certo la salvezza si opera nel tempo, ma l'atto che la fonda è in sé atemporale. È un'illuminazione interiore e individuale, una rivelazione di sé a sé, un atto improvviso e gratuito che può ri-

61. Così nei valentiniani, per i quali la « generazione pneumatica » (*to kyēma pneumatikon*) è e rimane consustanziale alla « Madre », all'Entità femminile che è un Eone del Pleroma (*homousion hyparkhon tē mētri*), secondo Ireneo, *Adv. haer.*, I, 5, 6. Così, soprattutto, nel manicheismo in cui le anime individuali, cadute nelle tenebre della Materia o dei corpi, sono « parti », « porzioni », « particelle » della sostanza luminosa di Dio, sono consustanziali all'Anima dell'« Uomo Primordiale », il quale a sua volta è incarnazione dell'Anima del « Padre delle Grandezze » (numerosi riferimenti nel mio *Le manichéisme*, p. 154, nota 275). Più in generale, sulla consustanzialità di Dio e dell'uomo nello gnosticismo, si veda Clemente Alessandrino, *Strom.*, II, 16, 74, 1 (II, p. 152, 6-10 Stählin).

62. Cfr., per es., già *Sap. Salom.*, 7, 17-22, e *Pistis Sophia*, 92-93 (p. 135, 27-p. 139, 10 trad. Schmidt). Si veda anche il mio *Le manichéisme*, pp. 72, 157, note 280-282.

guardare solo un individuo predestinato e non presuppone alcuna condizione preliminare né alcuna preparazione nel tempo. Tale gratuità infatti si confonde con un diritto assoluto di natura, quali che siano stati gli atti e gli eventi che precedono questa brusca rivelazione. La conoscenza di sé portata dalla gnosi è reminiscenza di sé, ritorno a uno stato primitivo e permanente, recupero di un essere che esiste eternamente nella sua « elezione », già salvo in virtù della sua origine e dall'eternità. Lo « spirituale », il « perfetto » non fa che ritrovare un sapere indistruttibile, uno stato ontologico dato una volta per tutte, il proprio essere vero non intaccato dal tempo, velato, ma non leso o disperso dall'esistenza nel tempo. « Fin dal Principio », dichiara Valentino ai « pneumatici » in un frammento già citato,⁶³ « voi siete immortali e siete i figli della Vita eterna ».

In secondo luogo, la salvezza interessa solo la parte atemporale, eterna di noi stessi. Né la carne né il sangue, che sono cose materiali, e perciò cattive, possono ereditare il Regno di Dio. Nessuna resurrezione del corpo o con il corpo; al contrario, distacco assoluto dal corpo grazie al ridestarsi dello spirito a se stesso, o grazie all'unione, al « matrimonio spirituale » del riflesso che quaggiù è la nostra anima con il nostro io reale, il nostro « angelo » che è la nostra personalità trascendente. Salvo è soltanto il nostro *noūs* o il nostro *pneuma*, immanente alla sostanza atemporale di Dio o di un'Entità divina.⁶⁴

Tale salvezza, mentre separa dal corpo il nostro spirito, il nostro io, ci pone immediatamente fuori del tempo: ci introduce a una situazione trascendente rispetto all'esistenza limitata – e perciò servile – e fenomenica – e perciò illusoria – che fino a quel momento era la nostra. Essa consiste non tanto nel realizzarsi nel

tempo, quanto nel ritrovarsi realizzati al di là o al di qua del tempo. Essa ci trae fuori del tempo per ricondurci alla nostra condizione originaria, atemporale.⁶⁵

Ciò significa infine che la salvezza ci pone completamente al riparo dal tempo, essendo definitivo lo stato che ci fa ritrovare. La salvezza è rigenerazione nel senso che è raccolta (*syllaxis*) della nostra sostanza luminosa e divina,⁶⁶ recupero del nostro io autentico, ritorno al nostro essere e al nostro luogo primitivi e propri, ai nostri *idia*.⁶⁷ Ed è liberazione, nel pieno senso del termine.

