UOMINI E RELIGIONI

GIAN CARLO
BENELLI

LA GNOSI

il volto oscuro
della Storia

OSCAR MONDADORI

Uomini e religioni

Gian Carlo Benelli

LA GNOSI

il volto oscuro della storia

Arnoldo Mondadori Editore

© 1991 Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., Milano

I edizione Oscar Uomini e religioni marzo 1991
ISBN 88-04-34354-0

Questo volume è stato stampato
presso Arnoldo Mondadori Editore S. p. A.
Stabilimento Nuova Stampa – Cles (TN)
Stampato in Italia – Printed in Italy

LA GNOSI
il volto oscuro della storia

Tu hai la fede, ed io ho le opere;
mostrami la tua fede senza le tue
opere, ed io, con le mie opere, ti
mostrerò la mia fede

Giacomo, 2, 18

Indice

5		*Introduzione*
15	1	**Lo Gnosticismo del II secolo**
17	1-1	Interesse per lo Gnosticismo
25	1-2	Il punto di ripartenza: Messina 1966
30	1-3	Le dottrine degli Gnostici
30	1-3-1	Generalità
32	1-3-2	Ciò che era in principio
43	1-3-3	Il cammino della salvezza
51	1-3-4	La testimonianza dei Padri
76	1-4	Le origini dello Gnosticismo
76	1-4-1	Alla ricerca delle origini
93	1-4-2	Cristianesimo e società romana
110	1-4-3	Ortodossia ed eresia
117	1-5	Interpretazione dello Gnosticismo
140	1-6	Ultimi fuochi ad Occidente
151	2	**Da Bisanzio a Montségur**
153	2-1	Fuochi sparsi ad Oriente
160	2-2	Un *by-pass* iranico: il Mazdakismo
164	2-3	Il problema dei Pauliciani
177	2-4	I Bogomili

196 2-5 L'eresia che venne dal buio
211 2-6 L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo

241 3 **Utopia e disinganno**

243 3-1 Neo-platonismo, millenarismo e folklore
246 3-2 Gli Adepti del Libero Spirito
254 3-3 Lo Spirito Santo e le rivolte contadine
270 3-4 Libertinismo e secolarizzazione

277 4 **L'incendio nei ghetti**

279 4-1 Brevissimo viaggio ai bordi della *Qabbalah*
294 4-2 Dal Messia alla ghigliottina

313 5 **Storie di ieri e di oggi**

315 5-1 I nodi del presente
315 5-1-1 Dal misticismo al Romanticismo
318 5-1-2 La tradizione ermetica
323 5-1-3 Una Ragione di ferro
327 5-1-4 *Ah! ça ira, ça ira!*
331 5-2 Le maschere della Ragione
331 5-2-1 Il capolinea della storia
334 5-2-2 Il dubbio e la critica
337 5-2-3 Il secolo dei poeti
340 5-2-4 Vecchie gnosi e nuovi Gnosticismi

347 **Appunti per una provvisoria conclusione**

361 *Bibliografia*

CONSIDERAZIONI DELL'AUTORE SULLE RAGIONI DELLA RISTAMPA ONLINE

Ripubblicare, sia pure online, un testo che non soltanto ha venti anni, ma che è stato ampiamente superato dalla successiva *Storia di un altro occidente*, nella quale il medesimo argomento è stato ripreso con ben altra completezza ed estensione, può sembrare operazione superflua. Del resto, questa "Gnosi" (nel titolo originale: "Gnosticismo", poi trasformato in "Gnosi" a mia insaputa dall'Editore) non era, e non voleva essere, se non la bozza di programma di una più vasta indagine, dell'altro testo nel quale ho condensato ventitré anni di ricerche. Una bozza incompleta per quanto riguarda i temi trattati, tra i quali s'impose poi -ben prima di quel triste 11 Settembre 2001- il tema dell'Islam inteso nelle sue lontane ascendenze, comuni alle lontane ascendenze dell'eversione occidentale.

La decisione di ripubblicare online, dopo molta riflessione, questo vecchio testo, è venuta infine in relazione alle scelte di metodo e alle considerazioni che vi presero corpo, e che, come risulta dalla data apposta in calce alla scrittura nell'edizione a stampa (13 Novembre 1989) risalgono a ben prima della (ormai noiosa a causa delle chiacchiere) "caduta del muro". Esse precedono dunque le stupidaggini sfarfallate attorno alla presunta "fine della storia" e l'ebbro peana di un Occidente che non aveva compreso le forze in gioco nella storia.

Et pour cause! Le ideologie dominanti si richiamavano tutte al Progresso e alla Ragione (sempre con la maiuscola) grimaldelli di una cultura che si proponeva a modello ineludibile, con il proprio corredo di Storicismo, Scientismo e Laicismo; curiosamente distratta nei confronti del punto debole dell'armamentario, la svalutazione del momento religioso con il suo corollario nel relativismo etico. Non sto ripercorrendo, per altra via, le filippiche di Voegelin o le ambigue -ancorché stimolanti- anali-

si di Strauss: mi limito a constatare, senza pretesa di avanzare ricette autoritarie per una conventicola di Eletti.

Anche perché, se, come si suol dire, "il difetto sta nel manico" -cioè in lontane ascendenze- è opportuno pensare che certi percorsi potrebbero essere obbligatori sino al naufragio, perché una cultura radicata, la si muta soltanto riflettendo su sconfitte consumate sino al fondo ed elaborando il cordoglio. Un po' come fece il Medioevo cui occorsero secoli di riflessione per la sua opera grandiosa: capire che il mondo classico era finito, era soltanto un reperto per gli studiosi, e procedere poi all'elaborazione di un mondo nuovo. Elaborazione rimasta in sospeso, come lascia intendere lo stesso ideologico nome di "Medioevo", sorta di intermezzo, di spiacevole contrattempo nella gloriosa marcia della Ragione razionalista, iniziata ad Atene e vigorosamente ripresa dalla nascente Modernità.

Le considerazioni che mettevano in moto la mia ricerca erano fondate su poche ma decisive convinzioni che non sono venute meno e che hanno guidato tutta la ricerca successiva, da intendersi come progressivo ampliamento di un unico nucleo iniziale. In quest'alveo va pensato anche quel percorso apparentemente laterale, in realtà una messa a punto, che fu il discorso sul pensiero mitico: o quei raccontini volutamente poco "scientifici" condotti sull'arte, la memoria e l'utopia.

La prima di quelle considerazioni cui facevo cenno, concerneva il ruolo delle religioni, guardato allora (siamo ancora negli anni '80) con molta sufficienza dal *demi-monde* delle intelligentzie, che, in una cultura fortemente orientata dal circuito istituzionale/politico/economico dei *media* influiscono sul "regime" (*sensu* Strauss) ben più di quanto non possa la ricerca e lo sforzo di comprensione.

La convinzione che nelle religioni si esprimesse in modo profondo -più profondo che altrove, precisamente perché non interamente razionalizzabile- una radicata comprensione ed espressione del rapporto dell'uomo con il mondo e con l'esistenza (un rapporto diverso nelle diverse culture e società, e una diversità non eliminabile con "dimostrazioni" razionaliste) mi portava a porre il loro ruolo in primissimo piano nel tessuto degli eventi

storici. Perciò, eventi storici ritenuti sovente “marginali” rispetto a quelli politici, economici, e “culturali” nel senso elitario della parola, quali furono le dissidenze religiose, venivano ad essere intesi non soltanto in stretto rapporto con quelli, ma anche in grado di far meglio intendere la complessità dei fenomeni in atto. Se l’interezza del rapporto dell’uomo con la propria esperienza del mondo, della storia, della società; il senso stesso dell’esistenza, trova espressione nelle religioni -e lo trova precisamente perché esse debordano ciò che può chiudersi nella compiutezza formale della logica, dei concetti, della Ragione razionalista- allora nelle religioni e nelle *passioni* che esse veicolano e che divengono *ideologie* allorché si tenti di “razionalizzarle”, va intuito quel ribollire di umori sociali che si muovono nella storia, e che la storia muovono.

Naturalmente, in tale ipotesi le “religioni” in questione non possono essere semplicemente le “ortodossie” -meri terminali vittoriosi di lotte interne, indipendentemente dalle buone ragioni di tali vittorie- ma, a monte, le tante disparate espressioni delle eterodossie, delle letture dissenzienti o emarginate. Sono esse, che emergono dalla pratica vernacolare, a segnalare quanto variegata sia la religiosità espressa da una religione, e a determinare nel complesso la comune *facies*, a formare la comune area culturale, spia di profonde, cioè antiche, radici.

Molte valutazioni insostenibili dello Gnosticismo delle quali riferivo in questa prima bozza, hanno in comune un pregiudizio introiettato, a volte talmente introiettato da non sembrar più tale; in alcuni casi visibile soltanto con uno sguardo approfondito. È il pregiudizio che esista un solo "Cristianesimo", quello che conosciamo come tale nella Chiesa di Roma con le varianti dei suoi scismi (luterani, calvinisti, e quant'altro). Non si riflette che il Cristianesimo possa essere stato un fenomeno passibile di molte letture -anche vernacolari: anche il vernacolo è un linguaggio, e, come tale, ospita un pensiero. Questo perché dentro il pensiero accademico c'è lo stesso pregiudizio degli eresiologi (al di là di ogni conflitto): l'identificazione di pensiero e Razionalismo.

In un suo recente, e, come sempre, affascinante testo, Aldo Magris (*Destino, Provvidenza, Predestinazione*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 263) notava la continuità tra l'Illuminismo greco (cioè: Sofisti e Razionalismo classico) e quello moderno, affermando che tale continuità fu assicurata precisamente dal Cristianesimo (che al primo viene solitamente contrapposto). Già. Ma questo "Cristianesimo" fu la Chiesa di Roma, che, per l'appunto, per assicurare la propria istituzionalizzazione, lesse il messaggio entro gli schemi platonico-aristotelici, che furono perciò trasmessi all'Occidente moderno, anche se questo li volse poi in chiave anticristiana.

Queste strutture di pensiero sono così interiorizzate, da non essere più percepite nella loro ideologicità; e il massimo di interiorizzazione si ha in quegli studiosi illustri, citati nel mio testo, che vedevano nello Gnosticismo una ellenizzazione del Cristianesimo, un suo adattamento agli schemi del pensiero greco, come se il loro astratto "Cristianesimo", cioè la versione vincente, o, come suol dirsi, "ortodossa", non fosse il risultato di una lettura fondata sul Razionalismo classico, platonico-aristotelico!

Non ci si accorge più delle strutture entro le quali si pensa: ciò non è disdicevole, accade a tutti noi; però è importante ricordarsene allorché si interpreta il pensiero altrui, perché si perde di vista, in questo caso, il nodo sociale di quella diversa lettura che fu lo Gnosticismo, tema che tentai di enucleare sul fondamento di un metodo, spogliarsi della Fede nella Ragione. Su questa "Fede", c'è da aprire un inciso

La Fede nella Ragione è all'origine di molte sviste, non soltanto nel nostro rapporto con altre culture; è anche interna alle aporie della nostra cultura, e scopre il fianco precisamente sul problema dello Gnosticismo, che non per caso rappresentò il fulcro sul quale fondare la ricerca in tutti i suoi successivi esiti.

La convinzione di un legame tra Ragione e Bene ha un lungo percorso in Occidente: parte quantomeno da Socrate per giungere, tramite Aristotele e il suo commentatore Alessandro di Afrodisia, al concetto positivo di Provvidenza, e, in campo religioso, alla necessaria bontà di un Dio che Si manifesta nella ra-

zionalità del cosmo: convinzione che, alla prova dei fatti, portò al *pastiche* gnostico della doppia divinità, con un dio malvagio signore di *questo* mondo. Se Ragione e Bene sono consustanziali, il loro contrario tendeva inoltre a conformarsi, per analogia, su passioni e Male. Di qui un rafforzamento del fondamento razionalista che, curiosamente, porterà a non comprendere più adeguatamente il ruolo del momento religioso, non razionalizzabile e nel quale concorrono molte passioni, quelle che fondano il rapporto di una cultura con l'esistenza.

Dopo il nuovo slancio del Razionalismo a partire dal XVII secolo, la Ragione divenne infine unico Iddio nel 1789, e da allora ha preso il posto -in Occidente- della religione, come oggetto di fede: l'Occidente tenta da allora di imporre questa Fede in altre culture, scalzandone i fondamenti identitari in quella che può esser vista, dall'altra parte, come un'espansione colonialista.

Una chiave di lettura per mettere a fuoco il luogo del contendere sui temi introdotti, lo offre il modo sintetico con il quale la Scarcia Amoretti (*Il Corano*, Carocci, 2009) espone l'atteggiamento prevalente nell'Islam circa il rapporto tra Creatore e creatura; qui l'unicità di ogni esistente, fa sì che le cose create non si rapportino tra loro né in modo accidentale, né in base a un processo causa-effetto. Vi si collegano due concetti giuridici: Dio gode di un arbitrio totale nelle Sue decisioni; l'uomo è a sua volta totalmente libero di agire nel Bene e nel Male.

Di ciò ho dato cenno nella *Storia di un altro occidente* (Dopo e a lato, cap. 2) a proposito della critica di al-Ghazâlî ai *falâsifa*, del suo occasionalismo, e del pensiero di Ibn Taymiyya circa la creazione, che configura un rapporto continuo tra il Creatore e i singoli creati; circa la necessità di adeguarsi alla Legge di un Dio che soltanto Lui "sa" (e comunque "sa meglio" come afferma più volte il Profeta); e circa le sue critiche alla fondatezza razionale del Razionalismo classico. Sul significato vitalistico (a mio avviso, più conformemente "testamentario") di queste posizioni, opposte all'immobile "*theoría*" del Razionalismo classico, si vedano le conclusioni di J. Moore al suo *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2007

Diversamente da quanto nota la Scarcia Amoretti per quanto concerne l'Islam, nel Razionalismo di Aristotele si pone l'ipotesi dell'accidentalità dell'evento come risultato dell'incontro di due o più catene causali indipendenti, precisamente come correttivo empirico all'ipotesi -del tutto indimostrabile- della sua rigida destinalità. Il problema della destinalità o della casualità degli eventi, come si può evincere nel testo di Magris, ha un ruolo importante nel pensiero occidentale, e si collega alla domanda sulla "bontà" divina in presenza dell'evidenza del Male, e quindi al problema gnostico, precisamente per le sole due alternative che tale pensiero pone all'uomo.

L'una è di restare alla soluzione classica del destino come disvelamento dell'Essere nel tempo, un'ipotesi che rinvia ad una legge insita nella *phýsis*, sorvegliata da Ananke e da Dike ed espressa da Anassimandro, cioè ad una soluzione *pagana* che precede il messaggio testamentario. Rispetto a quella visione, quest'ultimo rappresentò una rivoluzione perché un Dio/Persona, che è Volontà imperscrutabile, vi si rivelava come il vero garante della libertà dell'uomo. Al contrario, la concezione razionalista finisce col fare dell'individuo il mero accidente di un "Essere" strutturato nella sintassi del discorso.

L'altra alternativa è, per l'appunto, quella -per molti disgraziati assai dubbiosa- della presenza di un Provvidenza. Questa presenza non sembrò tanto evidente a chi soffre in questo mondo - di qui lo Gnosticismo- a meno di non ricorrere ad espedienti di corto respiro come la "colpa" (non sempre dimostrabile, eventualmente da addebitarsi al solito Adamo) o la "prova" cui Dio ci sottoporrebbe.

L'inesplicabilità del "Male" come esperienza di vita disgraziata, è il risultato di un pensiero articolato sul Razionalismo classico: ben per questo considerai lo Gnosticismo e i suoi succedanei nella marginalità dell'Occidente, come forma di Razionalismo subalterno, risultato di un pensiero che non sa uscire da un cerchio di gesso tracciato *ab antiquo*.

Quanto al problema del destino/fato, connesso alla necessità, cui si contrappone il "caso"; o a quello della Provvidenza che guida le cose di quaggiù; siamo in presenza di problemi tutti

interni al Razionalismo dell'Occidente, e, nel caso particolare della Provvidenza, alla coincidenza socratica del Vero col Buono nell'ambito di tale Razionalismo. Poiché però il "destino" non è di per sé "buono" (generalmente si denuncia il contrario) e il caso non spiega nulla -né si spiega- l'esperienza umana del dolore non può che rifugiarsi nell'ipostatizzazione del Male, inteso quantomeno come malasorte, vita dis-graziata, ciò che costringe la teodicea razionalista ai suoi patetici *escamotages* (la "colpa", la "prova").

Per superare questa *impasse* è dunque indispensabile liberarsi dal fantasma dell'ontologia (anche Lévinas la detestava, in una logica testamentaria) con la sua conseguente catena causale -la necessità- e raccogliere pienamente il significato liberatorio dell'irruzione di un Dio/Persona, Volontà insondabile, Creatore, in rapporto diretto e personale con ogni *singola* creatura; la quale ultima si manifesta quindi come un "esistente" unico e irripetibile, non come l'elemento di una struttura sintattica calata sul reale. In questo caso, come in Ibn Taymiyya, la "necessità" è quella di adeguarsi alla Legge di Dio, che, per quanto concerne il *reale*, "sa" meglio: se non altro, perché l'ha creato Lui.

In questa logica l'uomo diventa *libero* nelle proprie scelte, esattamente come lo è Dio nelle Sue decisioni, e non si pone l'impaccio di una qualche "legge" (puramente *logica*, della logica *umana*) che vincolerebbe l'Uno e gli altri. Si scopre inoltre un fatto singolare: *i Profeti e le loro Rivelazioni appaiono più razionali degli epigoni del Razionalismo*: confesso che ho sempre avuto questo sospetto.

La cosa più interessante però, è che in questa logica il destino si sposta all'interno dell'individuo: ciò che si rivela nel tempo non è il fantasmatico "Essere", *ma la nostra personale, irripetibile realtà psichica* - cosa che potrebbe pensarsi, laicizzando il discorso, anche in senso junghiano - alla quale diviene necessario adeguarsi per libera scelta man mano che se ne scopre o se ne disegna il paesaggio (le due ipotesi non sono contraddittorie). Adeguarsi alla sua unicità, testimoniandola e con ciò arricchendo il mondo dell'uomo; e ai suoi limiti, che sono i limiti di

ogni individuo nei confronti della complessità del mondo, fatto di infinite *ragioni*.

Il problema del Male svanirebbe così dall'orizzonte, in un "destino" che ciascuno crea per se stesso. In fondo, il destino che si rivela ad Edipo non è che quello derivato dalla sua superficialità nell'affrontare l'enigma della Sfinge, la banalità della cui soluzione avrebbe dovuto insospettirlo di un tranello teso all'arroganza giovanile. Anche il biondo Eckbert s'impegolò in una vicenda tragica, quanto meno per un *mix* di sbadataggine e pervicacia.

Alla base del ragionamento di al-Ghazâlî c'è dunque un assunto che si pone all'opposto dell'ipotesi razionalista: l'assoluta inaccessibilità alla Ragione umana del Progetto del quale l'uomo stesso, con la sua esistenza, è parte. Nel divino c'è una "ragione" che, al massimo, si può soltanto percepire, e ciò soltanto nel percorso mistico. Sul ruolo di al-Ghazâlî nel riassumere e indirizzare filosoficamente una "ragione" diversa dalla Ragione occidentale -un tema che si deve pur affrontare, se si vuol far uscire dell'equivoco un confronto già di per sé sufficientemente conflittuale- si è espresso più volte Burrell (vedi una sintesi su Islamochristiana, 33, 2007) notando essenzialmente questo: la stroncatura dei *falâsifa* non fu la fine della "filosofia" (se non di quella mutuata dalla Grecia: ma usualmente si intende per "filosofia" il continuare a "pensare da Greci", ciò che, dopo il messaggio testamentario, è a mio avviso improponibile) fu l'avvio di un diverso percorso di "teologia filosofica" culminante con Môllâ Sadrâ.