65. A questo riguardo, si incontra negli *Atti di Tommaso* (43, p. 161, 9-10) una formula davvero notevole, ben commentata da G. Bornkamm nella sua opera *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*, Göttingen, 1933, pp. 121-22: « Che io stesso diventi libero e mi congiunga raccogliendomi in me stesso alla mia natura originaria » (*genōmai kagō eleuthera kai synarthroisthō eis tēn arkhaïogonon mou physin*). Per l'« io », si tratta di un ritorno — mediante raccoglimento e concentrazione — alla propria natura originaria, primordiale. Da notare, nello stesso senso, alcune significative espressioni rilevate da E. Peterson (*La libération de l'Αναρχή*, « Revue Biblique », LV, 1948, p. 203) in un papiro magico, la pseudo-« Liturgia di Mitra ». Cfr. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, p. 19: « Secondo il programma esposto dai valentiniani, lo Spirito stesso (ossia l'uomo spirituale), ritornato a se stesso, ha fatto ritorno alla propria origine » (Clem., *Paed.*, 32, 1).

66. Cfr., in particolare, il passo del *Vangelo di Eva* riprodotto da Epifanio (*Pan.*, 26, 3, 1, I, p. 278, 11-13 Holl): « Io sono te e tu sei me e dovunque tu sia, là io sono, e sono in tutte le cose disseminate. E da qualsiasi luogo tu voglia mi raccogli e, raccogliendomi, raccogli te stesso » (*egō sy kai sy egō, kai hopou ean ēis, egō ekei eimi, kai en hapasin eimi esparmenos. Kai hothēn ean thelēis, syllegeis me, eme de syllegōn heauton syllegeis*); e la citazione del *Vangelo di Filippo* fatta sempre dallo stesso eresologo (*Pan.*, 26, 13, 2, I, p. 292, 16-20): « Ho riconosciuto (*epegnōn*) me stessa, essa dice (*sc. l'anima*), e ho raccolto me stessa da tutte le parti (*kai synelexa emautēn ek pantakhothen*), e non ho seminato bambini per l'Arconte, ma ho sradicato le sue radici e ho raccolto le membra disperse, e so chi sei. Perché io, essa dice, sono di lassù (*alla exerrhizōsa tas rhizas autou kai synelexa ta melē ta dieskorpismena, kai oida se tis ei. Egō gar, phēsi, tōn anōthen eimi*) ». Si veda, in proposito, L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, München, 1922, pp. 4-12, 76-77, e inoltre H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pp. 139-40.

67. Cfr. il frammento liturgico in cui, se si segue il testo greco riprodotto da Epifanio, *Pan.*, 36, 3, 2, l'anima liberata dichiarerebbe risalendo alla sua patria sovraceleste: *katagō de to genos ek tou proontos, kai poreuomai palin eis ta idia hothēn elēlytha*, « Traggo la mia razza dal Preesistente, e vado di nuovo verso il luogo proprio da cui sono venuto ». [In realtà, si deve leggere *katagei* invece di *katagō*, e intendere: « ed essa (*sc. Akhamōth*) trae ecc. ». Infatti, il passo, nella vecchia versione latina di Ireneo, suona così: *deducit enim genus ex eo qui ante fuit, et eo rursus in mea unde veni*, e una conferma viene dalla formula parallela della Prima *Apocalisse* di Giacomo (Codice V di Nag Hammadi, p. 33, 21-34, 18 in A. Böhlig e P. Labib, *Koptisch-Gnostischen Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg, 1963, pp. 43-44)]. Numerosi passi manichei di identico significato sono indicati nel mio *Le manichéisme*, p. 156, nota 278.

63. Clemente Alessandrino, *Strom.*, IV, 13, 89, 2 (II, p. 287, 11-12 Stählin). Cfr. il cosiddetto scritto anonimo di Bruce, 49 (trad. inglese di Ch.A. Baynes, in *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933, p. 177): « E vi darò un'autorità personale e nessuno frapperà ostacolo a quanto desiderate. E possiederete eoni e mondi e cieli, in modo che gli spiriti intelligibili verranno ad abitarli. E sarete fatti dèi, e conoscerete di essere nati da Dio, e vedrete che Egli è Dio dentro di voi: ed Egli risiederà nel vostro eone ».

64. Su tale negazione della resurrezione della carne, i testi sono estremamente abbondanti. Mi limito a rinviare alla testimonianza del tutto generica di Tertulliano, *De praescript. haeret.*, 33, e a riprodurre due formule lapidarie del capitolo 6 dell'*Adversus omnes haereses* dello Pseudo-Tertulliano che a proposito di Cerdone e poi di Apelle riassumono in poche parole tutta la teoria: « Egli accetta soltanto la resurrezione dell'anima, nega quella del corpo » (*resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat*; p. 222, 25-26 Kroymann): « Costui nega la resurrezione della carne, afferma la salvezza delle anime soltanto » (*his carnis resurrectionem negat, animarum solarum dicit salutem*; p. 224, 1-2).

L'*eleutheria*, la libertà che essa ci assicura, non è soltanto negativa:⁶⁸ distacco o affrancamento dalla tirannia del Destino e dalla schiavitù del corpo e della Materia (*apolytrōsis*); è anche libertà positiva, *exousia*, potere assoluto o licenza di fare tutto quel che ci piace (donde l'amoralismo gnostico, che si traduce talvolta nei fatti), indipendenza per diritto di nascita (lo gnostico si proclama « figlio di Re »)⁶⁹ verso le leggi e i padroni di questo mondo e più tardi, all'uscita dal corpo, verso gli Arconti planetari e il Creatore e Giudice dell'universo, il *Kosmokratōr*. Fin da questa vita, la gnosi riveste lo spirituale dell'« indifferenza », dell'*adiaphoria*, e dell'« impeccabilità », dell'*apatheia*, di uno stato che non può essere perduto qualunque cosa egli faccia in seguito. Lo gnostico è libero in tutte le cose e giudice di tutte le cose: è un *bythos exousias*, un « abisso di libertà ».⁷⁰ L'immagine verrà ripresa da Nietzsche:⁷¹ come il mare che inghiotte senza danno tutte le immondizie che scaricano in esso mille corsi d'acqua, egli può accogliere e assorbire tutto senza esserne mai contaminato, dedicarsi a ogni sorta di azione senza che alcuna possa mai essergli imputata come peccato. Essendo salvo per natura e non grazie alle opere, nessuno degli atti che gli è lecito compiere indifferentemente in un mondo estraneo può alterare o fargli perdere la sua

68. Si consulti su questo punto Jacques Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949, pp. 282-327, che fornisce una bibliografia e riassume le interpretazioni degli studiosi moderni. Sulle due direzioni (rigoroso ascetismo o libertinaggio estremo) che può prendere l'uso dell'*eleutheria* o dell'*exousia* gnostica, cfr. le mie osservazioni in H.-Ch. Puech e A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, pp. 333-35, e lo studio di H.J. Schoeps, *Gnostischer Nihilismus*, in *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1950, pp. 255-70.

69. Cfr., per lo gnosticismo classico, Clemente Alessandrino, *Strom.*, III, 3, 30, 1; per il mandeismo, *Libro di Giovanni*, p. 44 trad. Lidzbarski; per il manicheismo, il frammento di Tūrfā'n M liturg. (in « Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1904, Anhang, p. 29) e uno dei *Salmi di Tommaso* del Salterio del Fäyyū'm (in *A Manichaean Psalm-book*, Part II, p. 216, 2-3). Non si dimentichi il « Figlio dei Re », eroe del celebre « Canto della Perla » (*Acta Thomae*, 108-13).

70. Secondo un passo del *De abstinencia* (I, 42) di Porfirio che, a mio parere, non prende di mira i cinici, come sostiene J. Dupont (*op. cit.*, pp. 295-98), ma alcuni gnostici, come mostra la stretta somiglianza tra il linguaggio usato nel brano e il vocabolario proprio dello gnosticismo quale appare in diversi luoghi degli *Stromati* di Clemente Alessandrino.