In altre parole, ciò che viene negato, del pensiero occidentale, è quell'identità strutturale di pensiero, linguaggio ed Essere imposta da Aristotele, che tuttavia -sia detto per inciso- va difeso dalle nefande conseguenze "aristoteliche" così gravose per l'Occidente. Di fatto egli fu ben più aperto e problematico, facendo balenare aporie sulle quali si è impostato il pensiero successivo; se mai, c'è da dire che egli fu tanto continuatore del Razionalismo platonico da elaborare l'*Organon* per dare un fondamento a quella Ragione classica che, in Socrate e Platone, non aveva

davvero gambe sulle quali reggersi, se non sul discorso sofistico (Socrate) e sul mito (Platone): esattamente ciò che i due intendevano combattere. In fondo, Aristotele, con la rivalutazione della retorica e dell'arte (entrambe apparentate nell'entimema) come percorsi per la verità, e con la sua dichiarata inattingibilità delle *archai*, lascia intravedere posizioni non esplicitate ma singolarmente paragonabili a quelle di Ibn Taymiyya: delineare la nostra "verità" *come una verità "giuridica", tutta interna alla correttezza formale del discorso, ma sostanzialmente soltanto "indiziaria" rispetto a quel "reale" che è poi il vero oggetto della riflessione islamica.* Il famoso principio di non-contraddizione, è infatti un principio puramente formale, tutto interno ai modi del discorso, che ne sorveglia la correttezza giuridica, ma che non per questo dà accesso al reale.

Prima di proseguire, interrompo per una notazione: il discorso sul rapporto tra Islam e Occidente, che fu oggetto di una significativa parte della *Storia di un altro occidente*, non è affatto estraneo, anzi, è strettamente connesso al rapporto iniziale di rigetto subìto dalla lettura gnostica, rigetto che resta, a mio avviso, la culla del nostro Occidente ideologico, e che perciò costituì l'*incipit* e il fulcro della mia ricerca. Lo si vedrà tra breve: ora riprendo il filo, e lo riprendo con un inciso che, tra l'altro, aiuta a comprendere meglio come al fondamento delle culture vi siano le religioni (o, quantomeno, dei puntelli "metafisici"): con buona pace del laicismo di Stato alla francese (vedere, al riguardo, la critica di Arkoun; e si ricordino quelle di O. Roy). Se non altro, perché il "fondamento" della Ragione non è meno "metafisico" (o extrarazionale) di quello profetico, e perché l'Illuminismo del XVIII secolo e il fenomeno della secolarizzazione, non paiono pensabili senza il retroterra del Cristianesimo istituzionalizzato.

Il pilastro del rapporto occidentale con l'esistenza venne dunque ubicato nel concetto di Progresso, concetto che poteva maturare soltanto nell'ideologia occidentale perché ha un'origine precisa: esso è figlio della fusione intima del messaggio testamentario con il Razionalismo classico, e consiste nella secola-

rizzazione del percorso di Salvezza nella Storia, un dislocamento reso possibile dalla pretesa di valutare la "ragione" del progetto con la Ragione umana, facendo di quest'ultima "la Ragione" senza aggettivi.

Per capire poi quanto intimamente l'Occidente "cristiano" (nel senso che l'Istituzione dette al messaggio) abbia introiettato l'esigenza del Progresso quale metro di verità, si può risalire a Kant, il quale rifiutava di perder tempo con la metafisica perché, in tale disciplina, non si poteva constatare alcun progresso; anzi, il "progresso" era istituzionalmente impossibile. Tutto questo è pur vero, ma si dimentica un particolare: non c'è sguardo che traguardi il mondo se non da un punto d'osservazione metafisico. Anche la convinzione che si possa formulare un solo sapere, quello "scientifico", si radica in un presupposto metafisico (materialista) quindi non "scientifico".

Riprendo dunque il filo dopo l'inciso, sottolineando perciò che il metro del Progresso come rapporto con l'esistenza, è il risultato di una vicenda ideologica tutta peculiare all'Occidente, e che il lontano *incipit* dell'Occidente può ravvisarsi nell'emarginazione della prospettiva gnostica.

Parimenti connessa a questa vicenda è la pretesa di valutare ogni fenomeno -e qui ci riferiamo al fenomeno religioso- unicamente nel crivello del sapere scientifico. Altrove questo non accadde, ma la convinzione del Progresso, sostenuta, e, in un certo senso, suffragata, dalla "ragione" della forza (tecnologica, economica, militare) così guadagnata, poté sostenere, anche in buona fede, il tentativo di colonizzazione culturale del pianeta. *È singolare constatare, che precisamente il venir meno della forza, abbia indotto a dubitare della certezza della Ragione occidentale circa il proprio futuro.*

Questa Ragione occidentale, sostiene Arkoun, ha manifestato una notevole incapacità di comprendere le ragioni dell'Islam, a partire dall'analisi cui ha sottoposto il testo sacro, un'analisi che egli inserisce nella logica del Positivismo, e che non ha alcuna capacità di comprendere il testo come atto di fondazione di una cultura e come fenomeno religioso: in altre parole, la sua "veri-

tà" *storica*. Secondo la complessa argomentazione di Arkoun, che non mi compete discutere in questo contesto, il fenomeno del fondamentalismo va inquadrato, con tutta la sua negatività che danneggia e stravolge la stessa natura dell'Islam, nell'ambito della reazione identitaria di una cultura e di una religione contro la tentata colonizzazione da parte di una Ragione maturata altrove e avvertita come del tutto estranea.

Nel conflitto ideologico che ne è emerso, egli vede dunque in atto due opposti dualismi, messi in moto dalla Ragione occidentale: ed è interessante constatare che ciò coincide con quanto sostenevo vent'anni or sono, nel testo che qui si ripropone, a proposito dello Gnosticismo e della conseguente logica della marginalità: al Razionalismo egemone ne corrisponde uno subalterno, entrambi dualisti con ribaltamento di segno (il Bene prende il posto del Male e viceversa). Per chi conosce il testo definitivo della *Storia di un altro occidente*, punto d'arrivo dell'analisi abbozzata ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, il riferimento non può che correre all'affermazione conclusiva del Cap. 2 di della sezione "Dopo e a lato", dedicato all'Islam: "La marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società: e l'Occidente ritrova sui propri confini geografici e sociali il fantasma che pensava di aver bandito per sempre da sé". O, anche, a quanto si constatava nell'Appendice alla V edizione: la vicinanza tra l'estremismo eversivo secolarizzato dell'odierno occidente e il fondamentalismo islamico.

L'analisi condotta partendo dallo Gnosticismo e mettendo a fuoco la natura ideologica dell'epistéme razionalista occidentale, usata come arma nella disputa antignostica, e come scudo nel percorso di istituzionalizzazione, rendeva infatti necessario ciò che, in prima istanza, si era appena accennato: analizzare il rapporto dialettico con l'Islam a partire dagli sviluppi del Cristianesimo/Giudeocristianesimo orientale, con il suo posizionamento periferico rispetto alla normativa romanocentrica.

Ora, è cosa nota (lo ricorda Arkoun, ma lo diceva già Bausani) che il Profeta era tutt'altro che illetterato (traduzione che si vuol dare alla parola *ummî*) e che la sua predicazione nacque in ambiente cittadino, aperto alla presenza della variegata religio-

sità giudeocristiana, della quale era egli ben a conoscenza, come hanno mostrato vari studi e come mostra la messe di riferimenti presente nel Corano (si veda la bella edizione curata nel 2009 da Abû Sahlieh, per le edizioni L'Aire, di Vevey). Il problema del testo coranico, se mai, è quello di liberarlo, come invoca Arkoun, dal percorso interpretativo determinato da Shâfiʿî e dagli ʿulemâ' (si vedano i Capp. 1 e 2 di "Dopo e a lato") e dal connesso mito del "testo increato".

Certamente Bausani risentiva della sua ottica Bahâ'î, ma la rilettura metaforica, la diversa concezione del ciclo profetico inteso come irruzione periodica, e del Millenarismo come fine di *un* mondo (non *del* mondo) -tutti temi da lui proposti- spalancano la via di una comprensione che lascia aperta un'inquietante (per l'Occidente) ma affascinante ipotesi: l'Islam come "luogo" nel quale si era proseguita, nei modi originali di una nuova Profezia, una nuova sintesi, una nuova fondazione della società, la comprensione dei due Testamenti nell'accezione che l'Occidente platonico-aristotelico mise al bando.

Che poi la piega si facesse settaria (e non illuminata, come vorrebbe Arkoun, e come si delinea da al-Ghazâlî, a Sohrawardî, a Ibn al-ʿArabî, a Môllâ Sadrâ, per non dire degli sviluppi mistici/esoterici) grazie ad una "ortodossia" pronta a mettere al bando ogni diverso percorso, come quello che dall'Ismailismo conduce al Bâb, è un'altra storia. Altra storia è anche il ricordare che tutti i tentativi delle marginalità, anche di quelle occidentali, di tradurre in prassi con la violenza le proprie utopie trasformate in atopie, hanno sempre prodotto pessimi frutti.

Che cosa significa, in conclusione, questa lunga digressione aperta a partire dalla critica alla ragione occidentale? Semplicemente questo: che il problema che si aprì in occidente con la messa al bando dello Gnosticismo è tuttora aperto; e che lo sia, lo testimonia non soltanto la lunga ombra che lo Gnosticismo proietta sulla modernità (lo Gnosticismo non fu una malattia, come si credette, fu la febbre sintomatica della malattia della Ragione occidentale) ma anche l'incancrenito rapporto di incomprensione reciproca, se non di estraneità, dell'Occidente con

l'Islam: un rapporto di progressivo estraniamento che ha il proprio *haut lieu* nel XIII secolo, ma che non consente di consegnare l'Islam all'orientalistica. *L'Islam non è quel che appare, un corpo estraneo, è lo sviluppo di ciò che noi mettemmo al bando*, e che tuttora non vediamo e non capiamo. *De hoc, satis*.

Torniamo dunque a parlare del testo che si ripubblica ora online. La seconda considerazione che mi guidava sin da allora, e che resta uno dei temi sui quali ritorno abitualmente, era dunque connessa alla prima, ed era l'evidenza della tensione politico-ideologica nel cui ambito prese forma il Razionalismo classico, quello di Platone e del suo Socrate, poi sistematizzato in modo più ampio e ragionato (di qui le aporie che aprono a nuovi esiti) da Aristotele. La cosa non è di piccolo momento: infatti, poiché sul quel pensiero si è formata la cultura delle classi dirigenti occidentali -religiose e politiche- succedutesi nei secoli; e poiché questa cultura ha costituito il "regime" (sempre *sensu* Strauss) che ha fatto sì che l'occidente si identificasse come "Occidente", mi apparve evidente la natura puramente ideologica di questo "Occidente", altra cosa dall'occidente reale, infinitamente più problematico per le tante marginalità che ribollono nella sua pancia.

"Marginalità", l'Occidente ne ha sempre avute nella pancia, ed è ciò che trattai finalmente in dettaglio nella *Storia di un altro occidente*, il mio testo definitivo sulla questione. Ma già ne *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, avevo ricordato alcuni aspetti della società nella quale era fermentato lo Gnosticismo. Vogliamo ricordarli? Crisi della piccola borghesia travolta dalla concentrazione delle ricchezze e non più sovvenzionabile dallo Stato; proletarizzazione dei ceti medi; denatalità come conseguenza; formazione di nuovi immensi patrimoni per una classe di speculatori; arricchimento di *parvenus* (i Liberti) e collasso dell'economia tradizionale a seguito della "globalizzazione" conseguente all'unificazione di un vasto mondo nell'Impero; diffondersi di scuole di pensiero portatrici di critica radicale alla

società; distacco di molti dalla società stessa; rifugio nei percorsi individuali; diffondersi della magia a illusione di speranze irrazionali per chi non vede più una propria collocazione nella dinamica sociale.....Ricorda qualcosa, questa descrizione?

Ricorda qualcosa la vicenda di Imperatori passati alla storia come dementi e criminali, mentre erano forse soltanto dei poveri mortali impossibilitati a frenare una deriva inarrestabile? E allora, la parabola della Chiesa di Roma in direzione del IV e V secolo si capisce meglio come quella dell'ultima sponda cui tentò di aggrapparsi l'Impero prima di affogare. *La sponda che ne raccolse i resti per lasciarli in eredità a un mondo nuovo, tutto da inventare: l'Occidente, con la propria ideologia.*

Ora, una ideologia, con la sua contingente ragione storica, è qualcosa che nasce, che conosce vittorie e sconfitte, ma che, come tutto ciò che nasce, è destinata a conoscere la morte e a lasciare soltanto un ricordo, buono o cattivo, di sé. La natura contingente dell'ideologia di "Occidente" contrasta perciò con la sua pretesa di conoscere e additare ai dissenzienti le vie del futuro e il traguardo della Storia (anch'essa in maiuscolo dai tempi di Hegel). Pretesa che, oltretutto -si badi bene al puntonon è che la pretesa di trasferire in terra il mito che fu elaborato per disegnare gli eventi di una storia celeste. Un pasticcio ben poco razionale (infatti è *ideologico*, e l'ideologia non è che la "razionalizzazione" di una *passione*) nel quale dunque l'astratta geometria della Ragione razionalista non disdegnò il connubio contro natura con il mito: il mito che essa intese abbattere sin dai tempi di Socrate! È singolare che le visioni gnostiche presentino abitualmente castissime entità spirituali pronte a fornicare con la lasciva materia, salvo tentare poi di far dimenticare l'incidente: la contraddizione sembra il risultato finale dei processi logici fondati sulla separazione degli opposti (lo sapevano già gli Scettici) sicché il fondamento della Ragione è puramente fideistico (lo sapevano già i Sofisti, razionalisti sino in fondo).

Pensare, dicevo una volta, è tentare di porsi in luogo altro da quello nel quale *si* è: dove "*si*" è l'impersonale, cioè il luogo comune del pensiero dominante. Nel caso nostro significa dunque scrollarsi di dosso il mito della Ragione, ricordandone

l'ideologicità e rivalutando in sua vece le "ragioni" che sono radicate nelle culture: il dislocamento del pensiero fa allora mutare le prospettive, e si scorgono realtà nascoste allo sguardo distratto dalla chiacchiera. C'è di più. Pensare il passato in modo diverso -ciò che noi facciamo abitualmente ma inconsciamente per il nostro personale passato- fa intravedere un diverso futuro. *Ricreare il passato è tutt'uno col proiettarsi in un futuro diverso*. Il tempo lineare è un inganno, il tempo è tutto qui con noi, nel nostro presente, da dove *creiamo* il passato e il futuro.

Questa digressione su argomenti che ebbi modo di ampliare in seguito, ma che erano già al nucleo del testo che qui si ripresenta nella sua versione originale stampata (con un tentativo di correzione dei tanti errori di stampa) ha lo scopo di mettere in luce gli elementi che conferiscono ancora qualche interesse alla sua rilettura almeno parziale, agli argomenti che lo fondano e al tentativo di trarne una provvisoria conclusione. *Provvisoria* perché, come dicevo sopra, passato e futuro sono sempre in contemporaneo divenire: il primo determina il secondo, ma vale anche il reciproco, *contemporaneamente*, perché il centro di proiezione di questa lanterna magica è il presente, che continuamente si disloca.

Degli argomenti che fondano la ricerca s'è dunque detto in sintesi e nei temi principali; sulle conseguenze che se ne trassero è utile riflettere. Il diverso sguardo sul passato che genera una diversa prospettiva sul futuro sembra trovare una ragionevole conferma in un testo concluso -lo ribadisco e intendo ribadirlo in modo definitivo- a quattro giorni dalla ormai stucchevole "caduta del muro". Dico "sembra" e "ragionevole", perché, nonostante il mio cattivo rapporto con la Ragione, credo di averne uno tentativamente affettuoso con la ragionevolezza; per conseguenza, non mi ritengo dotato di virtù profetiche, né ho mai pensato di essere, come Avicenna, un genio dell'intuizione. Ritengo viceversa che la ragionevolezza di quelle diverse prospettive, espresse con decente approssimazione, sia stato il risultato del metodo.

Per esempio, la stupidità gazzettiera con la quale fu accolta la fine del regime sovietico, soffiando a tutti polmoni nelle trombe della marcia trionfale. Ciò su cui non si era riflettuto, era il fatto che il Marxismo germogliava pur sempre all'interno dell'ideologia occidentale della Ragione, madre del Progresso: un pesce nell'acqua della società borghese dell'Ottocento, diceva Foucault. Come tale, con la sua struttura autoritaria, il Marxismo-Leninismo costituiva un fattore di occidentalizzazione surrettizio per ciò che "Occidente" non era (penso alle sue propaggini nell'Islam, senza dimenticare le differenze che separano da noi il mondo slavo-ortodosso). In ciò esso contribuiva alla stabilizzazione, ancorché precaria e sempre in bilico, dell'intero pianeta, tenendo a freno, pur con crescenti difficoltà, pulsioni etnico-religiose tra i cui idoli non figurava la Ragione, il Vitello d'oro che condiziona il nostro sguardo sul mondo.

Sembra oggi emblematico che la parabola sovietica si sia chiusa spalancando le porte al Chaos con l'avventura afghana. Era poi così fantastico il mito di Gog e Magog e delle Porte del Caucaso? Il Caucaso.....strano emblema del rapporto con il mondo islamico, relativamente prono all'Occidente nei secoli della Ragione -e del colonialismo- trionfante, cioè dal XVIII al XX; di nuovo agitato nella crisi di questa. A dirla tutta, nel colonialismo sembrò che la Ragione e la forza andassero insieme: ma se non c'è stata una forza della Ragione, si sarà trattato di una ragione della Forza.....

Perciò, caduto l'impero marxista, era abbastanza ragionevole pensare piuttosto a un Occidente indebolito sul piano del convincimento altrui, nella sua capacità di proporsi come destino del pianeta; e, se passato e futuro emergono a nuova luce al raggio di un nuovo presente, era ragionevole pensare che la diversità delle culture (delle storie, delle religioni, delle passioni) avrebbe trasferito il *pólemos*, che di tutto è padre, "razionalizzandolo", cioè ideologizzandolo, sul piano etnico e religioso, dove la Ragione ha qualche disagio. In tal modo esso sarebbe divenuto meno controllabile (non si patteggia quando è in gioco il senso dell'esistenza, lo sapeva già Aristotele) e meno prevedibile per quell'Occidente che ritiene "le ragioni" inevitabil-

mente destinate a cedere alla Ragione, sin da quando le *dóxai* dovettero cedere all'*epistéme*. Le cose che sono accadute e stanno accadendo erano dunque prevedibilissime in linea di principio, ma, come dice Rûmî, "quando è giunta la decisione (*scil.* di Dio, del Fato) il sapere non aiuta; la luna si fa nera, si arresta il sole". L'Occidente era semplicemente accecato dalla luce della *propria* Ragione, *della quale non comprende più la radice ideologica.*

Per la precisione, nel testo dicevo: "spudoratamente ideologica", cioè senza veli (pudore è coprire la nudità) ideologica; e ricordo che quel grande studioso che fu Ugo Bianchi, nel presentare -insieme ad Aldo Magris- con squisita signorilità il mio testo al C.N.R., ebbe a rimproverarmi garbatamente soltanto quell'avverbio. Eppure, la nascita *ideologica* della Ragione socratico-platonica nel corso di una crisi politica, è davvero *senza veli* (come ho tentato poi di raccontare nella Conferenza di Verona del 2009): lo è almeno per chi non si collochi in quella "storia della filosofia" duramente contestata dalla Irigaray e dalla Cassin, guarda caso due donne, due "alterità".

Questa costruzione che è la "storia della filosofia" con il suo richiamo all'origine nel Razionalismo classico, marca la continuità del pensiero egemone nell'Occidente; e fu precisamente questa constatazione a offrirmi il bandolo per interpretare il ripetersi nei secoli di fenomeni di contestazione apparentemente riconducibili a precedenti dottrinali analoghi, di fatto privi di connessioni sicuramente documentabili: l'anello debole era (ed è) notoriamente il passaggio tra lo Gnosticismo antico (e il Manicheismo) e le manifestazioni medievali, dai Pauliciani ai Catari, questi ultimi con sorprendenti tratti neo-manichei non giustificabili con alcuna trasmissione dottrinale accertata. Il fatto si è, che della trasmissione del Razionalismo classico al Medioevo era stata portatrice la Chiesa di Roma in qualità di custode di una cultura fatta propria, come notarono i Libertini. Così quella cultura divenne il fondamento della cultura tuttora egemone nell'ideologia di "Occidente". Dei dodici secoli di pensiero greco, del quale molto si perse per mancanza di copiature, quello fu il lascito principale tramandato dai copisti delle corti e dei

monasteri, in un lungo percorso ben guidato che va da Atene a Roma, a Bisanzio, al Medioevo. Non per nulla esso costituì, come ho avuto occasione di rimarcare, un'ideologia del dominio buona per tutte le circostanze: ma non poteva, in quanto Razionalismo, esaurire in sé l'indecifrabile polisemia di un messaggio religioso, con le sue inevitabili *testimonianze*.