71. *Also sprach Zarathustra*, Vorrede 3: « Davvero, un fiume immondo è l'uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri » (trad. M. Montinari).

condizione di essere eletto e salvo:⁷² un blocco d'oro immerso nel fango rimane per sempre oro.⁷³ Anche qui, il tempo non ha presa sullo stato trascendente e definitivo cui fa giungere la gnosi. Al contrario, lo gnostico può mostrarsi o indifferente nei confronti del tempo, o il padrone del tempo, del quale si serve come gli pare e piace. Allo stesso modo, nei riguardi del corpo e della Materia gli è consentito o di staccarsene, di astenersi dalle loro impurità, di rimanere esterno a loro grazie al più rigoroso ascetismo, o di dimostrare il proprio disprezzo, la propria rivolta o superiorità nei loro confronti, abbandonandosi al libertinaggio più sfrenato, estenuando la carne e i desideri carnali. Soltanto gli « psichici » – cioè la categoria intermedia degli esseri che non sono salvi per natura come i « pneumatici » e, d'altra parte, non sono fatalmente condannati come gli « ilici » – per accedere alla salvezza hanno bisogno di un'educazione, di una serie di sforzi e di opere buone, quindi di un progresso nel tempo o attraverso una serie di reincarnazioni.⁷⁴

Diremo allora che quell'atto atemporale in sé, nel suo oggetto e nei suoi effetti, che viene così a essere la salvezza, vada del tutto esente nello gnosticismo da certe condizioni temporali? Sarebbe probabilmente inesatto affermarlo senza riserve né sfumature. Semplicemente, là dove il tempo entra in gioco, il suo ruolo è ridotto al minimo e tende a essere praticamente eliminato.

72. Come riferisce Ireneo (*Adv. haer.*, I, 6, 2) a proposito dei valentiniani, i *pneumatikoi*, che possiedono la *teleia gnōsis* (conoscenza perfetta), sono salvi assolutamente « per natura », e non in virtù delle loro opere: « Quanto a loro, dichiarano che non sarà per il loro comportamento, per le loro opere, ma per il fatto di essere spirituali per natura, che saranno salvati assolutamente e in ogni modo (*autous de mē dia praxeōs, alla dia to physei pneumatikous einai, pantēi te kai pantōs sōthēsesthai dogmatizousin*). È perciò impossibile che lo gnostico subisca le offese della corruzione oppure il minimo danno, qualunque atto compia (*einai adynaton phthoran kata-dexasthai, kain hopoiais sugkatagenōntai praxessin*) ».

73. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 6, 2 (cito, per semplificare, la vecchia traduzione latina): *Quemadmodum enim aurum in coeno depositum non amittit decorem suum, sed suam naturam (tēn idian physin) custodit, cum coenum nihil nocere auro possit, sic et semetipsos dicunt, licet in quibuscumque materialibus operibus sint, nihil semetipsos noceri, neque amittere spiritalem substantiam (mēde apoballein tēn pneumatikēn hypostasin)*. « Come l'oro, buttato nella melma, non perde la sua bellezza, ma conserva la propria natura, dato che la melma non può nuocere in nulla all'oro, così di se stessi, dicono: a qualunque azione materiale si abbassino, non possono riceverne alcun danno né perdere la loro sostanza spirituale ».

74. Così nei valentiniani (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 6, 1-2, e 7, 5, o *Excerpta ex Theodoto*, 54-57). Lo stesso vale per il « catecumeno » o l'« uditore » manicheo, che corrisponde più o meno allo « psichico » dello gnosticismo classico (cfr. il mio *Le manichéisme*, pp. 88-91, 186-95, note 374-92).

La rivelazione salvatrice che dà alla gnosi il suo contenuto si presenta, sì, talvolta – per esempio in Valentino o Basilide⁷⁵ – come una *paradosis*, una tradizione trasmessa nel tempo, o – come nel manicheismo⁷⁶ – poggia sull'autorità di una lunga schiera di precursori, di « profeti dell'umanità » apparsi successivamente a partire da Adamo in determinati momenti della storia: fra gli altri, Sem, Seth, Enoch, o Zoroastro, il Buddha, Gesù. Ma nel primo caso, questa tradizione è segreta, per lo più senza alcuna garanzia esterna, ed è accompagnata da rivelazioni individuali. L'idea stessa di tradizione è minacciata, se non superata, da quella di una rivelazione discontinua, indipendente, anarchica. Nel secondo caso, la rivelazione portata in epoche diverse da vari Messi è anch'essa discontinua, dato che, fino all'apparizione di Mani, ciascuno dei messaggi di volta in volta annunciati si è presto dileguato in una catastrofe diabolica e si è ogni volta eclissato, con la verità (del resto parziale) che poteva racchiudere. Vi sono dei precursori: non vi è tradizione ininterrotta o progressiva. Le rivelazioni ogni tanto interferiscono con la storia: ma non si prolungano in essa, dal suo inizio fino all'avvento del Paracleto.