Tutto ciò dovrebbe far riflettere i post-illuministi che si ritengono al termine delle sorprese della storia, inseriti in un percorso traguardabile, circa il ruolo determinante delle religioni nella fondazione delle culture, perché soltanto esse, con il debordare i limiti del razionalizzabile, possono fornire i parametri per conferire senso al rapporto dell'uomo con il mondo, nel suo duplice significato di cosmo e di società. Soltanto entro questo spazio che deborda i limiti della Ragione, l'uomo può conferire senso alla propria esperienza, indipendentemente dal fatto che sia credente o meno: è la sua cultura di riferimento, quella nella quale inquadrare il senso della propria esistenza fuori dall'autoreferenzialità.. *Si può accettare o meno questa premessa, ma da questa premessa è stato possibile scorgere un futuro (prossimo) diverso da quello propalato dai pamphlettisti d'Occidente*, finito presto nella polvere degli scaffali. Ciò non è bene, perché l'oblio degli errori aiuta il persistere e il riproporsi, con nuove sciocchezze, di una Modernità che, di fatto, *è vecchia di due secoli*: i fallimenti sono utili e indispensabili soltanto a patto di conservarne memoria.

Se, dopo il "crollo del muro", è accaduto qualcosa che ha smentito le attese, ciò significa semplicemente che la cultura entro la quale fu inquadrato l'evento era -e resta- una cultura incapace di cogliere le coordinate del reale. L'errore è consistito, a mio avviso, nell'ignoranza del ruolo della religione come espressione principale del radicamento di una cultura nell'esperienza storica di un popolo, e del carattere ideologico della nostra "Ragione", nata nei confini dell'occidente, che non ha alcuna forza cogente per chi non se ne senta partecipe: e si può non esserlo. Soltanto negli artificiosi dialoghi platonici c'è un interlocutore che accetta le regole di un gioco impostogli, che non pretende un diverso tavolo, e che si "convince" della propria

sconfitta uscendo rassegnato di scena con le proprie ragioni nel sacco.

Così, forse per l'illusione che tra un restauro e l'altro la casa fosse rimasta quella di prima; o forse perché, chi si guarda nello specchio ogni mattina, non si accorge di invecchiare impercettibilmente giorno dopo giorno, nessuno pensò che la crisi di un impero *altro non fosse che il prodromo della crisi dell'altro*.

Tutto questo sarebbe stato di per sé piuttosto grave se non si dovesse aggiungervi un altro e più decisivo fattore, connesso con la stessa struttura dell'ideologia di "Occidente", che ha costituito il terzo fondamento-guida della ricerca, dopo il ruolo delle religioni e i confini storici e ideologici della Ragione occidentale. Infatti, un'ideologia che si fonda sulla inevitabilità della propria espansione planetaria, qualora fallisca l'obbiettivo e si riveli essere soltanto una tra le altre, con precisi confini storici e geografici, risulterà fallimentare all'evidenza, e tenderà ad implodere anche all'interno dei suoi stessi confini, *dove la contestazione non è mai mancata*.

Questo è il punto che m'interessava e m'interessa, perché anch'io sono un occidentale, e se mi sforzo di volgere lo sguardo altrove, lo faccio soltanto per riportarlo qui un po' meno accecato dalla *nostra* Ragione, da un Occidente ideologico che non è il variegato e contraddittorio occidente reale, nel quale viviamo e vivrà chi verrà dopo di noi. Tento di farlo fuori dagli schemi di una cultura, quella post-illuminista della Modernità, somigliante ormai a quell'Alibante del Berni, che seguitava a combattere senza accorgersi di essere morto.

Una posizione così netta è senz'altro criticabile da altre prospettive, ma non si può dubitare che il testo, con tutto quel che possiede di valido e di non valido, è molto sostenuto da questo terzo fondamento, grazie anche al quale riuscii a formulare qualche non disprezzabile previsione fuori dagli schemi, suffragata dagli esiti successivi.

Per ritrovare la radice di questo terzo fondamento risalii allo Gnosticismo, fenomeno che, al di là di ogni sua tentata demonizzazione, addita qualcosa di inaudito: la possibilità di intendere un messaggio come fine di, e liberazione da, un mondo -per

metonimia: una società- iniquo. È l'inizio dell'Utopia, subito negata dal sempre-eguale. Un fenomeno che mi sembrò significativo rileggere nell'esperienza dell'oggi, e tuttavia nei confini della sua propria storicità. Un'ombra lunga che si proietta su di noi, quindi; ma non l'incubo di Voegelin che vide -e non volle vedere- la crisi dell'Occidente (ideologico) e si accanì contro uno spettro.

La riproposizione di un vecchio testo, trova dunque in questo una sua plausibilità: nel mettere in evidenza come alcune scelte di metodo abbiano condotto a conclusioni che, a oltre venti anni di distanza, sembrano aver avuto qualche riscontro fattuale. Ciò mi conforta, perché quelle scelte di metodo sono rimaste costanti in tutta la mia ricerca successiva.

Sono scelte di metodo che, a ben vedere, si rinviano circolarmente tra loro, ma ciò è normale, perché il limite di un pensare coerente è necessariamente la circolarità, dalla quale può uscire soltanto altro e diverso pensiero radicato in altre storie personali o "oggettive". Quelle scelte si possono però combinare tra loro offrendo su ogni argomento prospettive diverse, non necessariamente e non sempre scontate, senza fare di un racconto un monologo.

C'è però su tutte una quarta scelta, che ne deriva o che forse ne è a monte, mi è difficile dirlo: quella ricordata all'inizio, il presupposto che ripensare, cioè *ricreare* il "passato" schiude il pensiero alla possibilità di un diverso futuro. A ben vedere, questo è il fondamento anche del rapporto tra storia e Utopia del quale ho parlato più volte. Parafrasando Agostino, vorrei dire: *anni nostri omnes simul stant*.

Gian Carlo Benelli
Marzo 2010

Introduzione

Il testo che proponiamo non vuol essere un'altra monografia sullo Gnosticismo, argomento sul quale gli storici delle religioni hanno già familiarizzato il lettore con opere di alta divulgazione apparse negli ultimi anni. del resto i titoli di molte di queste opere, consultate nel corso del nostro lavoro, compaiono nella bibliografia riportata e consentono a chi lo desideri di approfondire lo studio delle dottrine gnostiche, cui si accenna qui soltanto in modo sintetico, quanto basta agli scopi della ricerca.

Questa non costituisce quindi un saggio sulla Storia delle Religioni, anche se si diparte dal materiale fornito da tale disciplina, le cui informazioni sono state accuratamente vagliate sotto il profilo dell'aggiornamento e della scientificità. L'importanza dei dati che emergono dal dibattito tra gli studiosi, particolarmente intenso negli ultimi decenni dopo il rinvenimento dei codici di Nag Hammadi[1] e riverberatosi in generale sui grandi temi delle eresie dualiste dell'Occidente[2] è tale infatti da suggeri-

[1] Nag Hammadi è il nome di una cittadina egiziana nelle cui vicinanze (più precisamente presso il villaggio di Al-Qasr) furono rinvenuti nel 1945, 52 testi gnostici sigillati in una giara, lungo la falesia di Jabal al-Tarif. Di questi testi ben 40, dei quali 30 integri e 10 frammentari, erano del tutto sconosciuti prima. Per i dettagli del rinvenimento, vedi l'Introduzione di J.M. Robinson a *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, E.J. Brill-S. Francisco, Harper & Row, 1977; oppure l'Introduzione di L. Moraldi a *Testi gnostici*, Torino, U.T.E.T., 1982. La prima contiene l'edizione completa dei testi in inglese, la seconda una loro selezione in italiano, relativa ai testi più significativi, corredati di un commento. Moraldi aggiunge a questa sezione l'importante testo della *Pístis Sophía*, rinvenuto alla fine del XVIII secolo in località ignota dell'Egitto

[2] Per eresie dualiste si intendono quelle che considerano la creazione del mondo come opera esclusiva o preminente di un principio malvagio (un Demiurgo cattivo, o, nelle eresie medievali, Satana. La definizione di dualismo religioso nelle

re una riflessione non più confinata nel solo ambito specialistico. Lo Gnosticismo, esaminato anche alla luce di considerazioni più ge-nerali, vi appare, a nostro avviso, come la prima chiara emergenza di una temperie non ancora esaurita nella storia dell'Occi-dente.

Ciò che intendiamo offrire al lettore è perciò uno strumento agile per la comprensione del fenomeno non soltanto come riflesso di un'epoca, ma come possibilità immanente alla nostra storia e alla nostra società. E poiché la storia non si ripete, onde son da bandirsi le generalizzazioni ed è necessario aver l'occhio alle differenze, ciò che c'interessa portare alla luce è quanto di simile (mai di eguale) è sottinteso ai fenomeni che allo Gnosticismo possono raffrontarsi e sono stati, a volte, impropriamente collegati.

Il nostro tentativo, ancorché relativamente inedito, è tuttavia fondato su segnali ormai chiari provenienti dal dibattito scientifico. Nulla quindi di peregrino, ma un paziente lavoro di esplorazione e di sintesi suffragato anche dal raffronto con conoscenze tratte da discipline diverse dalla Storia delle Religioni.

Questa scelta va giustificata perché è evidente che stiamo proponendo un lavoro che, partendo dall'esame di un materiale per la più gran parte proveniente dalla Storia delle Religioni, ha in vista una problematica e delle finalità che potrebbero apparire eteronome rispetto all'ambito accademico di tale scienza. Ciò è in parte vero, ma è parimenti vero che la religione ha sempre germogliato nell'esperienza esistenziale dell'uomo e che quindi i suoi contenuti dottrinali e i suoi miti fanno riferimento a qualcosa che deborda i limiti posti, per inderogabile esigenza di acribia, ad una disciplina accademica.

È perciò nell'ambito di quest'esperienza esistenziale, di quella di alcuni gruppi sociali in determinate epoche, che si vuol qui

---

sue possibili accezioni, che vedremo nel corso del testo, è stata causa di complesse controversie. Sull'argomento vedi: U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, II Edizione riveduta, Roma, Ateneo, 1983 (Bianchi ha dedicato molti dei suoi articoli alla messa a punto dell'argomento). Per una recente trattazione generale di queste eresie, vedi I.P. Couliano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989.

rendere comprensibile il significato dello Gnosticismo. Anticipando conclusioni che verranno tratte nel corso del lavoro, riteniamo che questo fenomeno, del tutto peculiare alla storia del mondo ellenistico-romano del II-IV secolo, sottolinei verosimilmente nodi irrisolti della storia e della cultura dell'Occidente. I temi da esso proposti si ripetono infatti in epoche successive, sia pure sotto miti diversi, nelle eresie dualiste dell'Occidente. essi sono tuttora presenti, sotto diversa maschera ideologica, nella nostra società secolarizzata.
Un cammino come quello che percorreremo è rischioso, perché indica un luogo tutto esistenziale, e quindi extra-accademico, come luogo di partenza e di arrivo per una ricerca "scientifica". Si tratta cioè di ammettere che questa ricerca sullo Gnosticismo e il tentativo di interpretazione che ne emerge, prendano le mosse da un'esigenza esistenziale che richiede una risposta. Il rischio è, in tal caso,, quello di sovrapporre eccessivamente lo schermo personale di chi scrive alla "realtà" del problema.

Non si può tuttavia fingere d'ignorare la storicità di ogni ricerca e di ogni interpretazione storica, figlie entrambe dei problemi del tempo: non è certo un caso che gli studi sullo Gnosticismo siano stati così massicci negli ultimi tempi, conducendo al ribaltamento di antiche prospettive. Non crediamo infatti che ciò sia dovuto soltanto ai ritrovamenti di Nag Hammadi; il modo in cui il problema è stato affrontato da vari Autori, in termini cioè di attualità del dibattito, sta a confermarlo.[3]

Pur senza precorrere quanto esporremo sulle origini storiche dello Gnosticismo e sui suoi presupposti culturali, un tema che ha arrovellato per molto tempo gli studiosi prima che cadessero vecchi pregiudizi e che venissero messe a fuoco opinioni più

[3] Oltre al testo del Couliano, *cit.*, vedi G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, Laterza, 1983; e H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, Torino, S.E.I., 1973. Vedi anche I.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, l'Erma di Bretschneider, 1985. Pareri analoghi circa la modernità del pensiero gnostico sono continuamente espressi dagli altri studiosi di Storia delle Religioni (ad esempio G. M. Robinson, *cit.*) e da altri studiosi come Edgar Morin. Tralasciamo di citare i molti vari Autori non specialisti che hanno ribadito tale modernità in tempi recenti, per i quali rinviamo a G. Filoramo, *cit.*, Introduzione.

concrete, è opportuno ricordare sin d'ora che il fenomeno si presenta già con precisa consistenza dottrinale nel II secolo, periodo nel quale lo Gnosticismo assume una rilevanza che ancora persiste in parte nel secolo successivo, per poi declinare e sfumare progressivamente a partire dal IV secolo. Esso dunque si manifesta nel mondo ellenistico-romano allorché questo è percorso dalla iniziale propagazione del messaggio cristiano.

Al di là di ogni altra considerazione, sembra pertanto indubbio che lo Gnosticismo rappresenti un tipo di risposta possibile nell'ambito del radicale conflitto che oppone il pensiero classico al messaggio di Cristo, o, almeno, a ciò che in esso può ravvisarsi di potenzialmente rivoluzionario. Questo conflitto, come vedremo, fu accantonato ma non risolto ingabbiando l'erigenda ortodossia cristiana nelle maglie del pensiero classico: un'impresa ricca di contraddizioni, destinata a far riesplodere la controversia attorno agli antichi nodi con nuove eresie ogniqualvolta si ripresentassero le opportune condizioni storiche.

L'ibernazione fu poi completata con la barriera eretta dal consolidarsi, nel mondo ebraico, dell'ortodossia rabbinica quale difesa dalla minaccia portata al Giudaismo[4] e alla Legge da tale messaggio. Le due ortodossie furono costruite entrambe attorno al problema della Legge, della normatività, del riassorbimento dello scandalo e della follia ricordati da Paolo.[5]

---

[4] Sui rapporti antitetici tra Gesù e il Giudaismo del suo tempo, vedi P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino, S. E. I., 1976. Gli elementi fondamentali di tale contrasto con il pensiero farisaico, riguardano sia il ruolo della Legge, divenuta inutile ai fini della salvezza che si conquista tramite la capacità di perdonare e la prova della sofferenza; sia una concezione della purità tale per cui il pagano non è necessariamente impuro. L'estensione cristiana della salvezza a tutte le genti secondo la promessa fatta ad Abramo ("in te saranno benedette tutte le genti della terra"; *Gen.* 12, 3) contrasta con l'evoluzione che aveva portato il mondo ebraico verso il Giudaismo, termine con il quale si intende l'inconciliabilità, propugnata per la prima volta da Ezra nella diaspora babilonese, tra Legge di Dio e fusione etnica. Per quanto sopra vedi Sacchi, *cit.*, alle pp. 2-3, 15-16, 39, 51-53, 85-86, 183, 258, 268-269. Il farisaismo e poi l'ortodossia rabbinica, rappresentano la continuazione della concezione di Ezra.

[5] 1 *Cor.* 1, 23: "noi però predichiamo Cristo crocefisso, che tanto è scandalo per i Giudei, quanto è follia per i pagani".

Per quanto riguarda l'occidente ellenistico-romano, la Ragione classica apparve la sola garante della stabilità sociale. Essa lo era già dai tempi di Socrate, e tale è rimasta da allora per venticinque secoli, con un solo neo: il mondo luminoso che essa dischiude volteggia da sempre sull'orlo di un buio abisso, la concreta esperienza esistenziale del Male, del quale essa non sa render conto.

Il pensiero classico dell'Occidente ha un luogo e una data di nascita ben precisi, che ne definiscono sin dall'inizio la funzione alla quale esso è rimasto fedele. Esso nasce con la grande avventura di Atene, con l'esplosione e la disintegrazione della *pólis* nel corso di quei circa centocinquanta anni che vedono le energie intellettuali della Grecia confrontarsi con i rapidi, radicali cambiamenti imposti dalla storia. Dalla vittoria sui Persiani, all'egemonia sulla Grecia, alla devastante guerra peloponnesiaca, sino al crollo contro la nuova realtà macedone, Atene deve continuamente conformare la propria cultura ereditata con la sua capacità di render ragione di eventi in rapida evoluzione.

In questa situazione il grande sforzo intellettuale dei Sofisti conduceva a conclusioni che appaiono ancor oggi di grande modernità, sì che ci è facile immaginare quali effetti destabilizzanti dovessero produrre sulla società del tempo. Tanto più che, nel loro esasperato sforzo razionalistico, questi pensatori giunsero a mostrare apertamente i limiti del Razionalismo stesso, vale a dire le aporie cui giunge necessariamente lo sviluppo di ogni processo concettuale. La conseguenza fu che i paradossi del Razionalismo si trovarono a coesistere con le più schiette tendenze irrazionalistiche. Tutto ciò fu di grande momento per i problemi più specificamente politici relativi al mantenimento della coesione sociale. Veniva posta infatti in questione la razionalità del diritto, al limite la stessa possibilità di dare compiuta espressione razionale alla problematica esistenziale dell'uomo. La legge dello Stato doveva confrontarsi con un diritto naturale che ne contestava la giustezza: il concetto di giustizia tendeva a ritrarsi dall'obbiettività della legge sancita, per rifugiarsi in un sentimento tutto interiore che prefigura la nascita dell'utopia. Anche il "diritto naturale" però poteva assumere un

volto indefinibile, finendo col confondersi col desiderio dell'individuo. Per comprendere il senso di disorientamento grave che tutto ciò poteva generare, occorre tener presente che, per il pensiero greco, la legge non doveva rappresentare tanto un compromesso su un conflitto di forze sociali in movimento, quanto una barriera imposta contro i mutamenti di queste forze.

Le affermazioni che emergevano dal pensiero dei Sofisti avevano effetti sconvolgenti per una società basata, oltretutto, sulla schiavitù. Tanto Antifonte quanto Alcidamante (un discepolo di Gorgia) giunsero infatti a negare la legittimità della schiavitù in nome di un diritto sancito, per l'uomo, dalla stessa natura. Al chiuso concetto che oppone il Greco al Barbaro, Antifonte risponde con un cosmopolitismo motivato dalla comunanza del dramma esistenziale per tutti gli uomini. Quanto alla giustizia, Trasimaco sottolinea che il giusto non è che l'utile del più forte, sia egli il tiranno come anche la maggioranza democratica, che fa comunque ingiustizia a qualcuno.

I vertici più alti di questo pensiero dirompente e modernissimo sono tuttavia toccati da Gorgia, che più degli altri ha sottolineato i limiti del Razionalismo. Partendo dall'impossibilità di conciliare il dato esistenziale con il pensiero razionale, egli giunge a conclusioni passibili di sviluppi in anticipo sui tempi. Dalla constatata alterità del piano dell'esistere rispetto a quello dell'Essere, quest'ultimo viene a configurarsi come letteralmente utopico, cioè come non collocabile in alcun luogo. Poiché però il piano dell'Essere è anche quello della Giustizia, della Verità, del Bene, e così via, ne consegue che questi concetti si mostrano come meri schemi ideali, senza possibile corrispondenza nella storia.

Il mondo utopico ove essi albergano è tuttavia reperibile altrove: nel desiderio. Gorgia infatti, nel momento in cui relativizza il concetto di verità e di giustizia, mostrando l'equivalenza razionale di affermazioni antitetiche, erige a metro di possibilità di ogni valutazione razionale l'azione decisa e opportuna con la quale l'individuo impone la scelta vincente. Che tale azione abbia radice nel desiderio, lo conferma il fatto che essa può esser sollecitata da un accorto uso della parola, cogliendo

psicologicamente il desiderio dell'altro e inducendolo all'azione. Di qui anche la preminenza dell'arte tra le attività umane, perché l'arte è esercizio della retorica, cioè capacità di persuadere facendo ricorso al coinvolgimento non razionale del proprio pubblico.

Il desiderio dunque, e non il pensiero razionale, è alla base di ogni scelta umana che crea il mondo storico. Non è certo un caso che, in tale temperie, Antifonte iniziasse quella che oggi definiremmo la pratica medica psicanalitica.[6]

Evidentemente, con i Sofisti siamo di fronte ad un rapporto di radicale critica verso l'ordine e la morale tradizionali, in nome di una nuova emergente realtà sociale pronta a mettere tutto in discussione, non importa se in senso democratico o elitario. La crisi delle istituzioni con la guerra del Peloponneso, ha rivelato la natura violenta dello Stato e la relatività della giustizia; l'indi-viduo, scollato dalla tradizione, esperisce dunque la sofferenza come divaricazione tra le aspettative e la realtà. L'ultimo risultato di tale radicale critica alle istituzioni, lo troviamo nell'inau-dita proposta di Trasibulo (poi cancellata come illegale) di dare la cittadinanza ateniese agli schiavi che si erano battuti per la vittoria del partito democratico.

Contro la precarietà istituzionalizzata dei Sofisti insorge la restaurazione di Socrate e Platone, erigendo il monumento di un pensiero, quello che sarà poi definito "classico", col quale si misurerà più tardi il messaggio di Cristo. Un pensiero che avrà alla propria stessa origine il radicale rifiuto, e quindi l'impossibilità, di pensare la precarietà. Al contrario, il pilastro della cultura occidentale sarà d'ora in poi precisamente la definizione platonica di un mondo delle idee immobile ed eterno; lo sarà a tal punto, che in esso l'Occidente troverà un giorno le lontanissime premesse per la costruzione del pensiero scientifico.

Il pensiero classico dà conto della realtà in positivo sottolineandone l'immutabile razionalità, e ciò proprio per la premessa

[6] Per l'analisi del pensiero dei Sofisti vedi M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949. Su Gorgia e Antifonte vedi *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fasc. II a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1961, 2ª; Fasc. IV a cura di A. Battegazzore e M. Untersteiner, ivi, 1962

ideologica che ne vede la nascita come pensiero normativo, pensiero cioè volto a stabilire principi immutabili di comportamento. Esso è quindi un pensiero moralistico, volto a dividere ciò che è bene da ciò che è male, ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, ciò che è vero da ciò che è falso, al fine tutto pratico di fornire l'intelaiatura di un consenso statico della società attorno a norme comuni.[7]

Questa sua radice ideologica non deve ignorarsi quando se ne vogliano intendere gli esiti. Senza tentar di esaminare problemi la cui discussione ci porterebbe lontano dal nostro percorso, ci preme sottolineare che il suo cardine è nel modo in cui Socrate, solo apparentemente ricollegandosi ai Sofisti, vuol fornire una tecnica per dirigere-le scelte dell'uomo. Egli parte infatti dal presupposto che l'uomo sia padrone della propria interiorità: onde la distinzione tra giusto e ingiusto, bene e male, perde ogni connotazione precaria e diviene oggettivabile. Questo moralismo socratico sarà ripreso da Platone per negare la tragicità della vita dinnanzi alle contraddittorietà cui la Ragione espone l'uomo: razionalizzato il Dio in puro Bene, Platone elimina il lato oscuro del Sacro, sostituendo il Fato con la Provvidenza e lasciando l'uomo esposto alla pura responsabilità delle proprie scelte.

Questa soluzione scaturisce dal fatto che Platone ha saputo ve-dere nel moralismo socratico la chiave per trasformare la morale in uno strumento politico, indispensabile al governo della *pólis*. Tale atteggiamento sarà rinforzato dal pensiero aristotelico, anch'esso mosso da considerazioni analoghe, le cui formulazioni circa la libertà morale dell'uomo risulteranno particolarmente congeniali alla futura ortodossia cristiana (legata al concetto veterotestamentario della *colpa* di Lucifero e della *colpa* di Adamo) sicché esse vi verranno tradotte nella nota concezione del cosiddetto "libero arbitrio".

Siamo così giunti al nodo attorno al quale si aggrovigliano tutte le dottrine, dallo Gnosticismo in poi, che traggono origine

[7] Sugli sviluppi del Razionalismo e del moralismo da Socrate ad Aristotele, vedi A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 2 voll., 1984 e 1985, alle pp. 247-452

dall'esigenza di dare una spiegazione alla presenza del Male nel mondo: una spiegazione che il pensiero classico e l'ortodossia cristiana rinviano alla *colpa* dell'uomo, che tale è in quanto l'uomo ha libertà di scelta. Spiegazione assai fragile, perché non dà conto di come l'uomo, che è parte dell'Essere, possa trarre da sé e introdurre nell'Essere qualcosa che all'Essere non pertiene dal momento in cui la divinità assume soltanto colorazione positiva.

Spiegazione, oltretutto, spudoratamente ideologica, perché riverbera la positività del divino e delle leggi da esso istituite a governare il mondo, sulle istituzioni umane e sulla morale comune: lasciando all'infelice l'unico scampo di una interiorità cui rivolgersi per rintracciare le proprie "colpe".

Le premesse ideologiche del Razionalismo classico sono del resto evidenti nell'aver posto, con Platone, il piano della verità in un lontano mondo delle Idee. Questo piano si sottrae alla verifica esistenziale e sottrae se stesso al divenire, fornendo alla società uno strumento di conservazione. Esso però, per le stesse ragioni, genera residui dei quali non può dar conto: l'irrazionale, ciò che il continuo riproporsi dell'esistere oppone a una Ragione postasi come strumento di dominio. Questi residui, percepiti sul piano esistenziale come "Male", debbono essere espunti dalla realtà, pena il crollo delle premesse di un pensiero volto al solo positivo, che di essi non sa e non può dar conto.

Il Razionalismo classico ha dunque la caratteristica di creare lo "altro da sé" come deviazione, morbo, follia; qualcosa che dev'esser combattuto e cui tuttavia non può conferirsi realtà.

Nato per tagliare i nodi gordiani posti dai Sofisti, esso si trova sin dall'inizio stretto in nuovi grovigli dai quali torna sempre a liberarlo soltanto la spada: come nella nota vicenda dei Baccanali[8] che mostra l'intima avversione di questa strana Ragione

[8] La cosiddetta vicenda dei Baccanali concerne la repressione, con *senatus consultum* del 186 a.C., dei culti bacchici a Roma. La classe dirigente romana vide infatti in tali culti un nucleo di disgregazione dell'ordine morale e quindi della società, perché, come in tutti i culti misterici, l'uomo si raffrontava con la trascendenza senza la mediazione di un ordine sacerdotale garante della conservazione. In tali culti, nei quali l'estasi e l'orgia rompevano gli schemi razionali, venivano coinvolti i gruppi che la rapida evoluzione sociale di quegli anni ten-

per tutto ciò che sfugge ai suoi schemi, per il mondo di coloro che per mille motivi esistenziali son resi estranei alla sua abbagliante luce, e sono spinti a cercare negli ambigui segnali del mito la risposta agli interrogativi tragici della vita.

Per mettere a fuoco il problema dello Gnosticismo e delle altre eresie che ad esso furono assimilate, occorre tuttavia non dimenticare che il Razionalismo classico è, e resta da venticinque secoli, l'ideologia vincente, quella che da sempre ha fornito le strutture che tengono coesa la nostra società. Di essa è prigioniero anche lo Gnosticismo quando afferma l'esistenza del Male come entità autonoma. Lo Gnosticismo è dunque un fenomeno tutto interno all'Occidente, è il volto oscuro della sua storia. In esso, il residuo espunto dal Razionalismo classico si erge a divinità alternativa, in una mitologia che deve comunque salvaguardare l'utopia dell'uomo, il suo diritto a una realtà più degna di quella che sembra offrire la storia.

Assunto dunque come ineliminabile realtà storica questo residuo estraneo al pensiero classico, ecco gli Gnostici domandarsi: *unde malum*? di dove proviene questo male che attanaglia il mondo? Per la prima volta nella storia del nostro Occidente essi costruiscono coerenti sistemi di pensiero per rispondere all'angosciosa domanda. Questi sistemi si muovono nell'ambito dell'eresia per il semplice motivo che in una società non secolarizzata le realtà del mondo e dell'uomo non possono essere comprese se non come riflesso di un mondo divino. Essi tuttavia mettono in essere le strutture di pensiero cui potranno attingere, direttamente o indirettamente, tutte le manifestazioni del pensiero eversivo, anche quelle di una società secolarizzata, come la nostra, ogniqualvolta risorga l'interrogativo sempre in agguato nella matrice dualista del nostro pensiero.

Esaminiamoli allora più da vicino, questi Gnostici, e domandiamoci con loro: *unde malum*?

---

deva a porre in situazione culturalmente marginale, non integrata, rispetto all'ordine repubblicano. Per una esauriente trattazione dell'argomento, vedi C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970. Vedi anche le considerazioni di R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. À propos d'un livre récente*, "Révue d'Histoire des Religions", CLXXXI, 1972

1

LO GNOSTICISMO DEL II SECOLO

1. 1 Interesse per lo Gnosticismo

Sino al XIX secolo le opinioni sullo Gnosticismo furono condizionate in senso negativo da due diversi ma convergenti fattori. Da un lato, una scarsa conoscenza dei testi che sarà superata soltanto con il ritrovamento di Nag Hammadi, portava ad avvicinare il pensiero gnostico principalmente attraverso la confutazione di esso ad opera dei grandi eresiologi del II-III secolo. Una conoscenza così mediata, non poteva quindi che risentire del giudizio radicalmente negativo attraverso il quale il pensiero gnostico veniva presentato.

D'altro lato il clima culturale del XIX secolo era strettamente legato alla rinascita del Razionalismo astratto avvenuta con Cartesio e proseguitasi nell'epoca dei Lumi; una scelta di pensiero che accompagna l'avvento della borghesia e il formarsi della società industrializzata, favorendo esso non soltanto lo sviluppo delle scienze e della tecnologia, ma anche la razionalizzazione delle strutture sociali ai fini della produzione.

Questo pensiero erede e continuatore del Razionalismo classico, ha anch'esso come nota fondamentale l'emarginazione del diverso, di ciò che non può in alcun modo rientrare nel dominio chiuso della propria "Ragione", e che viene perciò espunto come mera follia.[1] A ciò si aggiunga che le dottrine

[1] Sulle origini storiche dell'attuale concetto di follia, a partire dal XVII secolo, vedi M. Foucault, *Storia delle follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963

gnostiche fanno grande ricorso a schemi di pensiero mitico, suscitando un giudizio negativo da parte di un pensiero, quello ottocentesco, che svalutava il mito relegandolo nelle ubbie.[2]

Così, per il Migne, lo Gnosticismo era da considerarsi una dottrina mostruosa e confusa che si sarebbe infiltrata nel Cristianesimo dai Santuari d'Oriente.[3] A sua volta, Ernest Renan definì lo Gnosticismo "esempio memorabile delle aberrazioni di cui è capace lo spirito umano in delirio".[4]

La crisi del Razionalismo ottocentesco, che ha i suoi antecedenti nei grandi pensatori di quel secolo (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche) ma che si consuma pienamente soltanto con il nostro secolo, era naturalmente destinata a provocare un riesame generale di tali concezioni.

Già quel geniale e isolato precursore che fu il Vico, nell'affrontare il pensiero mitico inteso come verità poetica, aveva capito che dietro il mito si cela una intuizione del mondo e della condizione umana in grado di stabilire modelli che fondano l'esistenza dell'uomo, non raggiungibili attraverso un Razionalismo quale quello classico, cartesiano o illuminista, che sposta il criterio di verità dalla *necessità* dell'evento alla sua *fattualità*. Il vero poetico, affermerà il Vico,[5] è "un vero ineffabile a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi in luogo di falso"

La cultura che tuttavia operò maggiormente in direzione del recupero del pensiero mitico, fu il Romanticismo tedesco: e non a caso, perché esso accolse, attraverso i teosofi tedeschi che su di esso influirono, l'estrema eredità di un patrimonio

---

[2] Si vedano al riguardo le osservazioni di P. Sacchi, *Apocrifi del Vecchio Testamento*, Torino, U.T.E.T., 1981, p. 8, sul legame tra la recente rivalutazione del mito e la possibilità di intendere i cosiddetti "Apocrifi".

[3] Citato da J. Ries, Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et manichéisme, Louvain la Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1982, p. 4

[4] Ivi, p. 2. Si noti che l'Oriente (come la follia, il femminile, l'ebreo) non è che uno dei luoghi mitici della cultura ove il Razionalismo occidentale allontana l'altro-da-sé. Esso tuttavia peserà a lungo come pregiudizio negli studi sullo Gnosticismo, sino a non molti anni addietro tormentati dalla ricerca di una possibile origine orientale (iranica) del pensiero gnostico.

[5] *Scienza Nuova*, XLVIII Degnità.

originatosi, come andremo scoprendo, precisamente nei tempi dello Gnosticismo. Nel disgregarsi del Razionalismo ottocentesco, il nostro secolo è andato perciò elaborando una nuova e diversa coscienza della verità che lo rende più vicino e più partecipe di quella lontana temperie; ciò viene percepito anche da quei primi Autori che, pur legati alla cultura del XIX secolo, non potevano restare insensibili a quanto di nuovo veniva maturando. Ci riferiamo precisamente al noto testo di Hans Jonas del 1934,[6] un testo ormai ampiamente superato ma che segna un giro di boa negli studi sul pensiero gnostico. Lo Jonas per primo riconobbe la grande attualità di questo pensiero (così come oggi si riconosce la grande attualità sia delle problematiche del periodo ellenistico, sia di quelle del Tardo Impero) e ritenne di scoprire in esso i caratteri di un pensiero scaturito di una crisi epocale, analoga a quella che egli, sulla scia dello Spengler,[7] vedeva delinearsi per il nostro secolo. Egli riconosceva inoltre i tratti del pensiero gnostico nella filosofia di Heidegger; ma su questo non ci sentiamo di seguirlo, perché il raffronto può presentare sì, analogie, ma anche radicali differenze, tali da rendere non proponibile, a nostro avviso, il raffronto stesso.[8]

Questa svolta, portata da un Autore che non ha mai nascosto una posizione fortemente critica e preoccupata nei confronti di ciò che egli ha considerato come nuovo Gnosticismo, rende utile approfondire, sia pur brevemente, alcuni aspetti della cultura del XX secolo che hanno costituito fertile terreno per l'esplo-sione degli studi sullo Gnosticismo del II e III secolo.

Un primo aspetto, al quale abbiamo già accennato, è da rintracciarsi nel recupero del pensiero mitico, operato tramite il

---

[6] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol. I, Göttingen, 1934, che qui citiamo soltanto per memoria.

[7] Autore del ben noto *Il tramonto dell'Occidente*, che tanto influenzò la cultura tra le due guerre. Come esplicitato del titolo, lo Spengler avvertiva il presente quale epoca di decadenza.

[8] Per alcuni brevissimi cenni al riguardo, vedi G.C. Benelli, *Dal bosco delle Erinni alla maschera dello sciamano attraverso il labirinto dell'arte*, "Libri e Riviste d'Italia", XXXVI, 1984, n° 415-418. Per un'attenta lettura del pensiero di Heidegger ci si può riferire ai numerosi lavori di Vattimo.

Romanticismo tedesco. In particolare, Creuzer e Bachofen misero in luce il rapporto tra il mito e il pensiero simbolico attraverso il quale il mito si esprime, che getta luce su aspetti "profondi" del pensiero e dell'essere, non accessibili in altro modo. "Profondo" (*tief*) è attributo che ricorre usualmente tra i romantici, e l'esistenza di tale "profondità" diverrà supporto fondante nelle strutture teoriche delle nascenti "scienze" della psiche.

A queste posizioni la cultura accademica reagì vedendo nel mito un fenomeno del passato da analizzare con l'ausilio della filologia; ciò perché il pensiero mitico, in quanto non razionale, veniva considerato, se non un "meno", quantomeno un "prima" rispetto al pensiero concettuale, inteso come solo pensiero giustificabile a fondazione della verità.[9] Tuttavia, grazie anche al grande sviluppo delle scienze etnologiche nel nostro secolo, divenne ben presto evidente che il pensiero mitico rappresenta una realtà esistenziale dell'uomo, come per primo osservò l'etnologo Malinowsky. L'opera di studiosi come W. Otto, M. Eliade e K. Kerényi ha quindi portato a considerare oggi il mito come un tentativo di dar senso, attraverso un racconto, all'esperienza dell'uomo nel mondo. Ammettere la necessità di tale tentativo, significa peraltro ammettere che la razionalità non sempre è sufficiente a dar senso all'esperienza, e che dunque questa la trascende.[10] Al riguardo è stato notato che il rinnovato interesse per il pensiero mitico fa parte "di un'espe-

[9] Analogo atteggiamento il pensiero razionalista ha sempre assunto di fronte all'arte, posposta al pensiero concettuale del filosofo. Questa posizione, già espressa da Platone contro i Sofisti, ha reso impossibile per lungo tempo una adeguata collocazione dell'arte tra le attività umane. Considerata alternativamente qualcosa di appartenente al "Bello" (Batteux) o una forma di conoscenza inferiore (dal Baumgarten al Croce) la sua forza persuasiva, ben apprezzata da Aristotele, poteva essere tutt'al più uno strumento a disposizione degli scopi della morale sociale.

[10] Una trattazione ed una bibliografia esauriente per il dibattito sul mito, si trovano in F. Jesi, *Mito*, Milano, Enciclopedia ISEDI, 1973, ristampata in Oscar Studio, Milano, 1980. La posizione dello Jesi è tuttavia fortemente ideologizzata. Più vicina ad una attuale problematica sul tema è l'opera di A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975.

rienza inquieta, quella della religiosità del nostro tempo, nella quale la trascendenza rimane spesso una realtà indeterminata e sfuggente".[11]

Questa evoluzione della cultura occidentale sottolinea la crisi del Razionalismo ottocentesco, così come lo Gnosticismo sottolineò quella del Razionalismo classico, se i modi sono storicamente diversi, eguali sono tuttavia le immutate aporie che vengono poste in luce.

Il Razionalismo è sempre stato un pensiero possibile soltanto in rapporto all'alternativa inconciliabile di dualità e unità. Il pensiero concettuale infatti on può procedere nelle proprie concatenazioni se non partendo dalle due ipotesi reciprocamente escludentisi di identità (A = A) e di contraddizione ($A \neq \bar{A}$, che si legge: A diverso da non-A). Questo significa che al Razionalismo si offrono soltanto due possibilità: il dualismo (che qui intendiamo in senso generale, ma che ha il proprio corrispettivo nel dualismo religioso: due Entità contrapposte sono preposte al Bene e al Male); e il monismo, cioè il riassorbimento di uno dei due poli nell'altro, in un finale processo verso l'immobile identità. Così, come il dualismo filosofico del Razionalismo cartesiano (contrapposizione di Spirito - *res cogitans* - e materia - *res extensa*) troverà tentativo di soluzione razionalistica nel monismo di Hegel (superamento finale della contraddizione, resa dialettica, nell'ambito dello Spirito) è parimenti significativo notare col Bianchi[12] che anche i dualismi religiosi dell'occidente non possono che sfociare, in prospettiva, nel monismo, in quanto il principio positivo finisce di fatto col prevalere al termine del ciclo cosmico. Questo mondo finale privo di contraddizioni è anche quello cui tende lo Gnostico, il cui fine, come vedremo, è il ritorno a un mondo iniziale di "pienezza" dal quale egli si sente decaduto.

Riguardo al problema del Bene e del Male abbiamo già visto che il Razionalismo classico non ha altra soluzione, peraltro del

[11] A. Magris, *Carlo Kerényi*, cit., p. 15. Sulla religiosità del XX secolo, e in particolare sull'eredità dello Gnosticismo, vedi G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986.
[12] Il dualismo religioso, cit.

tutto contraddittoria e incoerente, se non quella di negare la realtà sostanziale del Male, salvo attribuirne l'esistenza alla colpa dell'uomo. Lo Gnosticismo, partendo dalla concreta esperienza esistenziale del Male e non da un'astratta speculazione, denuncia tale contraddizione, restando tuttavia al tempo stesso prigioniero, come vedremo, delle strutture del Razionalismo. Esso, costretto dall'evidenza a denunciare il mondo come opera malvagia, cerca fuori dal mondo una situazione di eterna positività. Così facendo, ed è questa la peculiarità dello Gnosticismo, esso toglie ogni normatività sociale al moralismo razionalista, che pure era stato formulato in tale prospettiva.