D'altra parte, nella misura in cui la rivelazione interiore ha bisogno di essere destata o ridestata da un Rivelatore, la salvezza dipende da un Salvatore che interviene nel tempo. Ma anche in questo caso lo gnostico non attribuisce importanza all'aspetto storico di tale intervento. Intanto il Salvatore – e la cosa è chiarissima nel mandeismo e nel manicheismo – è concepito prima di tutto come la personificazione del *Noûs* trascendente, come una specie di proiezione o di figura del *noûs* individuale, che svolge anche il ruolo di « Salvatore-Salvato », di Salvatore che si salva da sé, all'interno di ciascun uomo. Il lato mitico del personaggio ha il sopravvento sul suo aspetto storico, quando poi non accada che il Salvatore – come Mandā d'Haïyê, « la Gnosi di Vita », nei mandei – sia un essere interamente mitico. Inoltre, il Salvatore è concepito esclusivamente come rivelatore, come « colui che desta ». Egli agisce in primo luogo come Maestro o Illuminatore (*phōstēr*) e come esempio: è l'istruttore che porta la gnosi, il prototipo che mostra come, mediante la gnosi, si giunga a separare

75. Cfr. Clemente Alessandrino, *Strom.*, VII, 17, 106, e *Lettera di Tolomeo a Flora*, in Epifanio, *Pan.*, 33, 7, 9 (valentiniani); Clemente Alessandrino, *Strom.*, VII, 17, 106, e Ippolito, *Elench.*, VII, 20, 1 (basilidiani); Ippolito, *Elench.*, V, 7, 1 (naasseni). Più in generale, Ireneo, *Adv. haer.*, I, 25, 5 (= Teodoreto, *Haer. fab. compend.*, I, 5).

76. Cfr. il mio *Le manichéisme*, pp. 61-63 e p. 144, nota 241 (dove sono dati i riferimenti). Sulla teoria manichea delle successive eclissi della Rivelazione, *ibid.*, p. 66 e p. 149, note 259 e 260.

il *noûs* dalla materia. Non sono i suoi atti che salvano, ma i simboli materializzati dai suoi atti, oppure l'insegnamento da lui impartito. Nessun valore di sacrificio, di espiatione per i peccati e per la carne, di redenzione è attribuito alle sofferenze o alla Passione del Salvatore, anche quando si tratti di Gesù o di Mani. In altri termini, la sola cosa che importi non è affatto il carattere concreto, realistico, storico del dramma costituito dalla vita terreste del Salvatore, bensì il carattere intellettuale, esemplare, atemporale della rivelazione divulgata dal Salvatore. Il fatto è particolarmente visibile negli gnosticismi cristiani, i quali non potevano non tener conto della figura storica di Gesù. Gli gnostici cristiani – e i manichei – istituiscono una dualità, uno iato fra il Cristo metafisico e il Gesù apparso in Giudea. Non ricollegano l'apparizione di quest'ultimo ad alcunché di storico: per Marcione, Gesù appare d'un tratto (*subito*) sotto forma di un uomo di trent'anni;⁷⁷ più in generale, la sua venuta è un colpo di scena che spezza la storia in due parti e che nulla ha preparato o fatto prevedere nel passato; essa non ha niente a che fare con le profezie del Vecchio Testamento. Soprattutto, Cristo non si è realmente incarnato: la sua sostanza era puramente spirituale, « pneumatica ». Non vi è stato inserimento vero e profondo di Gesù nel tempo, in una porzione concreta di durata. Vi è stato soltanto un Salvatore-fantasma (*putativus*, dice sant'Ireneo) il quale appare in un certo momento, ma senza assumere una carne reale né l'uomo storico integrale. Il suo corpo e quindi le sue sofferenze e la sua Passione sono stati solo apparenti, a meno che, come in Basilide, sulla Croce non vi sia stata sostituzione con un altro uomo. Così, i miracoli, la Crocifissione, la Resurrezione non hanno realtà piena né efficacia concreta: al massimo sono simboli o esempi. O un dramma fantastico si è svolto dietro la realtà storica, oppure è stato lo sfondo storico a essere illusorio, fantomatico, e la realtà che si è espressa attraverso di esso rimane atemporale. In fin dei conti, questa concezione gnostica, che viene designata con il nome di « docetismo », giunge a dissolvere il carattere storico, temporale della vita e dell'opera di Gesù.