Quanto al recupero del pensiero mitico, del quale abbiamo detto, esso focalizza le medesime aporie ponendosi quale alternativa al circolo vizioso tra dualismo e monismo, perché il pensiero simbolico, contrariamente a quello concettuale, ammette la duplicità del reale. In esso figli opposti sono presenti come continuo, reciproco rinvio: pensiamo ad esempio a tutti i miti di morte-rinascita, per i quali la morte diviene condizione indispensabile per la vita, ed entrambe si rivelano due aspetti dello stesso fenomeno, correlate in una realtà che le trascende. Che cosa rappresenta tutto ciò, se non una moderna rivalutazione di quella duplicità del *lógos*, vanto dei Sofisti? Duplicità che è già stabilita da Eraclito allorché egli fa del *lógos* (che potremmo tradurre con "pensiero", "rapporto proporzionale", "legge", etc.) il luogo ove gli opposti si rivelano tali, relativizzandosi attorno al *lógos* stesso.[13]

Il recupero del pensiero mitico si rivela quindi veicolo di una critica alle aporie del pensiero classico, quelle stesse che lo Gnosticismo denuncia in maniera clamorosa: infatti, precisamente alle proiezioni mitiche fanno ricorso le dottrine gnostiche, allorché esse vogliono esprimere situazioni esistenziali non veicolabili dal pensiero concettuale.

Ancora più netto appare tale rapporto critico se si tien conto che in esso, contrariamente al Razionalismo che persegue una realtà "fattuale" e una conoscenza che si realizza attraverso l'adeguamento della proposizione (l'affermazione o la "teoria")

[13] G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980, p. 185.

alla cosa (il fenomeno constato o da spiegare) si persegue una verità "necessitata", cioè verificata (letteralmente: resa vera) sul piano esistenziale. La verità del contenuto mitico è dunque tale perché necessitata dal piano esistenziale ed ivi verificabile attraverso la testimonianza, cioè attraverso la capacità di dare senso all'esistenza grazie a questa verità. La conoscenza è intesa non come "misurazione" dall'esterno, o, peggio, come strumento di manipolazione; ma come possibilità di fondare il significato dell'esistenza.

Orbene: che cos'è l'operazione degli Gnostici se non la denuncia dell'inutilità del sapere classico che detta astratte norme, e la disperata ricerca di attribuire un senso a ciò che si rivela sotto il volto del Male? In questa accezione deve intendersi lo Gnosticismo del II secolo, che non è ricerca di una generica conoscenza, ma di una conoscenza specifica la cui peculiarità consiste nell'indicare il cammino della salvezza dal Male. Lo Gnostico riporta la conoscenza al suo ruolo di strumento al servizio di ogni uomo nell'organizzazione della propria esistenza, e, nel mostrare l'improponibilità di un pensiero astratto, "puro", *in vitro*, quale vorrebbe sembrare il Razionalismo classico, strappa il velo ideologico che ammanta la classicità.

Riprendendo daccapo le fila del nostro discorso, si noterà quindi quali potenti fattori di mutamento culturale fossero già da tempo in movimento, allorché la letteratura specializzata trovò modo di esprimere, con lo Jonas, un rinnovato approccio al problema dello Gnosticismo. Espressione peraltro polarizzata sull'ottica di una "decadenza che trova antecedenti, a nostro avviso, in un attardamento su quei valori del XIX secolo la cui invisibile persistenza oltre la loro stessa fine, ha silenziosamente condizionato tanta cultura dei primi decenni.[14]

Il più straordinario recupero dello Gnosticismo è stato tuttavia operato, già a partire dagli anni trenta, da Carl Gustav Jung, per le cui opere più significative sull'argomento rimandiamo alla Bibliografia di questo saggio.

[14] Su questo argomento vedi l'analisi di F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano, Feltrinelli, 1981, condotta a partire da Weininger.

Il pensiero di Jung si può considerare pienamente inserito nell'eredità del Romanticismo, con un preciso debito nei confronti di Schopenhauer. Jung, sulla scorta di Schopenhauer, riscopre il senso antico del Fato come necessità interiore, e lo trasporta sul piano dello psichismo, cioè delle leggi che governano la psiche, nel cui studio egli si dirige verso il "profondo", alla ricerca di un nucleo nascosto dell'individuo. È questo il cosiddetto "Sé", il nucleo mitico della "vera" realtà, quella interiore, alla cui scoperta si erano già mossi gli Gnostici.

Jung è anche un vero inventore di miti, perché mitica è la struttura con la quale egli dà conto dei processi psichici. La psiche da lui immaginata è infatti uno scenario nel quale si muovono personaggi appartenenti ad un mondo "altro", che nondimeno intersecano la nostra realtà, facendo scaturire da questa intersezione la percezione di un mondo psichico. Questi personaggi (L'Anima, l'Ombra, l'inconscio collettivo, gli Archetipi; e con essi astri, draghi, fanciulli divini, nani, vegliardi, e così via quasi all'infinito) non sono concetti esplicativi di un fenomeno, non forniscono una spiegazione razionale, "scientifica", dei fenomeni psichici. Essi hanno un'esistenza autonoma, con la quale possono soccorrere o distruggere assorbendo, per mantenersi in vita, l'energia della psiche o *libido*.

Jung, come psicanalista, ebbe ad aggirarsi nel mondo proteiforme dei simboli attraverso l'esperienza diretta del delirio schizofrenico e dei sogni dei pazienti. Nella sua ricerca di riferimenti, condotta attraverso una sterminata letteratura, egli scoprì un fatto singolare: si rese conto delle straordinarie analogie che corrono tra l'immaginazione degli schizofrenici, il simbolismo onirico, le mitologie degli Gnostici e la speculazione alchemica. Fu così che egli iniziò una vasta ricerca erudita sul pensiero gnostico ed alchemico, che interpretò nei termini di una produzione spontanea di immagini da parte della psiche. Definito "Gnostico da parte di una cultura accademica che ancora assegnava una valenza negativa all'attributo, credette di difendersi dietro la presunzione di una altrettanto accademica "oggettività" sperimentale. In realtà, in Jung il recupero e la comprensione delle immagini gnostiche, in tanto è possibile, in

quanto ci si muove nell'ambito di un sistema di pensiero che ha tutti i crismi per essere definito neo-gnostico, centrato com'è attorno al raggiungimento di quel nucleo "profondo" che è il "Sé".

Questa era la situazione allorché, nel 1946, il mondo scientifico venne a conoscenza della casuale scoperta, avvenuta un anno prima ad opera di due egiziani, di quei codici cui fu poi dato il nome di "Codici di Nag Hammadi". La scoperta, avvenuta non lontano dal luogo ove sorgeva un monastero pacomiano del IV secolo, fu di tale importanza da potersi stimare una delle più grandi scoperte archeologiche mai avvenute in Egitto. I ritardi nella pubblicazione dei codici[15] hanno costituito una remora al loro studio per circa una generazione; tuttavia, con la fine degli anni settanta, si può dire sia iniziata una nuova epoca, che vede e vedrà all'opera gli studiosi per riscrivere la storia dello Gnosticismo. Una storia affascinante perché, come dice J. M. Robinson nella Introduzione alla citata raccolta di testi in inglese: "il punto focale di questa biblioteca ha molto in comune con le religioni orientali e con i sant'uomini di ogni tempo, come pure con i più secolarizzati equivalenti di oggi, quali i movimenti della controcultura derivati dagli anni sessanta"[16]

1.2 Il punto di ripartenza: Messina 1966

Il punto di avvio per una organica rinascita degli studi sullo Gnosticismo coincide con l'ormai storico Colloquio di Messina

[15] I testi furono editi sia in fac-simile (tra il 1972 e il 1984) sia nel testo copto con traduzione a fronte.
[16] J.M. Robinson, *cit.*, p. 1 (traduzione dello scrivente).

del 1966, [17] nel quale furono messe a fuoco le prime basi metodologiche per l'avvio di un'indagine radicalmente rinnovata.

Si trattò, come meglio si può vedere oggi a distanza di tempo, di concentrare le energie in direzione di ricerche rivelatesi poi feconde, non soltanto per quanto hanno apportato in positivo confermando la giustezza degli indirizzi, ma anche per quanto esse hanno logorato degli assunti iniziali. In altre parole, il Colloquio centrò i punti nevralgici del problema. Ci sembra quindi opportuno partire dal Documento Finale emesso in quell'occasione, sintetizzandone i punti salienti in modo esauriente, perché è alla sua luce che si possono oggi esaminare i risultati di oltre vent'anni di ricerche.

Il Documento Finale proponeva sei "ipotesi di lavoro", precedute da una precisa volontà di distinzione tra il generico fenomeno della "gnosi" (un atteggiamento di pensiero che investe regioni e religioni disparate e per il quale la conoscenza dei misteri divini – la "Gnosi" – è riservata a un'*élite*); e il puntuale fenomeno dello Gnosticismo, riferito "ad un gruppo di sistemi del secondo secolo d.C. che vengono comunemente così denominati".

Questa definizione dello Gnosticismo, ancorché necessitata dalla complessità del fenomeno e orientata in senso "pratico" a portare l'indagine fuori da fumose genericità, risulta indubbiamente disinvolta sul piano scientifico. Essa tuttavia si è rivelata di fatto una scelta determinante per la messa a fuoco di un problema che, come vedremo, deve considerarsi specifico del II secolo e del mondo ellenistico-romano.

I termini della polemica che fu sollevata al riguardo da Morton Smith[18] meritano un breve cenno, perché essi possono aiu-

[17] *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina del 13-18 aprile 1966*. testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi, Leiden, E. J. Btill, 1967. Il Colloquio di Messina rappresenta un punto di partenza, e risultò fecondo anche grazie alla perfetta organizzazione.

[18] Iniziata con il Colloquio di Messina, la polemica può essere seguita attraverso due documenti: . Bianchi, À propos de quelques discussion récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du Gnosticisme, in Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stokholm, 20-25 August 1973, ed. by G. Widengren, Almqvist &Wiksell – Leiden, EJ. Brill,

tare il lettore ad inquadrare la natura e il fenomeno e il campo delle indagini che stiamo trattando. Essa riguarda il fatto che il fenomeno detto "Gnosticismo" è stato definito tale soltanto in tempi recenti dagli studiosi, raccogliendo una terminologia di Ireneo (per il quale vedi il Tomo I del vol. 2 dell'ed. citata in Bibliografia, alle pp. 350-354) e non in base ad una autodefinizione della setta in esame. Il termine *gnostikós* fu usato per se stessi anche da cristiani ortodossi, come, ad esempio, Clemente di Alessandria, alludendo ad una generica capacità di comprensione del mistero divino (dal greco *gnósis*, conoscenza) e ciò lascia aperto il dubbio circa una autocoscienza degli "Gnostici" quali oppositori di una eventuale ortodossia. Tale dubbio prende corpo soprattutto alla luce dei contenuti della prima e seconda ipotesi di lavoro del Documento Finale, nelle quali si danno, per somme linee, i lineamenti comuni che caratterizzano la particolare gnosi degli Gnostici, così costruiti per definizione. Il rischio avrebbe potuto essere, secondo Morton Smith, quello di inventare un "tipo ideale", precostituendo in esso quanto viceversa avrebbe dovuto scaturire dalla ricerca.

In realtà nessuno studioso è incorso, né allora né poi, in tale errore, perché la possibilità di inventare un "tipo ideale" è preclusa da tempo dalla stessa evidenza del materiale, che mostra come i sistemi gnostici siano tra loro eterogenei, e abbiano risentito di disparati influssi culturali. Diverse sono infatti le tradizioni di pensiero che in essi confluiscono, come ha successivamente messo in luce la ricerca sulle origini. Ciò non toglie che, seguendo le indicazioni del Colloquio di Messina, lo Gnosticismo del II secolo si sia confermato un fenomeno storicamente ben preciso, anche se i suoi contorni, come quelli di tutti i fenomeni storici, sono fluttuanti.

La distinzione posta dal Colloquio di Messina è quindi da considerarsi non soltanto acquisita, ma utilissima ai fini della focalizzazione delle indagini, consentendo sia di evitare improprie estensioni al troppo generico e disomogeneo fenomeno

---

1978; e M. Smith, in The Rediscovery of Gnosticism Proceeding of the International Conference at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, ed. by B. Layton, Leiden, E. J. Brill, 1980, 2 voll.

della Gnosi, sia di mantenere all'interno di questo fluttuante "Gnosticismo" una serie di dottrine anche indipendenti tra loro, ma che si radicano in un *humus* culturale non eterogeneo, ancorché assai variegato. Essa ha consentito cioè di portare alla luce una *vicenda storica*, e non un generico atteggiamento religioso.

Nelle ipotesi prima e seconda, il Documento Finale delimitò come segue lo Gnosticismo delle sette del II secolo. Esso si caratterizza per la concezione di una scintilla divina, proveniente dal mondo divino ma caduta in questo mondo, ove essa deve essere risvegliata per essere ricondotta alla propria origine. Questa degradazione è il risultato di una degradazione del divino, la cui periferia, per colpa o per errore, dà origine al mondo terreno, dal quale dunque si dovrà recuperare lo pneuma (greco: *pnéuma*, soffio o Spirito divino) che vi era rimasto imprigionato. Il Documento ricorda al riguardo (e noi ne parleremo in seguito) la differenza tra le cosmogonie gnostiche e quelle neoplatoniche, soltanto apparentemente simili.

Posta dunque l'esigenza di riportare alle origini la scintilla divina, la gnosi o "conoscenza" degli Gnostici. si presenta con caratteristiche peculiari, che sono costituite dall'identità del conoscente (lo Gnostico, la cui interiore realtà è divina) del conosciuto (la scintilla divina che costituisce la sua trascendente interiorità, il suo "Sé") e del mezzo di conoscenza (la Gnosi come facoltà divina che deve essere risvegliata).

La terza ipotesi del Documento, poneva come importante campo d'indagine l'accertamento dell'esistenza di un eventuale pre-Gnosticismo, o di un proto-Gnosticismo. Si intendeva per pre-Gnosticismo un ipotetico complesso di temi la cui evoluzione avrebbe portato allo Gnosticismo. Per proto-Gnosticismo si intendeva un ipotetico atteggiamento già sostanzialmente conformato come Gnosticismo, ed esistente, prima del II secolo, al di fuori dell'ambiente cristiano nel quale questo maturò.

Tale ricerca appariva indispensabile, perché, in un'ottica di Storia delle Religioni - vorremmo dire: di storia delle "idee" – risultava sconcertante la comparsa apparentemente improvvisa di sistemi già strutturati, senza che essi avessero dei precedenti

in altri sistemi. In particolare, in molti studiosi sembrava agire più o meno inconsciamente l'antico pregiudizio di una "estraneità" dello Gnosticismo rispetto alla nostra cultura. Vedremo in seguito i risultati di questa ricerca, che, nel condurre alla progressiva enucleazione di un fenomeno storico del II secolo, comprensibile soltanto in quella sua precisa collocazione, hanno lasciato alle spalle l'ipotesi di un proto-Gnosticismo, e hanno pilotato l'indagine sul pre-Gnosticismo nell'ambito delle correnti culturali pre-cristiane confluite nel Cristianesimo del II secolo.

La quarta ipotesi di ricerca adombrava la generica legittimità di una "storia mondiale" dello Gnosticismo, da intendersi in modo radicalmente diverso da ciò che, nell'ambito della Storia delle Religioni, potrebbe configurarsi come una storia mondiale della Gnosi, cioè della conoscenza dei misteri divini riservata ad una *élite*. Ciò cui si pensava, era la storia di movimenti da riconoscersi come precedenti o come incarnazione postuma dello Gnosticismo del II secolo.[19] qui si tocca uno dei punti più affascinanti di tutto lo studio dello Gnosticismo: scoprire, dietro differenti fenomeni che si sono susseguiti nei secoli, il filo rosso che li collega. Scoprire cioè il comune denominatore e i possibili canali di trasmissione attraverso i quali si perpetua un atteggiamento che è stato definito "anticosmico", nel senso che esso vede nel mondo il regno del Male e si sente ad esso estraneo. E poiché il mondo altro non è se non ciò che la storia offre all'esperienza dell'uomo, tale atteggiamento di odio del mondo e di estraneità ad esso, può essere meglio e più generalmente definito (ad avviso di chi, come noi, si muove in una società secolarizzata) come un atteggiamento di rifiuto della storia, di negazione della sua realtà e della sua cogenza. Un giudizio radicalmente negativo, che può maturare soltanto in una situazione di sofferenza, non illuminata: o, come è più esplicito dire sin da ora, di emarginazione culturale.

Su questa strada si avventura il nostro lavoro, raccogliendo i risultati delle ricerche che ci sono sembrati più significativi.

[19] U. Bianchi, *À propos, etc.,* cit.

Nella quinta ipotesi di lavoro il Documento sottolineava quanto sopra già accennato, cioè che il dualismo degli Gnostici si distingue da altri dualismi religiosi per il suo anticosmismo. L'anticosmismo può dunque costituire una traccia per una storia dello Gnosticismo.

La sesta e ultima ipotesi, formulava in due generiche righe un auspicio affinché gli studi potessero chiarire un punto che, con i materiali a disposizione, resta il più oscuro e tuttavia quello fondamentale per formulare qualunque ipotesi, interpretazione o storia dello Gnosticismo e dei movimenti successivi che ad esso venivano genericamente ricollegati. Si trattava cioè di capire l'origine sociale dello Gnosticismo.

A nostro avviso, il nocciolo di ogni possibile comprensione è tutto in questo punto, e noi faremo il possibile per enuclearlo dalla pochezza e dalla genericità dei dati, pur mantenendo quel tanto di dubbio imposto dalla aleatorietà di essi. Riteniamo infatti che soltanto la comprensione del contesto sociale dal quale parte il dissenso degli Gnostici, consenta di intuire le motivazioni e i significati che si celano dietro i loro miti. Se questa intuizione non è deviante, essa può allora consentire di individuare, al di là delle carenze documentarie e indipendentemente da connessioni dirette non accertabili, o sicuramente assenti, o comunque riducibili a generico influsso culturale, dove sia da ricercarsi l'eredità degli Gnostici. perché gli Gnostici hanno dei predecessori, ma hanno anche sicuramente degli eredi, che sono qui, tra noi, nella società di questo secolo.

1. 3 **Le dottrine degli Gnostici**

1.3.1 *Generalità*

È venuto ora dunque il momento di dare un quadro sintetico delle dottrine gnostiche, cosa che faremo per sommi capi limi-

tandoci a metterne in luce le strutture.[20] Fermo restando il carattere altamente composito dell'esercito degli Gnostici, al cui interno esistono differenti cosmogonie e antropogonie, cercheremo qui di mettere in evidenza tutto ciò che è comune a tutti i testi definiti "gnostici", cioè a quei tratti che si ripetono come caratteristica specifica. Naturalmente, occorre tener presente che l'attitudine fondamentale degli Gnostici verso l'estremo individualismo, ha dato luogo ad una polverizzazione dei sistemi; tuttavia la grande diversificazione delle cosmogonie e delle antropogonie, lascia sussistere una larga convergenza dei temi.

Questi, a loro volta, vanno enucleati, in qualità di motivi mitici, da contesti che sono a volte frastornanti per la prolissità dei dettagli e delle divagazioni, non sempre facilmente comprensibili o adeguatamente introdotte nel testo. Ciò non toglie che i grandi lineamenti siano chiaramente percepibili e si ripetano nei testi, ad onta delle infinite variazioni e complicazioni negli eventi e nei personaggi, i cui nomi appaiono sovente nei diversi testi in posizioni gerarchiche diverse, ma con funzioni analoghe. Ciò che conta, esaminando i testi gnostici, è tenere presente che "l'impressione di incoerenza che si prova davanti a loro, deriva dalla nostra volontà di comprenderli seguendo uno schema razionale, sulla base del principio di non contraddizione; mentre essi si sviluppano e si organizzano con un pensiero mitico basato sulla ambiguità, sull'equilibrio di concetti ambivalenti, su sofisticati contrasti di associazione di opposti".[21]

A ciò aggiungiamo che la loro lettura offre momenti di grande bellezza poetica e di intenso vigore drammatico, come è lecito attendersi da una narrazione mitica.

---

[20] Non essendo scopo di quest'opera la dettagliata esposizione degli scritti gnostici, rimandiamo il lettore a J.M. Robinson, *cit.*; nonché alla completa raccolta *Gli Apocrifi del Nuovo testamento*, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1966-1981, 3 voll. in 4 tomi. Per una esauriente trattazione delle dottrine gnostiche, vedi anche G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit.

[21] L. Moraldi, *cit.*, p. 199.

1.3.2. *Ciò che era in principio*

Il tema fondamentale della speculazione gnostica, consiste nel fatto che tutto ciò che è di questo mondo, può essere spiegato soltanto a partire dall'alto di un mondo invisibile che ci sovrasta. Perciò, comunque il testo si presenti, sotto forma di rivelazione di Gesù risorto o di altro genere di rivelazione, ovvero direttamente di racconto cosmogonico, il suo scopo è quello di fornire una struttura di quel mondo e una narrazione di eventi in grado di dar conto dell'esperienza dell'uomo quaggiù, così come questa è avvertita dallo Gnostico. Gli eventi di questo mondo sono null'altro che il riflesso di ciò che accade in alto; ciò è facilmente comprensibile alla luce di un pensiero che considera il mondo materiale come espressione di un Nulla che nel nulla deve tornare.

Il mondo invisibile che è in alto, ha un nome assai significativo per gli Gnostici: esso è detto *Pléroma*, che significa Pienezza, perché esso è il mondo perfetto dal quale discende lo Gnostico, e al quale egli aspira a ritornare in un eterno riposo (*Anápausis*) che lo sottragga alle fluttuazioni di questo mondo, ove la sua scintilla divina è imprigionata nel disordine della materia. Il *Pléroma* è dunque il luogo di entità immateriali, invisibili ed eterne, ove *devono* regnare la pace e la concordia. È un luogo senza contraddizioni, o, quantomeno, tale destinato a realizzarsi per volontà dell'Essere Supremo: perché, come vedremo, qualcosa "non ha funzionato" anche lassù, almeno all'inizio.

Il problema del Male è infatti ben poco risolvibile, ad onta di qualunque sofisma, sintantoché esso venga considerato un Assoluto contrapponibile al Bene. Se l'inizio e la fine sono nel regno del positivo (onde il dualismo gnostico deve risolversi in un monismo, nella prospettiva escatologica che vede il nostro mondo tornare nel Nulla d'onde è venuto) il problema del Male ha soltanto due soluzioni: o esso è, in principio, coeterno all'Essere Supremo; oppure esso si genera in qualche "errore" all'interno del mondo pleromatico. In tal caso, l'errore espunto dà origine alla materia, al mondo, al Male: una soluzione in-

quietante che tornerà più volte nella storia, e che gli Gnostici non hanno il coraggio di esplicitare nelle sue implicazioni. Essa implica infatti che la nostra sofferenza sia esattamente ciò che permette all'Essere Supremo di ammantarsi di sola positività: con ciò riverberando una luce equivoca su tanto Bene. I testi gnostici sono perciò generalmente poco chiari su questo punto, nonostante il mito sempre portato in evidenza sia quello che considera l'origine del Male come la conseguenza dell'errore o della colpa da parte di una delle entità interne al *Pléroma*. Soltanto il trattato noto come *Parafrasi di Sem* (uno dei rari testi gnostici non cristiani) dichiara esplicitamente la coesistenza iniziale di luce e tenebre, cioè del principio positivo opposto a quello negativo; tuttavia quest'ultimo ha una duplice natura (ha una "mente") senza la quale non sarebbe proponibile un dramma della salvezza.

All'inizio del mondo pleromatico è un Essere Supremo, definito dagli Gnostici con gli attributi più vari e assolutamente ineffabile; egli è Abisso e Silenzio, è immortale, eterno, ingenerato, immobile. La sua sembianza, come dice *Eugnosto il Beato*, ci è estranea. Egli non può essere comunque attinto né compreso. Il suo nome abituale è: Padre.

Il Padre, pensando se stesso, dà origine ad una serie di emanazioni che costituiscono il *Pléroma*. Queste emanazioni dai nomi diversi (luminari, forze, eoni, etc.) ma dalle caratteristiche costantemente eguali, hanno un ordine gerarchico. Con esse, il Padre trae da sé ciò che è da sempre in lui, in un ordine e con dei nomi che non sono sempre gli stessi, ma che prevedono lo stabilirsi immediato di coppie di entità maschili e femminili accoppiate (salvo essere, in altri casi, entità androgine) in base a una precisa intuizione.. Per lo Gnostico, il motivo mitico (già presente in Platone nel *Simposio* e ampiamente radicato nella cultura ellenistica) in una iniziale androginia come stato di perfezione, e si traduce generalmente nell'esigenza di bilanciare il maschile e il femminile allorché lo stato originale evolve esplicitandosi nella propria mani-

festazione.[22] Lo Gnostico mette in luce così la duplicità inerente al mondo simbolico.

Tornando al primo processo creativo che sottolinea l'androginia dell'Ineffabile, notiamo che esso presenta delle varianti. Nell'*Apocrifo di Giovanni*, il Padre trae da sé Barbelo, la madre di tutto, e, guardandola, le fa concepire il Figlio Unigenito. Nel *Trattato Tripartito*, il Padre, pensando se stesso, ha il Figlio che è in lui da sempre, e il suo amore per il Figlio, anch'esso sempre sussistente, è la Chiesa. Nel *Vangelo degli Egiziani*, l'Essere Supremo è Padre, Madre e Figlio, ciascun aspetto dotato di una propria schiera di otto emanazioni (ogdoade). Siamo quindi di fronte a uno schema trinitario che include il femminile. Nel testo noto come *Proténnoia Triforme*, la *Proténnoia*, il "primo pensiero" del Padre, dice di sé. io sono androgina; essa appare come Padre o Voce, come Madre o Suono, come Figlio o Parola, *lógos*.

Una persistente androginia al vertice del *Pléroma* si trova in *Eugnosto il Beato*: l'Essere Supremo trae da sé l'Uomo Immortale, androgino; questi, a sua volta, trae da sé il Figlio dell'Uomo, androgino anch'egli.

Il processo creativo che fa letteralmente deflagrare la figura del Padre, genera quindi, a partire da questo primo passo che esprime l'androginia iniziale, una incredibile serie di figure che, nel rappresentare gli attributi stessi del divino attraverso i quali il Padre conosce se stesso, si rivelano di fatto come personificazioni di concetto o di moti dell'animo: un argomento, questo, sul quale torneremo. Così, ad esempio, nell'*Apocrifo di Giovanni* vediamo comparire, discesi dall'Autogenito Cristo e dall'Incorruttibilità, la Volontà, il Pensiero e la Vita; i quali generarono Comprensione, Grazia, Percezione e Saggezza. Il complicato e non sempre comprensibile trattato *Origine del Mondo*, è pieno di lunghissimi elenchi di potenze bisessuate, nel cui doppio nome si leggono vizi, virtù e stati d'animo: Re-

[22] Sul significato e la costanza dell'androginia nel mondo mitico, vedi M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 435 sgg. Nell'androginia si rivela in modo più immediatamente plastico la coesistenza degli opposti che caratterizza il simbolo.

galità, Ricchezza, Invidia, Saggezza, Collera, Tristezza, Pianto, Discordia, Pace, Gioia, Beatitudine, e così via; tutte figure appartenenti al processo cosmogonico, che, come vedremo si svolge fuori dal *Pléroma*.

In questo regno apparentemente perfetto c'è però, come accennammo, qualcosa che non funziona. Nell'emanare da sé le entità che sono in lui da sempre, il Padre le dispone di fatto in ordine gerarchico, affinché esse, attraverso tale gerarchia, possano adorarlo rispettando in ciò un ordine eterno. Egli, per di più, marca il limite (non soltanto come limite del *Pléroma*, ma anche come realtà concettuale) con l'Eone detto *Hóros* (greco: limite). Gli Eoni debbono rispettare un ordine, consci della propria incapacità di comprendere il Padre. Tuttavia, la perfezione divina si è andata attenuando verso la periferia, sicché l'ultimo Eone, *Sophía*, femminile, ma anche, nel *Trattato tripartito*, *Lógos*, maschile, infrange le regole.

Lógos, ad esempio, con buona intenzione ma facendo cattivo uso della propria facoltà di decidere (egli è dunque una vera e propria personificazione) volle avvicinarsi al Padre tentando di comprendere ciò che non era possibile comprendere. Il Padre e tutti gli altri si ritrassero in virtù del mantenimento del limite: ma *Lógos* volle guardare egualmente una luce per lui insostenibile, sicché fu costretto a ritrarre lo sguardo, deviandolo verso il Nulla. Dal suo pensiero orgoglioso nacquero così fantasie prive di luce, che è come dire ombre, autentiche irrealtà. Egli generò perciò l'Arroganza, l'Insufficienza, il Tumulto; esseri estranei al mondo del *Pléroma* dai quali prende inizio il dramma cosmogonico, lotta contro l'irrealtà del negativo. Un dramma però che, come si può già notare in queste prime battute, ripercorre il cammino dell'individuo alla scoperta di se stesso, per recuperare la propria realtà ad un superiore livello di coscienza.

Quanto a *Sophía*, la grande protagonista della maggioranza dei trattati, la sua vicenda ha un percorso analogo, a conferma della convergenza dei miti al cambiare dei personaggi. Nell'*Apocrifo di Giovanni*, ella vuole imitare l'androginia del Padre generando senza compagno: ne risulta la nascita di un esse-

re privo di connotati positivi, *Jaldabaoth* [23], che tenterà una propria creazione ad imitazione del *Pléroma*. Si adombra qui la figura del Dio veterotestamentario che crea un mondo malvagio. In *Origine del Mondo*, l'ultimo Eone, *Pístis* (Fede) genera un'immagine di sé, *Sophía*. Questa, con il proprio desiderio, fa apparire un essere che si interpone tra la luce e le tenebre, detto Sipario, Tenebra, Ombra. L'Ombra rimase incinta da sola, generando Invidia e Odio, dai quali vennero l'Acqua primordiale e la Materia. A questa vista, *Pístis*, spaventata, genera un essere pauroso, La Paura, per l'appunto, che precipita nell'Abisso. *Pístis*, tentando di dare la luce, le soffia sul volto; l'essere pauroso prende il nome di *Jaldabaoth*. Segue il dramma cosmogonico.

Sophía è dunque la prima realtà imperfetta: deriva da *Pístis* ma è l'origine del desiderio (*Enthymía*). Essa è dunque rivolta verso l'alto e verso il basso: su questo emblematico personaggio dovremo tornare, perché in esso si nasconde molta sapienza mitologica gnostica.

Le peregrinazioni di *Pístis-Sophía*, che deve espiare il proprio fallo, sono parte preponderante di un altro trattato, detto per l'appunto *Pístis-Sophía*, ove, nella quarta penitenza, viene affermato che le vicissitudini della protagonista altro non sono che la rappresentazione delle vicissitudini dell'uomo in questo mondo, ove egli è incatenato.

Siamo così giunti al nodo centrale della speculazione gnostica, il cui scopo è quello di dar conto della situazione umana, intesa come esperienza del Male, profondamente ingiusta. Essa può essere infatti definita come una situazione di privazione rispetto alla pienezza del *Pléroma*;[24] e tale può essere definita

[23] Nome di etimo incerto, forse "generatore di forze". Sull'argomento vedi G. Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henry Charles Puech*, Paris, P.U.F., 1974. Il Jakson ritiene tuttavia trattarsi semplicemente di una parola magica; la stessa opinione egli esprime anche per altri nomi, tra i quali Barbelo, per il quale cfr. però la nota 63 al presente capitolo.

[24] Vedi V. Macdermot, *The Concept of Pleroma in Gnosticism*, in *Gnosis and Gnosticism*, Papers read at the English International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1979, ed. by M.K. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1981.

soltanto ammettendo che la vera collocazione dell'uomo sia nel mondo imperturbabile della pienezza, e non nei travagli di questo incerto mondo.

La cosmogonia e l'antropogonia degli Gnostici si partono dunque dallo "errore" o "colpa" iniziale (un problema di sfumatura, che rientra nella libertà dei diversi testi) che dà origine a un mondo passionale, inferiore, manchevole, irreale, avvertito come non proprio e comunque pericoloso da parte del mondo pleromatico, che lo espunge da sé. Il *Pléroma*, dunque, vuol purgare se stesso autocostituendosi in mera positività: ciò facendo, costituisce automaticamente un mondo negativo. Si noti come l'ambiguità del pensiero mitico estrinsechi con grande penetrazione, in questo processo cosmogonico, la dinamica di un processo psichico.

Il negativo espunto dal *Pléroma* è infatti una realtà (siamo sempre nel campo delle realtà spirituali, cioè di meri modelli, non ancora nel mondo della materia) e questa realtà si moltiplica a dismisura, generando da sé altre entità. Il processo creativo che ne segue, è quanto di più complicato e variabile si possa immaginare a seconda dei diversi testi, ove i personaggi assumono nomi diversi, e personaggi con lo stesso nome, valenze diverse. Né tale processo è sempre esplicitato: sovente è necessario dedurlo da rapide allusioni del personaggio recitante (generalmente il Salvatore, cioè Cristo) allusioni che possono tuttavia essere comprese facendo riferimento ad altri testi. Infatti, nonostante la fantasmagorica mutevolezza dei racconti, è evidente che stiamo assistendo a tutte variazioni fantastiche a partire dal medesimo tema mitico.

questo tema può essere così delineato. Il mondo del *Pléroma* ritiene di dover riportare l'ordine nel chaos che si è generato oltre la propria sfera. Perché mai esso, unico mondo perfetto e reale, senta tale esigenza, non ci viene detto, ma possiamo intuirlo. Come abbiamo già sottolineato, questo chaos ha tratto origine da qualcosa che, nel *Pléroma*, si è rivelato imperfetto: esso quindi, in qualche modo, "sottrae" qualcosa a tale perfezione. Come tale, esso non sembra del tutto accettabile al *Pléroma*: oltretutto, esso ha in sé delle possibilità creative, che

vengono esemplificate dal soffio di *Pístis-Sophía*, entrato in *Jaldabaoth*.

Il chaos nel quale regnano le ormai proliferate potenze malvagie, dette comunemente Arconti,[25] ha contorni fluttuanti: può essere un modello archetipo del nostro mondo che deve poi venire materializzato ad opera di un Demiurgo, un Arconte al servizio di *Lógos* come nel *Trattato tripartito*; ma può essere anche un generico e indifferenziato mondo materiale (gli elementi "acqua" e "terra" vengono citati senza che ne sia chiarita l'origine) o un altrettanto vago mondo inferiore, non meglio motivato. Su questa materia primordiale agisce *Jaldabaoth* in *Origine del Mondo*, creando i cieli e la terra, non senza peraltro il ripetuto intervento ordinatore di *Pístis-Sophía*; la quale, come il *Lógos* del *Trattato tripartito*, ha l'obbligo di occuparsi di una vicenda della quale ha la responsabilità. Nel *vangelo degli Egiziani*, la potenza creatrice si chiama *Saklas*; *Saklas*, *Samael*, *Jaldabaoth*, sono nomi alternativi nei testi per designare una figura di ignorante e di arrogante, che, estranea alla luce del *Pléroma*, si ritiene l'Essere Supremo, in qualità di Creatore di questo mondo materiale.

È evidente in questi personaggi la figura del Dio ebraico, di Jahwè, il Dio odioso agli Gnostici come Creatore di questo mondo e autore della Legge che lo governa. Un contrasto che, in *origine del Mondo*, viene mitigato facendo di *Sabaoth*, figlio di *Jaldabaoth*, ribelle al padre e illuminato da *Sophía*, il vero equivalente di Jahwè. Egli è una figura ambigua, originariamente malvagia ma capace di pentimento (vedi anche *Natura degli Arconti*)

Si innesta a questo punto il mito antropogonico, che è poi il punto d'arrivo della speculazione gnostica, dal quale prende significato il cammino gnostico verso la salvezza

[25] Dal greco *árchon*, termine che indica un detentore di potere di natura ed estensione diversa con i tempi. È significativo che, ad una funzione malvagia, corrisponda, negli Gnostici, un nome che contraddistingue un detentore di potere legale nella società.

All'origine della creazione dell'uomo vi è un prototipo divino; sia che esso si riveli in una figura splendente, emanata dal *Pléroma* - l'Adamo di luce o *Adamas* – sia che esso si riveli nell'immagine di *Sophía* riflessa sulle acque. Questo prototipo è assai alto in gerarchia, molto vicino, cioè, al Padre; nel *Vangelo degli Egiziani*, dopo il Padre-Madre-Figlio, seguono alcune emanazioni (tra le quali il Grande Cristo, che è un modello celeste) e quindi l'Adamo di Luce, che si fonde con la Grande Parola; egli è all'origine della creazione, è venuto a rimediare alla manchevolezza. Egli è la Luce del Padre (*Sophía di Gesù Cristo*).

La figura dell'uomo è infatti centrale se si pensa che esso rappresenta il vertice della creazione, opera complessa il cui lontano fine è rimediare all'errore iniziale del mondo pleromatico, attraverso una redenzione che è redenzione dalla caducità per quanto di positivo è tenuto prigioniero in questo mondo.

La creazione dell'uomo terreno avviene a seguito della visione, da parte delle potenze inferiori, degli Arconti cioè, di questo modello divino; o dell'immagine stessa del divino allorché la creazione parte dalla visione di *Sophía* riflessa nelle acque, ovvero dall'immagine riflessa della Immortalità (*Natura degli Arconti*). Questa creazione è una imitazione infelice, ma viene aiutata dall'alto con stratagemmi vari, che non sarebbero comprensibili senza ricordare il ruolo dell'uomo quale luogo nel quale avviene la redenzione. Su questo punto occorre assolutamente abbandonare ogni pretesa concettuale, ed entrare nel dramma che il mito gnostico intende esprimere. L'uomo è la figura esplicitamente venuta a sconfiggere il dominio degli Arconti (*Secondo discorso del grande Seth*; *Origine del Mondo*) e quindi costoro, nell'iniziare il processo di creazione, sono artefici inconsci del piano strategico del Padre.

L'intervento di quest'ultimo, comunque esso si esplichi, fa tuttavia sì che altra sostanza divina (*pnéuma*) resti inglobata nel mondo della materia.

L'uomo è la figura chiave in un piano di salvezza cosmica che prevede il ritorno le *Pléroma* di tutto lo *pnéuma*, le cui pe-

regrinazioni sono giustificate come purificazione dell'errore iniziale, di quanto cioè di non perfetto si rivelò insito nello stesso *Pléroma*. Salvando l'uomo, questo salva dunque se stesso.[26]

La creazione dell'uomo è una vicenda assai complessa, oggetto di ripetuti tentativi, perché ad opera degli Arconti viene alla luce un essere imperfetto, a volte neppure in grado di sollevarsi (*Origine del Mondo*; *natura degli Arconti*). Gli arconti creano l'uomo secondo l'*immagine* divina da essi intravista, e a loro *somiglianza*[27] (*Apocrifo di Giovanni*; *Natura degli Arconti*; *Origine del Mondo*). essi però provano invidia per l'essere nel quale il soffio di *Jaldabaoth* ha profuso involontariamente lo *pnéuma* che gli proviene da *Sophía*, facendo di lui un "corpo psichico" cui il Padre invia subito una scintilla divina, per evitare che l'uomo, nato dal soffio, resti prigioniero della materialità degli Arconti.[28] Essi fanno quindi per lui un corpo materia-

[26] È questo il nucleo mitico del tema del Salvatore salvato.

[27] *Gen.*, 1, 26 "Facciamo l'uomo a nostra immagine e nostra somiglianza". Il versetto diviene giustificativo di un'esigenza tutta interiore, come vedremo, al pensiero gnostico.