Vi è un ultimo punto per il quale la soteriologia dello gnosticismo potrebbe implicare una prospettiva temporale: si tratta dell'escatologia. Effettivamente, in seguito a influssi cristiani e – almeno nel manicheismo – iranici, vi sono teorie e visioni gnostiche relative ai fini ultimi o alla Fine dei tempi e alla scomparsa del mondo attuale. Ma che cosa possono rappresentare questi sguardi sul futuro per anime così impazienti nei confronti di

77. Tertulliano, *Adv. Marcion.*, III, 2 (p. 378, 16-17 Kroymann): « Subito filius et subito missus et subito Christus », e III, 3 (p. 378, 28): « statim ».

qualsiasi durata concreta? In realtà, non vi è per lo gnostico una resurrezione particolare o generale da attendere: non soltanto, ribadisco, ai suoi occhi è impossibile che il corpo resusciti, ma soprattutto, dato che qui la resurrezione si identifica con il ride-starsi dello spirito alla verità e con la rigenerazione interiore mediante la conoscenza, lo spirituale, una volta illuminato, si considera già fin d'ora resuscitato. Per riprendere la formula della *II Epistola a Timoteo*, 2, 18, che riassume la teoria per condannarla, « la resurrezione è già avvenuta ».⁷⁸ D'altra parte, lo gnostico cerca di anticipare la prospettiva futura della Consumazione finale realizzandola subito in se stesso e per se stesso: vi partecipa *hic et nunc* recitando la scena tramite il rito. Il *Bēma* manicheo è una ripetizione anticipata del Giudizio Finale; l'*apolytrōsis* valentiniana o marcosiana, il *consolamentum* dei catari medioevali e con ogni probabilità il « battesimo spirituale » dei bogomili che dovrebbe esserne il modello, sono rappresentazioni preliminari del ritorno delle anime alla patria trascendente e delle loro nozze celesti con l'angelo o il vero « io », il loro prototipo eterno. Inoltre gli eventi escatologici sono interiorizzati: la

78. Su questa resurrezione istantanea, e concepita come uno stato definitivo che pone immediatamente l'essere salvo oltre la morte, non vi è nulla di meglio che citare o indicare alcune testimonianze relative a eretici considerati — a torto o a ragione — gli antenati dello gnosticismo: Nicola e Menandro. Del primo, Ippolito (frammento I del *De resurrectione*, pervenutoci in siriano, p. 251, 10-17 Achelis) scrive, proprio di seguito a una citazione di *II Tim.*, 2, 18: « Questo Nicola... incitato da uno Spirito, straniero (diabolico), è stato il primo ad affermare che la resurrezione è già avvenuta, intendendo con "resurrezione" il fatto che noi crediamo in Cristo e riceviamo il battesimo, ma egli combatte la resurrezione della carne. E parecchi, da lui istigati, hanno fondato delle sette. Tra di loro, c'erano prima di tutto i sedicenti gnostici, ai quali appartenevano Imeneo e Filete (combattuti dall'Apostolo) ». Su Menandro, si veda Tertulliano, *De anima*, 50, 2 (« Ma... affinché sia respinta con disprezzo la follia del mago eretico Menandro il Samaritano, il quale dichiara non soltanto che la morte non riguarda i suoi, ma addirittura che essa non li raggiunge nemmeno, lui che, infatti, dice a questo proposito di essere stato delegato dalla suprema e segreta Potenza perché diventino immortali e incorruttibili, e subito partecipi della resurrezione, coloro che si saranno rivestiti del suo battesimo », *Sed haeretici magi Menandri Samaritani furor conspuatur dicentis mortem ad suos non modo non pertinere, verum nec pervenire: in hoc scilicet se a superna et arcana potestate legatum, ut immortales et incorruptibiles et statim resurrectionis compotes fiant, qui baptismum eius induerint*), e inoltre i testi di Giustino Martire, *Apolog.*, I, 26, 4 e di Ireneo, *Adv. haer.*, I, 23, 5 (« Infatti i suoi discepoli, attraverso quello che secondo lui è il battesimo, ricevono la resurrezione e ormai non possono morire, ma continuano a vivere senza invecchiare, e immortali », *Resurrectionem enim per id, quod est in eum baptismum, accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales*), indicati da J.H. Waszink nella sua edizione commentata del *De anima* di Tertulliano, Amsterdam, 1947, p. 519.