[28] Per comprendere espressioni quali "corpo psichico" e "uomo psichico", sulle quali torneremo; e per valutare gli attributi diversi degli "ilici", degli "psichici" e dei "pneumatici", è necessario introdurre il lettore ad alcuni concetti comuni nella cultura neoplatonica del tempo, che si trovano anche in Autori non Gnostici come Origene, e che vengono usati per interpretare alcuni passi enigmatici delle Scritture. Esistono tre elementi: Spirito (*pnéuma*) anima (*psyché*) e corpo (*soma*). L'anima è tuttavia composta di due parti: una parte "superiore", rivolta cioè verso il mondo dello Spirito, è definibile come "mente" (*noûs*). Questa è resa anche come "cuore" (*kardía*) nel linguaggio biblico. La parte "inferiore" dell'anima, che si lascia coinvolgere nel mondo materiale, corrisponde alle due parti "inferiori" dell'anima secondo Platone (*Timeo*) cioè *thymós* ed *epithymía*, relative rispettivamente a moti cardiaci (coraggio, volontà, decisione) e viscerali (brama, appetito alimentare e sessuale). Questo già ci chiarisce il ruolo intermedio dell'uomo psichico nel pensiero gnostico: se l'uomo pneumatico è destinato alla salvezza e quello ilico alla distruzione -giusta la mancanza di realtà attribuita al mondo materiale- l'uomo psichico sceglie il proprio destino grazie alla propria decisione di guardare verso l'alto o verso il basso. Questa duplicità è prefigurata in *Sophía*, che può prendere il nome di *Enthýmesis* allorché è preda del desiderio. *Sophía* ripete, al limite del mondo pleromatico, il dramma dell'anima. Venendo ora all'espressione "corpo psichico", dobbiamo introdurre un'altra concezione che è usuale nel mondo antico, e che torna negli Gnostici come anche in altri esegeti della prima cristianità; tornerà anche, come

le, nel quale egli resterà imprigionato, divenendo mortale (*Apocrifo di Giovanni*).[29]

Nella *Natura degli Arconti* il processo è diverso: l'uomo, creato materiale, diviene psichico per il soffio del Demiurgo, e

vedremo, nell'eresia catara. Tutto ciò che esiste e che è definibile come individualità di qualunque genere, quindi anche un'entità spirituale, non può esistere se non tramite una forma o figura attraverso la quale è conosciuto. Questa "forma" o "figura" è quindi, in un certo senso, un "corpo", sia pure di natura speciale, assai "sottile". Tale forma è posseduta, ad esempio, anche dagli Angeli, perché l'unica entità sicuramente immateriale resta, anche per i Cristiani, la Trinità. Passando dalla materia ad essenze sempre più pure, è perciò pensabile un "corpo psichico" come anche un "corpo spirituale". L'antropogonia gnostica si fa ancora più complessa (e in questo abbiamo sorvolato, per semplicità) se si tiene conto che il mondo ilico, derivato dall'errore del *Pléroma*, è, come soltanto accennato nel testo, un prototipo immateriale (potremmo dire: "l'Idea") del nostro mondo materiale, il quale prende corpo a partire da quello soltanto allorché inizia l'opera del Demiurgo. A questa "sostanza ilica" si affianca una "sostanza psichica" che è frutto del pentimento dell'Eone periferico (di norma: *Sophía*). La materia.....materiale (ci si scusi il bisticcio) racchiuderà quindi tanto l'uomo psichico e pneumatico, quanto l'uomo ilico; ciò spiega la presenza di tre discendenze di tre tipi di uomo. la speculazione non è tanto gratuita come potrebbe sembrare, perché si tratta (per tutti, non soltanto per gli Gnostici) di venire a capo di due problemi posti dalle Scritture. Il primo viene dal *Genesi*, che, dopo il peccato di Adamo e la rampogna divina, recita (3, 21): "E l'eterno Iddio fece ad Adamo e a sua moglie due tuniche di pelle, e li vestì". Queste "tuniche di pelle" furono interpretate come i corpi materiali, sia perché, nel frequente disprezzo greco-ellenistico per la materia (il corpo come tomba, tema che risale ad Empedocle e a Pitagora) la materialità non può che essere il frutto della colpa; sia perché il *Genesi* dà due versioni della creazione dell'uomo: dapprima quella dell'uomo fatto a "immagine e somiglianza" (1, 26); poi quella dell'uomo plasmato dal fango (2, 7). Questa doppia creazione resta a lungo un problema da spiegare, e gli Gnostici la spiegano a loro modo. Il secondo problema lo pone Paolo in *1 Cor., 15, 44*, che nel testo greco dice dell'uomo: "è seminato in corpo psichico, risorgerà in corpo spirituale". Ci scusiamo per la lunga digressione, indispensabile per comprendere il tema introdotto, ed altri, che introdurremo a proposito del Catarismo. Per approfondimenti rinviamo all'*Introduzione* di F. Sagnard a: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1946; ad *Arché e Télos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano, Vita e Pensiero, 1981; a P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle*, in *La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del Colloquio Internazionale di Milano, 20-23 Aprile 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Ateneo, 1985.

[29] È, per l'appunto, il tema delle "tuniche di pelle".

successivamente riceve lo *pnéuma*. In *Origine del Mondo*, ciò avviene viceversa per l'intervento della divina *Zoé* (Vita) il femminile che risveglia la coscienza dell'uomo, grande intuizione psicologica degli Gnostici. Meno espliciti, ma convergenti, gli altri testi. La seconda creazione, quella spirituale, avviene dopo il giorno di riposo (il settimo, perché l'uomo biblico è creato nel sesto giorno) e perciò l'ottavo giorno viene onorato dagli Gnostici come giorno di resurrezione.[30]

Alla creazione di Adamo segue quella di Eva ed un complesso di allegorie, sia sui temi del Paradiso terrestre (a volte in chiave ribaltata rispetto al messaggio veterotestamentario); sia sul tema dei rapporti tra gli Arconti e la donna, che ha antecedenti nell'Apocalittica ebraica.[31] Gli arconti instillano infine nell'uomo il desideri di riprodurre il corpo materiale attraverso l'unione sessuale. Tutto ciò, come le reiterate "creazioni" di Adamo,, serve agli Gnostici per giustificare la divisione della presente umanità in tre categorie.

Gli "pneumatici" possiedono il seme divino e torneranno nel *Pléroma*; gli "ilici" sono destinati a tornare, col mondo e con gli Arconti, nel Nulla della manchevolezza d'onde viene la materia; gli "psichici" decideranno la propria sorte a seconda di come sapranno comprendere la verità nascosta, orientandosi verso la luce. È interessante notare che i testi gnostici ricordano come lo "spirito di opposizione" (al bene) connaturato con la materialità dell'uomo, tragga forza dal cibo materiale (*Pístis Sophía*). Il cibo, quale fonte prima dell'impulso passionale che

[30] Il numero otto torna nel frequente uso dell'Ogdoade (gruppo di otto entità) quale struttura base del *Pléroma*; ma esso è importante da sempre per tutto l'esoterismo cristiano, quale simbolo di resurrezione; d'onde i battisteri ottogonali e la struttura ottogonale del tempio che chiude il cammino iniziatico di morte/resurrezione nel giardino di Bomarzo.

[31] Il tema del commercio degli Angeli ribelli con le donne, adombrato in *Gen.*, 6, 4, è oggetto di speculazione nei cosiddetti "Apocrifi" dell'Antico testamento, testi nei quali si dibatte il problema dell'origine del Male, problema che travaglia la speculazione ebraica in epoca ellenistica. Questa letteratura, una letteratura apocalittica, era diffusissima. Vedi al riguardo P. Sacchi, *Apocrifi, etc.*, cit. pp. 193-195 e 442-444.

spinge a confondersi col mondo dei sensi, è un tema che resterà alla base della pratica monastica.[32]

Questa divisione degli uomini in ilici, psichici e pneumatici, ancorché fragile nel suo termine mediano sotto il profilo concettuale, ha un significato preciso nella scuola valentiniana (vedi oltre) ove essa è presente. Siamo evidentemente dinnanzi a un tentativo di compromesso tra il rigido predestinazionismo che governerebbe il tema della salvezza nel pensiero gnostico, e il libero arbitrio con il quale l'uomo può scegliere la via del Bene, che fa parte dell'ortodossia cristiana. Poiché l'oscillazione tra i due poli rappresenta una alternativa irrisolta a partire dal pensiero classico, nell'ambito del quale il predestinazionismo dà pretesto a tendenze antinomiche,[33] è evidente che tale tentativo assume il suo significato in riferimento ad una convivenza non ancora totalmente interrotta, tra gli orientamenti gnostici e gli orientamenti che risulteranno "ortodossi" nell'ambito della cristianità.

1.3.3 *Il cammino della salvezza*

L'uomo, o almeno quegli uomini che racchiudono in sé una scintilla dello *pnéuma*, vive dunque un'esperienza di estraneità a questo mondo, ove egli è dimentico della propria divina condizione originaria. È necessario un intervento dall'alto affinché

[32] Vedi: Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, Intr. par. A. Guillaumont et C. Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, 2 voll; vol. 1°, p. 63, sgg.; vol. 2°, p. 506 sgg.

[33] Antinomiche (dal greco: contrarie alla legge sociale) sono definite quelle correnti di pensiero che tendono a svalutare il significato delle leggi morali e civili. Evidentemente, se l'uomo è destinato sin dall'inizio alla salvezza o alla condanna, è del tutto superfluo che egli si attenga alla dottrina di salvezza della Chiesa, basata sui dieci Comandamenti.

egli possa *destarsi* dal *sonno* in cui è caduto.[34] Questo intervento si verifica con la venuta di Cristo, del Cristo degli Gnostici, naturalmente, che è una realtà radicalmente diversa da quella proclamata da Paolo e dai Vangeli canonici.

È evidente infatti, che la radicale svalutazione della materia operata dagli Gnostici, non consente ad essi di accettare il messaggio che viene da un Dio fattosi materialmente uomo e crocefisso. Anche per loro la Croce è scandalo e follia. E poi, se gli uomini pneumatici hanno già diritto ad un posto nel *Pléroma* (la cosa non è altrettanto sicura per gli psichici, che potrebbero tutt'al più salire ai suoi bordi) e gli uomini ilici sono comunque destinati a scomparire, è altrettanto evidente che la salvezza viene da altra via.

Il Cristo degli Gnostici, dunque, riprendendo in parte una figura di Rivelatore già presente nei testi ermetici (non cristiani) e presente ancora nei rari testi gnostici non cristiani, è un'entità spirituale discesa dall'alto. Egli rappresenta il frutto della volontà di riscatto degli Eoni, e viene in terra a combattere questa decisiva partita. Egli viene per risvegliare negli Eletti, i soli che ne hanno la capacità, una conoscenza dimenticata che indicherà loro la via per ricondurre nel *Pléroma* quanto di divino è rimasto imprigionato quaggiù. Questa conoscenza, che è conoscenza della propria divina realtà interiore, è una conoscenza esoterica (greco: *esoterós*, interiore) destinata soltanto a coloro che possiedono la scintilla, ed è una scoperta che si ammanta di fitti veli simbolici. Essa si compendia a volte in complicate elucubrazioni basate sulla mistica delle lettere,[35] e in formule magi-

[34] È questa la tipica terminologia degli Gnostici, i quali considerano uno stato di sonno la condizione di ignoranza dalla quale occorre essere risvegliati tramite la rivelazione della conoscenza: rivelazione che, peraltro, potrà essere recepita soltanto da coloro che a ciò sono predestinati, onde il carattere allusivo delle dottrine gnostiche, riservate agli iniziati. Essi considerano se stessi come l'insieme di "coloro che sono desti" (*Sophía di Gesù Cristo*).

[35] Su questa mistica delle lettere greche, che dilagherà poi nella speculazione cabbalistica sulle lettere ebraiche, e che ha, verosimilmente, origine pitagorica, vedi lo studio di A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, "Bibliothèque Archéologique et Historique", XLI, Paris, Geuthner, 1946. Tra i testi gnostici nei quali si fa uso di tale mistica, segnaliamo il *Vangelo degli Egiziani* e i *Libri di Jeu*.

che che, proseguendo un'antica tradizione orfica, hanno lo scopo di far superare all'anima lo sbarramento operato dagli Arconti in corrispondenza delle sfere celesti. Ricordiamo, al riguardo, la *Prima Apocalisse di Giacomo*, il *vangelo di Maria*, e la *Pístis Sophía*.

Il Cristo gnostico ha dunque due caratteristiche precipue. In primo luogo, come figura umana, egli è una mera apparenza, e altrettanto apparente è la sua crocifissione, la quale può riguardare, la massimo, l'uomo Gesù, nel quale il Cristo entra, sotto forma di colomba, al momento del battesimo sul Giordano, restandone ben diviso, ed utilizzandone il corpo. Questa teoria è detta Docetismo (greco: *dokéo*, mi sembra) ed è comune a moltissime eresie di tutti i tempi, createsi attorno all'incomprensibilità del Dio-uomo. Essa avrà molte accezioni, a volte ingenuamente poetiche. In secondo luogo, Cristo è essenzialmente un rivelatore di saggezza.

Questa seconda caratteristica impronta di sé tutti i Vangeli gnostici, nei quali egli fornisce rivelazioni ad alcuni discepoli prediletti, ovvero fornisce loro massime di saggezza esoterica, che debbono condurli alla scoperta di verità interiori, psichiche, che sfuggono ai non predestinati. Un esempio particolarmente importante in questo senso, è il cosiddetto *Vangelo copto di Tommaso*, scritto attorno alla metà del II secolo e ritrovato a Nag Hammadi. Il punto focale della sapienza gnostica sulla via della salvezza, è centrato sulla ricostituzione dell'androginia iniziale, un tema scabroso per il simbolismo sessuale con il quale esso viene presentato. Non si deve dimenticare, al riguardo, che il linguaggio gnostico (come, poi, quello dei cabbalisti) esprime i propri contenuti come si conviene al pensiero mitico, cioè in termini "concreti", non concettuali. Certamente, un tale pensiero si presta ad essere frainteso e tradotto in atti materiali da parte dei non iniziati; tuttavia è assai dubbio, come vedremo poi, che esso conducesse abitualmente a pratiche libertine, come fu sovente insinuato da parte degli eresiologi. Al contrario, per quel che ne sappiamo e possiamo capire, gli Gnostici furono in gran prevalenza orientati verso l'ascetismo, anche rigido, perché la riproduzione alla cui origine è l'atto

sessuale, poteva soltanto prolungare il regno fantasmatico della materia, al quale lo Gnostico si sentiva estraneo. Ciò non toglie, come alcuni Autori insistono a sostenere,, che le pratiche orgiastiche fossero presenti in alcuni casi.[36]

Un testo rilevante, riguardo a questo simbolismo della riunificazione del maschile e del femminile, è il cosiddetto *Vangelo di Filippo*, probabilmente di origine siriana. la logica del testo è quella dell'insegnamento di verità simboliche: "luce e buio, vita e morte, destra e sinistra, sono fratelli. Essi sono inseparabili". E ancora: "i nomi dati alle cose del mondo ingannano". La conoscenza razionale divide il conoscente dall'oggetto della conoscenza "ma tu vedesti qualcosa in quel posto e divenisti quelle cose. Vedesti lo Spirito, e divenisti lo Spirito. Vedesti Cristo, e divenisti Cristo. Vedesti il Padre, e divenisti il Padre".[37]

È quindi nell'ottica di tale simbolismo che vanno interpretati i successivi riferimenti alla riunificazione dei sessi, intesa come tensione verso l'originaria androginia: "Quando Eva era ancora in Adamo, la morte non esisteva"; "Se la donna non fosse stata separata dall'uomo, non morirebbe insieme all'uomo. La sua separazione divenne l'inizio della morte".[38] Cristo è venuto a rimediare a questa scissione, e a riunire i due.

Nel *Vangelo di Filippo* si assiste, come sovente nei testi gnostici (*Origine del Mondo*; *Pístis Sophía*) ad una esaltazione del femminile, che ha un ruolo determinante nel cammino verso la salvezza. Una delle figura più amate dagli Gnostici, Maria Maddalena, compare qui come necessaria compagna spirituale di Cristo,[39] assunto logico in un pensiero che pensa l'unità. In

---

[36] Vedi il recente saggio di S. Gero, *With Walter Bauer on the Tigris. Encratite Ortodoxy and Libertine Eresy in Syro-Mesopotamiam Christianity*, ed. by C.W. Hedrick and R. Hodgson Jr., Peabody, Hendrikson Publ., 1986.

[37] Robinson, *cit.*, p. 132 e p. 137 (traduzione dello scrivente)

[38] *ivi*, p. 142

[39] *ivi*, p. 138. Questa compagni spirituale, era del resto frequente nei primi tempio della Chiesa: c'erano le vergini che accompagnavano i sant'uomini, come Tecla con Paolo. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renounciation in Early Christianity*, N. York, Columbia Un. Press, 1988, ha messo in luce il ruolo delle nubili e delle vedove nella primitiva propagazione

questa visione, tutta la bellissima simbologia della camera nuziale che investe il *Vangelo di Filippo*, non può avere alcun riferimento libertino; del resto, di essa è detto che non è per gli animali, ma per gli uomini liberi e per le vergini.[40]

Il vero punto è quello della conoscenza di se stesso, ecco che cosa simboleggia la camera nuziale: "Nessuno potrà vedere la sposa e lo sposo se non diventa uno"; "se qualcuno divine figlio della camera nuziale, riceverà la luce".[41]

Ecco dunque l'insegnamento che Cristo porta agli Eletti: un insegnamento a trovare la via di se stessi, insegnamento che è abituale nei Vangeli gnostici (vedi, ad esempio, il *Vangeli di verità*). Quanto questo inse4gnamento trovi origine in una tradizione non estranea alla stessa ortodossia, lo vedremo in seguito parlando dei rapporti tra i Vangeli gnostici e quelli canonici. Qui concludiamo sul tema della salvezza accennando ad un altro dei Vangeli gnostici, già citato: il *Vangelo copto di Tommaso*.[42]

La figura del Cristo che ne emerge è strettamente funzionale alla via di salvezza: se la salvezza è conoscenza, Cristo viene a portare questa conoscenza; e se la conoscenza è una conoscen-

---

del Cristianesimo. Maria Maddalena ha un ruolo preminente anche nella *Pístis Sophía.*

[40] Robinson, *cit.*, p. 141. Sul simbolismo sessuale degli Gnostici, vedi anche J.P. Mahé, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes gnostiques et hérmetiques*, in *Les textes de Nag Hammadi*, Colloque du Centre d'histoire des religions, ed. par J. Ménard, Leiden, E.J. Brill, 1975

[41] Robinson, *cit.*, p. 149 e p. 151

[42] Innumerevoli sono gli studi su questo importante testo, alcuni dei quali saranno citati nel corso del presente lavoro. Qui facciamo riferimento alla versione italiana che compare in edizione critica in H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 323-578; fermo restando che le considerazioni critiche del Puech circa la dipendenza del testo dai Canonici, non rappresentano un conclusione generale degli studiosi. Alcuni di essi, tra i più autorevoli, ritengono al contrario che il *Vangelo copto di Tommaso* si ricolleghi in modo diretto ad antiche tradizioni, maturate contemporaneamente a quelle divenute canoniche, e documentano tale possibilità in modo non facilmente refutabile. Dell'argomento tratteremo oltre, ma riteniamo utile anticipare l'esigenza di evitare un antico pregiudizio, rimasto a lungo nascosto tra le pieghe delle opinioni: quello di considerare lo Gnosticismo soltanto come deformazione secondaria di una "ortodossia" primitiva.

za interiore, l'insegnamento non può che essere esoterico.[43] Inoltre, se la conoscenza è salvezza e la salvezza altro non è che il ritorno allo stato originario, la conoscenza verte su questo stato originario. Quanto al recupero di quest'ultimo, esso non può che consistere nel recupero di una situazione di unità e immobilità, l'una presupposto dell'altra: androginia e *anápausis*. L'esistenza mondana, con le sue dure vicissitudini figlie di un destino avverso, apparentemente nelle mani di potenze malvagie, altro non è che decadimento da una situazione iniziale, la cui evidenza si radica in un pensiero introvertito sul desiderio.

Citiamo, ad esemplificazione, alcuni detti o *lógia* che costituiscono il *Vangelo di Tommaso*. Il *lógion* 8 parla del Regno dei Cieli in termini analoghi a quelli di *Mt.*, 13, 47-48, escludendo tuttavia la conclusione apocalittica. Ciò significa che il Ragno dei Cieli diviene tutt'altra cosa rispetto all'Aldilà del Cristianesimo ortodosso. Il Regno dei Cieli annunciato da Cristo diviene un regno tutto interiore: invece di attendere il giorno del Giudizio, colui che ha ricevuto la rivelazione interiore troverà in sé il Regno di Dio,[44] il "pesce grande e buono" (che

[43] G. Quispel, *The Gospel of Thomas revisited*, in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec, 22-25 Août 1978, ed. by B. Barc, Québec, Les Presses de l'Université Laval – Louvain, Peeters, 1981, ritiene al contrario che il *Vangelo di Tommaso* non sia esoterico, in quanto destinato a una comunità che intendeva il messaggio (p. 238) come rivelazione di una verità divina; e che il testo non sia gnostico. Noi usiamo il termine "esoterico" in senso strettamente etimologico, quindi non nel senso di "inaccessibile", evidentemente usato dal Quispel; il che non toglie che il testo inizi con: "Questo csono le parole segrete che Gesù ha detto". Per quanto riguarda lo "Gnosticismo", anticipiamo che sotto tale parola in via di logoramento, si è andata delineando una realtà sempre più complessa e sempre più distante dalla visione iniziale. Noi tentiamo di farvi convergere nel modo più ragionevole un fenomeno dai contorni sempre più sfumati e fluttuanti, senza perdere di vista le differenze, e tuttavia sottolineando le convergenze in una comune *facies*. Tra gli studi più importanti sul *Vangelo di Tommaso*, ricordiamo l'edizione critica di J. Ménard, *L'évangile selon Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975; e M. Lelyveld, *Les lógia de la vie dans l'évangile de Thomas. À la recherche d'une tradiction et d'une rédaction*, ivi, 1987. Ricordiamo inoltre gli studi di Köster e Robinson, sui quali ci soffermeremo oltre.