teleiōsis, la *synteleia*, l'*apokatastasis*, la *consummatio* sono già presenti e realizzate nella persona dello gnostico; il « perfetto », il *teleios*, è fin d'ora un essere « consumato ». Ha in sé raggiunto lo stato che, parlando in termini temporali, dovrà in futuro succedere alla fine dei secoli.

In tutte le sue manifestazioni, la mentalità gnostica tende così a negare il tempo o perlomeno a farne a meno e a oltrepassarlo. Posta di fronte a elementi storici, essa li riconduce spontaneamente a qualcosa di atemporale o, più esattamente, di mitico. Il procedimento è chiaro per quanto riguarda il trattamento della figura del Gesù cristiano. Ma l'osservazione può essere generalizzata. Il pensiero gnostico è, nella sua sostanza, un pensiero mitico. Esso è dominato dalla nostalgia di una situazione iniziale che governa qualsiasi attualità, da un mito della *Urzeit* e dello *Ursprung*.⁷⁹ È incapace di pensare razionalmente per concetti, o concretamente, per apprensione dei personaggi e degli eventi storici nella loro singolarità: i concetti diventano per esso schemi dal contorno incerto, Entità semiastrate, semiconcrete, semipersonali, semiimpersonali, « Eoni », *aiōn*, *'ôlām* (mand. *almā*) — frammenti di durata o periodi di tempo spazializzati e ipostatizzati —, diventano gli elementi o i personaggi di un dramma mitologico; e, dal canto loro, individui e fatti storici sono sublimati a metà strada fra il reale e il simbolico. Lo stesso svolgersi del tempo si inserisce entro una prospettiva mitica: secondo la teoria manichea, per esempio, esso corrisponde alla seconda articolazione di un processo mitico che si sviluppa in « tre momenti »: un momento anteriore in cui la Luce e le Tenebre vivevano separate; un momento mediano in cui, essendo stata la Luce attaccata e vinta dalle Tenebre, le due sostanze ingenerate e atemporali si mescolano; un momento posteriore in cui sarà nuovamente ristabilita la loro primitiva separazione. Inoltre, in margine al tempo storico e parallelamente a esso, si svolge un dramma mitico i cui attori sono gli « Eoni » o alcune Entità trascendenti: scompiglio nel Pleroma, passione, decadimento e sventure di Sophia, salvezza e ritorno al Pleroma di questo Eone femminile, nella gnosi valentiniana; caduta e cattività nelle Tenebre dell'Uomo Primordiale la cui storia successiva consisterà tutta nel recuperare e nel ricostituire la sostanza luminosa sparsa in ogni vivente, nel manicheismo o per l'alchimista Zosimo, ecc. E sono le varie fasi di questo dramma mitico a dare alla storia quel tanto di senso che essa può avere, o meglio a interferire con

79. Non sviluppo questo punto, che è già stato messo in rilievo e trattato da K. Kerényi nelle sue due conferenze *Mythologie und Gnosis*, il cui testo è comparso in « *Eranos-Jahrbuch 1940/1941* », Zürich, 1942, pp. 157-229.

il corso del tempo concreto per spezzettarlo con una serie sconnessa di colpi di scena: repentini interventi del trascendente nell'umano, iniziative improvvise di Dio da nulla giustificate o preparate, irruzioni arbitrarie che conferiscono definitivamente al tempo dello gnosticismo il suo carattere inorganico. *Subito Christus, subito Iohannes: sic sunt omnia apud Marcionem*, scrive Tertulliano.⁸⁰ Potremmo aggiungere: tutto è così nel tempo gnostico.

Quali conclusioni trarre? L'immagine che questo esame ci lascia del tempo quale lo concepisce lo gnosticismo rischia di apparire confusa, poco equilibrata, anzi contraddittoria, e in effetti lo è. Il tempo esiste, ma è al tempo stesso fortemente legato e pesante per via della catena del Destino malvagio e, d'altra parte, disorganico, spezzato dagli interventi della Rivelazione e dalla volontà dello gnostico di romperlo al fine di rompere con esso. In una certa misura, questo tempo drammatico ha una qualche affinità con quella che per il cristiano è la durata concreta, la durata storica: ha un inizio e una fine, e una specie di Provvidenza particolare vi si esercita a favore dell'umanità (con la differenza però che questo tempo non ha una piena realtà e che la Provvidenza, se vogliamo chiamarla con questo nome, agisce solo a favore di un'*élite*). Ma, da un altro lato, il tempo gnostico non è altro che la conseguenza e il riflesso delle avventure o del conflitto di realtà trascendenti, la replica episodica di una tragedia atemporale, e lo sforzo dello gnostico è quello di oltrepassare il tempo per insediarsi, nel modo più assoluto possibile, nel mondo delle realtà atemporalì, in un universo intelligibile ed eternamente dato. In tal senso, l'atteggiamento gnostico sembra coincidere con quello dell'ellenismo, salvo che, là dove il Greco vede un'immagine necessaria e vera dell'eternità, lo gnostico vede una caricatura e una menzogna. Nondimeno, lo gnostico non concepisce né la pura temporalità come il cristiano, né la pura atemporalità come l'elleno. Per lui la storia è duplicata e, alla fine, assorbita in massima parte dal mito; l'atemporalità, dal canto suo, è trattata miticamente. O, se si vuole, il mondo atemporale e intelligibile, il Pleroma, perde la sua immutabilità per diventare il teatro delle successive e mutevoli avventure degli Eoni, mentre gli eventi concreti della durata storica sono trasformati in supporti, echi o simboli delle avventure di questo dramma atemporale, che si prolungano in essi o si svolgono ai loro margini. Sembra dunque che la temporalità (sotto forma di mobilità, di successione) compenetri l'atemporalità e che inversamente l'atempo-

ralità (sotto forma di trascendenza) tenda ad assorbire la temporalità. In realtà, il fatto è che in entrambi gli ambiti abbiamo a che fare con una atemporalità e con una temporalità concepite entrambe da un pensiero di struttura fondamentale mitica. È il mito ad articolare sia la visione del mondo trascendente sia quella della durata storica – il mito che in sé non è né eternità o intelligibilità alla maniera ellenica, né storia o durata del tipo cristiano. Il mito è una atemporalità articolata. Racconta eventi, avventure, che sono però impossibili a datarsi e si svolgono fuori di un tempo concreto, benché d'altra parte sembrino assomigliare al tempo per il loro carattere successivo. Applicato al mondo intelligibile e alla Creazione, il pensiero mitico non può dunque far altro che contaminare e trasformare in misura identica la visione di entrambi. Di conseguenza, questo tempo mitico dello gnosticismo rischierebbe, se confrontato con la concezione ellenica e con quella cristiana, di apparire come un concetto ibrido che partecipa sia dell'una sia dell'altra, che si sovrappone a esse o le unisce goffamente. In realtà, esso non è né greco né cristiano, ma corrisponde a un atteggiamento specifico, autonomo, che quando ha tentato di adattarsi alle posizioni elleniche e alle credenze cristiane ha deformato entrambe. Pensiamo all'assurdità che rappresentavano per una mente greca le avventure di un Eone, dell'immutabile eternità; alla scandalosa empietà che era per un fedele della Grande Chiesa un Cristo avulso dalla storia, un Salvatore fantasma e ribelle al Creatore.

80. *Adv. Marcion.*, IV, 11 (p. 449, 22-24 Kroymann).