[44] Vedi G. Quispel, *cit.* La trattazione di questo *lógion* torna nel medesimo Autore (che si muove nell'influenza della visione junghiana del Sé) nei saggi rela-

Quispel interpreta come il "Sé") che il pescatore trattiene dopo aver gettato i pesci piccoli. Il Regno è venuto, dice Cristo, anche se l'uomo non lo conosce (*lógion* 51). Non sono infatti gli Angeli a scegliere i "pesci" come in *Mt.*, 13, 49 (cioè a scegliere i buoni dai cattivi nel giorno del Giudizio); ma il pescatore stesso "gettò tutti i pesci piccoli in mare, scelse il più grande senza fatica".[45] Scelse cioè la propria realtà interiore, spirituale.

Il Puech (*cit.*, p. 421) nel commentare questo passo che ribalta il senso di quello canonico, sottolinea una percezione dello Gnostico sulla quale torneremo in seguito: il nostro vero Io (il "Sé") è un'immagine preesistente alla manifestazione mondana dello Gnostico, alla sua persona, che potremmo intendere nel senso latino di "maschera". Rispetto a quella, questa non è che "un riflesso appannato, una pallida copia".[46]

Del resto, il *lógion* 84, nel riprendere il tema dell'uomo secondo l'immagine e secondo la somiglianza, afferma: "Quando vedete la vostra somiglianza vi rallegrate. Ma quando vedrete le vostre immagini fatte prima di voi, che non muoiono né si manifestano, quanto grande (sarà) ciò che sopporterete!"[47] La conquista del Sé equivale all'unificazione degli opposti (*lógion* 22) cioè a fare "di due, uno" (*lógion* 106) operazione che viene definita con i termini sessuali già noti: "quando farete, il maschio con la femmina, una sola cosa"; allora lo Gnostico potrà "entrare nella camera nuziale".[48]

Questa conoscenza rende nudi dinnanzi al mondo materiale (*lógion* 21); per avere la rivelazione occorre spogliarsi senza vergogna e calpestare i propri vestiti (*lógion* 37) cioè il velo della materialità (vedi la nota 28 a proposito delle "tuniche di

---

tivi ai rapporti tra il *Vangelo di Tommaso* e il *Diatessaron* di Taziano. Vedi anche, di Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975.

[45] Puech, *cit.*, p. 330.

[46] Sulla dialettica di questa *persona*, o maschera, con l'Io interiore, divino, nel mito gnostico; e sul ruolo della materia come "specchio" che sembra "possedere tutto" e "non contiene nulla", vedi il saggio di G. Filoramo, *dal mito gnostico al mito manicheo. Metamorfosi di modelli culturali*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di C. Giuffrida e M. Mazza, vol. II, Roma, Jouvence, 1985.

[47] Puech, *cit.*, p. 340.

[48] ivi, *lógion* 22, p. 232; e 75, p. 339

pelle"). Torna qui la valenza gnostica della nudità come rivelazione della propria interiore natura divina, presente anche nell'interpretazione del *Genesi* operata dall'*Apocrifo di Giovanni*. Là, Adamo ed Eva, mangiando il frutto dell'albero del Bene e del Male contro le prescrizioni del Demiurgo-Jahwè, si scoprono "nudi", nel senso che riconoscono la propria reale identità spirituale sotto il corpo di materia. Non dissimile il senso ultimo della stessa scena nella *Natura degli Arconti*.

"Dov'è l'inizio, là sarà la fine", recita il *lógion* 18.[49] Questa eguaglianza di inizio e fine è un tratto tipicamente mitologico, relativo ad un tempo circolare, che giunge agli Gnostici dalla cultura ellenistica, ma che ha radici ben più antiche e universali.[50] La rivelazione di un Dio ineffabile (*Deus absconditus,* o *Ágnostos theós* - tale è l'Essere Supremo degli Gnostici - trascendente e incomprensibile anche per gli Eoni del *Pléroma*) è la chiave della salvezza. Dice Tommaso a Gesù: "Maestro, la mia bocca non accetterà assolutamente di dire a chi assomigli"; e Gesù gli risponde: "Io non sono il tuo maestro, perché tu hai bevuto, ti sei inebriato alla fonte gorgogliante che io ho misurato".[51] Con il che siamo tornati ad un altro grande teme dello Gnosticismo, i cui riflessi si troveranno per secoli in altre eresie: quello del rapporto diretto uomo-divinità, che discende dalla presenza della scintilla divina negli Eletti, e che comporta il ridimensionamento della discesa di Cristo al compito del "risveglio". Una volta operato tale risveglio, la figura di Cristo diviene totalmente inconsistente, perché l'Eletto può stabilire il proprio contatto diretto con il divino. vale la pena di notare che questa rivelazione, destinata ad avvenire una volta per tutte,

[49] ivi, p. 331.

[50] Vedi *Arché e Télos*, cit., per quanto riguarda il tema nella contemporanea speculazione di Origene; ma vedi anche, per la centralità del tema mitico della "nostalgia del Paradiso", M. Eliade, *Trattato, etc.*, cit., pp. 394 sgg.; vedi inoltre, dello stesso, *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, pp. 372-373, ove viene sottolineato il "mito totale" che collega la creazione del mondo alla salvezza nello Gnosticismo. La "nostalgia delle origini", nel senso di M. Eliade, è stata trattata da J. Ménard, *Symboles et Gnose*, "Revue des sciences Religieuses", vol. 49, 1975, in relazione allo Gnosticismo.

[51] Puech, *cit.*, p. 330, *lógion* 13.

mostra un atteggiamento ingenuamente razionalistico, uno "spessore" minimo nei confronti del problema esistenziale. Ciò lascia intuire sullo Gnosticismo, cose delle quali tratteremo più avanti.

Chiudiamo questo paragrafo ricordando che la scoperta del *Vangelo di Tommaso*, ha consentito di confermare nell'ambito dello Gnosticismo l'*Inno della Perla* (inserito in un testo manicheo del III secolo, gli *Atti di Tommaso*) che descrive con immagini poetiche tra le più belle, l'esperienza dello Gnostico nel mondo.[52]

1.3.4. *La testimonianza dei Padri*

I testi gnostici, sui quali ci siamo basati per tracciare i lineamenti esposti, non rappresentano l'unica fonte di notizie a nostra disposizione. Al contrario, una gran quantità d'informazione ci viene dagli scritti dei grandi eresiologi; anche se questa informazione, oltre ad essere di seconda mano, è contenuta in libri polemici che tendono a ridicolizzare le posizioni degli Gnostici. Tanto per la sua abbondanza, quanto per i numerosi nomi di sette e di eresiarchi, tale documentazione è della massima importanza, specialmente ora che può essere criticamente raffrontata ai testi. A nostro avviso, l'aspetto più delicato da tener presente nella lettura di questi documenti, risiede nelle strutture di pensiero nell'ambito delle quali gli eresiologi comprendono, e quindi espongono, le dottrine degli Gnostici.

Abbiamo visto che il pensiero gnostico è un pensiero mitico, che si esprime in termini simbolici per i quali non ha

[52] Vedi Puech, *cit.* Per una trattazione completa del tema, è tuttavia opportuno fare riferimento al testo critico di P.H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain la neuve, 1981, che mette in luce le diverse opinioni sull'argomento.

valore il principio logico di non contraddizione. Il pensiero degli eresiologi, viceversa, muovendosi nell'ambito dei concetti, tende a rileggere nell'ambito della logica razionalista tali miti. Il risultato, è che il pensiero gnostico ci può essere trasmesso in due modi alternativi, giusta la dicotomia del Razionalismo. Esso può essere visto attraverso le contraddizioni che rivela a prima lettura, esaltandone la "incomprensibilità" e ponendone in ridicolo la "illogicità". È questo il quadro caro agli eresiologi, specialmente ai più biliosi tra loro, perché lo scopo loro non è tanto quello di comprendere, quanto quello di sradicare l'eresia. La comprensione è finalizzata allo sradicamento: atteggiamento ideologico nell'ambito di una lotta senza quartiere. Tuttavia, l'aspetto più delicato della documentazione da loro tramandataci, si riscontra quando prevale l'atteggiamento più speculativo: quello cioè di venire a capo delle fantasie gnostiche tentando di comprenderle, e quindi di esprimerle "obbiettivamente" seguendo un filo logico-razionale.

Il pensiero degli Gnostici viene ad assumere in tal caso un colorito filosofico-teologico che ne smussa le impennate mitologiche, le sole che, con il loro ambivalente o contraddittorio contenuto, aprano la prospettiva sul problema esistenziale dal quale muovono gli Gnostici.

Come nota infatti il Filoramo,[53] "non abbiamo qui a che fare semplicemente con la ripresa di antichi mitologemi, ormai però privi di vita, quali quelli dell'*Ánthropos* divino. La specificità di questo tipo di mitologia sta appunto nel fatto di averli riempiti di un nuovo contenuto, più spirituale e ricco di riflessione. Ritroviamo infatti nei nostri testi - e la critica di Plotino contro la mitologia va vista anche tenendo presente la sua polemica contro gli Gnostici mitologi – alcune caratteristiche tipiche dei modi di produzione mitologici: la base concreta, vitale, legata a bisogni e contraddizioni sperimentate, oltre che pensate."

[53] G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1980, p. 84

Ora, nel momento in cui le affermazioni *ideologiche* degli Gnostici vengono trasformate in *idee* da confutare, la confutazione fa slittare il contrasto dal piano esistenziale (quello che cercheremo di portare in luce più avanti, mettendo in evidenza le opposte esigenze rappresentate dagli Gnostici e dal volto duro dell'ortodossia) al piano meramente concettuale, obliterando il retroterra ideologico di tale concettualità. Operazione, questa, ben comprensibile nella lotta "politica" condotta dagli eresiologi; quanto a noi però, che veniamo dopo i tre grandi "maestri del sospetto",[54] sarebbe davvero ingenuo cadere nei fumi di una "storia delle idee", come troppo spesso è accaduto a valenti storici delle religioni. Il nostro obbiettivo non è tanto discutere ciò che dicono gli Gnostici (come fanno gli eresiologi) quanto capire *perché* essi dicono ciò che dicono. Per conseguenza, è bene che ambivalenze e contraddizioni restino tali, senza far loro critiche distruttive ma anche senza riplasmarle in una bella tesi da discutere. Altrimenti si rischia di scambiare gli Gnostici per raffinatissimi teologi (il che è in parte vero, fermo restando il povero spessore culturale che essi rivelano nei confronti dei problemi posti all'uomo dall'esistenza socializzata) ignorando la potente denuncia che ci viene da loro trasmessa.

Le testimonianze degli eresiologi sono importanti perché ci forniscono ragguagli sui nomi delle sette e degli eresiarchi, nell'ambito di una raccolta dottrinale meglio valutabile oggi alla luce della conoscenza dei testi. Esse inoltre ci forniscono notizie sui costumi degli Gnostici, da valutare con spirito critico.[55]. Gli eresiologi si occuparono, naturalmente di tutte le

[54] Cioè Marx, Nietzsche e Freud.

[55] Gli Autori e i testi fondamentali per la conoscenza del fenomeno, sono: Ireneo (circa 140-200, Vescovo di Lione dal 178), *Adversus Hæreses,* Ippolito (morto martire nel 235), *Philosophumena* o *Refutatio omnium hæresium;* Clemente di Alessandria (ateniese, nato prima del 150, morto prima del 215) che fornisce notizie sul valentiniano Theodoto, raccolte negli *Excerpta ex Theodoto*, e altre importanti notizie nei suoi *Stromata* (Miscellanea); Tertulliano (da Cartagine, circa 160-245), con vari testi, ma soprattutto con *Adversus Marcionem* e con *De præscriptione hæreticorum*; Origene (di Alessandria, 185-254), principalmente per il suo *Commentarium in Johannem*, che fornisce notizie sul valentiniano Eracleone; Epifanio (310-403, Vescovo di

forme di eresie, anche di quelle che non rientravano nello "Gnosticismo", un fenomeno da loro genericamente ma chiaramente individuato[56] e che costituisce l'oggetto precipuo della polemica di Ireneo.

Secondo la loro testimonianza l'origine dell'eresia gnostica risale alla seconda metà dl I secolo, a quel Simon Mago citato anche negli *Atti degli Apostoli*. Egli si sarebbe presentato come incarnazione del Padre, il cui pensiero (*Énnoia*), rimasto prigioniero del mondo ad opera degli Angeli malvagi e ribelli, era incarnato in Elena, una prostituta da lui raccolta in un bordello di Tiro. Dopo essere disceso attraverso le sfere celesti sotto false sembianze per non essere riconosciuto dagli Angeli, Simone venne a por fine al regno della Legge, sostituito dalla propria Grazia; onde, secondo Ireneo ed Ippolito, i suoi discepoli potevano dedicarsi a ogni libertinaggio. C'è riluttanza, oggi, a riconoscere con sicurezza tratti già chiaramente gnostici in una tematica come quella del Simone di Ireneo, che ignora il tema del Demiurgo e della conoscenza del Sé; tuttavia, le notizie di Ippolito (*Ref.*, VI, 7, sgg.) sulla Grande Rivelazione (*Apóphasis Megále*) di Simone, lasciano trasparire l'evoluzione di questo pensiero in termini più "gnostici", in epoca da ritenersi tuttavia più tarda rispetto a Simone stesso; e con accenti singolari per uno Gnostico, in quanto più ottimi-stici e meno elitisti (la salvezza è aperta a tutti).

Salamina) con il suo *Panarion* (Armadietto dei medicinali), nel quale si conserva la *Lettera a Flora* del valentiniano Tolomeo, e si fa l'elenco di sessanta eresie. Sugli Gnostici esiste anche una testimonianza di Plotino (203-270) in *Enneadi*, II, 9.

[56] Dice Ireneo di Valentino (*Adv. Hær.*, I, 11) che egli trasferì nella propria scuola "antiche dottrine da quella che viene detta eresia gnostica". Ancora, dando una struttura evolutiva all'eresia, dice (*ivi*, I, 29): "Sopra coloro già definiti Simoniani, sorse la gran folla degli Gnostici; e vennero alla luce come funghi dalla terra.. Gnostici in generale sono, per Ireneo, quegli eretici che egli considera precursori di Valentino.

È comunque interessante sottolineare che i grandi sistemi gnostici, come anche i nomi dei grandi eresiarchi, appartengono tutti all'epoca degli Antonini, e precisamente all'epoca che va dal 2°-3° decennio, sino al 7° decennio del II secolo.[57] Ciò può far sorgere due riflessioni di diverso ordine, ma non necessariamente escludentisi. La prima si è, che tale sorgere improvviso di un fenomeno esplosivo, che poi andrà declinando, deve pur avere stretti legami con una ben precisa situazione storico-sociale, più che non con misteriosi antecedenti posti altrove. La seconda, che tale improvvisa evidenza del fenomeno può essere legata al sorgere di un'esigenza nella costituenda ortodossia; quella cioè di portare alla luce, per meglio combatterle ed eliminarle, tendenze non nuove, ma *in quel momento* avvertite come pericolose. Si radicalizza cioè, giungendo allo scontro frontale, una dicotomia sino allora verosimilmente sofferta, ma non ancora recisa alla base.

Secondo le genealogie tramandateci, a Simone succedette Menandro, e, a questo, Saturnino e Basilide. Su Basilide ab-

[57] A questo periodo appartengono anche l'eresia di Marcione, che ha fatto molto discutere in quanto non esattamente inseribile nel fenomeno dello Gnosticismo, e che tratteremo a parte; e l'opera di Taziano, fondamentale per il suo influsso sulla cristianità siriaca. Taziano non fu precisamente uno Gnostico, ma ha in comune con lo Gnosticismo il disprezzo radicale per questo mondo terreno. Ciò si compendia in un atteggiamento di ossessiva astinenza (greco: *enkráteia*, d'onde Enkratismo e Enkratiti) nel quale Ireneo, a nostro avviso con una logica molto precisa, vede il tratto eretico che gli consente di includere Taziano nella temperie gnostica (come, per altro verso, vi include Marcione). Su Taziano torneremo perciò, come su Marcione, nel trattare della continuità dello Gnosticismo oltre il IV secolo, continuità che passa attraverso il loro più duraturo influsso. Con l'occasione sottolineiamo come, nell'ottica della nostra ricerca, il parere degli eresiologi sia più direttamente interessante di alcune recenti –-peraltro importanti e utili – dispute accademiche. Per la nostra ri-cerca, si tratta infatti di cogliere il senso di una lotta, quella tra "ortodossia" e "Gnosticismo", nell'ambito del contesto storico del tempo: è importante, dunque, il parere dei "vincitori", che furono anche coloro che scatenarono una lotta contro avversari, la cui omogeneizzazione in un gruppo unitario - nel contesto dello scopo prefissato – nessuno meglio di loro poteva individuare. Questi Gnostici degli eresiologi non sono un "tipo ideale", ma un gruppo accomunato per motivi ben concreti: la loro definizione è tutta operativa.

biamo notizie del tutto diverse da Ireneo e da Ippolito (*Adv. Hær.*, I, 24, 3-7; *Ref.*, VII, 20-27). Seguiamo, per ora, lo schema di Ireneo.

Con Saturnino e Basilide, operanti all'incirca nel 3° decennio del secolo, i tratti dello Gnosticismo sono già evidenti. Abbiamo, nel loro insegnamento, la figura di un Dio inconoscibile, contrapposto a un cattivo Demiurgo identificato con il Dio della Bibbia. La discesa di Cristo, che si cela agli Arconti, viene dunque a rivelare questa situazione, segnando la sconfitta e la distruzione del Dio ebraico. Nell'antropogonia compare il tema della creazione a "immagine" e a "somiglianza", con l'Adamo degli Arconti incapace di camminare, sinché non interviene il soffio divino. Cristo viene crocifisso soltanto in apparenza, perché egli è incorporeo (Docetismo). L'insegnamento di Cristo è segreto: soltanto chi lo comprende si salva. Il matrimonio e la procreazione sono opera di Satana, ma, secondo le insinuazioni di Ireneo, la temperanza dei seguaci di Saturnino è un inganno, essendo essi, di fatto dei libertini.

Radicalmente diversa la testimonianza su Basilide da parte di Ippolito, il quale introduce l'argomento collegando l'eresia al pensiero aristotelico. È infatti nell'impostazione del pensiero di Ippolito, far risalire il fatto stesso dell'eresia al pensiero greco, in particolare a quello di Platone e poi di Aristotele: intuizione, questa, ben motivata, e, del resto, comune nel pensiero degli eresiologi, perché coglie le distorsioni derivanti dal permanere di una cultura alla quale il messaggio di Cristo è estraneo. Secondo la complessa dottrina basilidiana trasmessa da Ippolito (dalla quale non si comprende tuttavia la necessità interiore del sistema) questo mondo ha in sé il germe della propria irredimibilità. La visione di Basilide è dunque tragica,[58] e tuttavia temperata con un certo ottimismo. Dopo la Grande Rivelazione che riporterà gli Eletti nel regno del Padre, questi invierà al mondo il grande oblio, sicché quanto di irredimibile vi è in esso e nelle sue creature sarà in eterno

[58] Vedi U. Bianchi, *Basilide o del tragico*, in *Orfeo, Prometeo, Adamo*, Roma, ateneo, 1976.

quaggiù senza sofferenza, ignorando l'esistenza di un mondo superiore.

Le due notizie tramandateci su Basilide sono inconciliabili, a meno di non vedere in quella di Ippolito una - peraltro non documentabile - evoluzione interna del sistema verso il III secolo.[59]

Di notevole interesse le notizie fornite da Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 25) e da Ippolito (*Ref.*, VII, 32) su Carpocrate, vissuto ai tempi di Adriano; e quelle fornite da Clemente (*Stromata*, III) sul figlio di lui, Epifane, nato nell'isola di Cefalonia e morto a 17 anni. I carpocraziani (questo il nome della setta) rappresentano uno dei vertici dell'abominio per gli eresiologi. Essi predicano un totale rifiuto del mondo e delle sue leggi morali. Secondo la loro dottrina, Gesù era un uomo comune ma superiore a tutti, perché la sua anima aveva conservato il ricordo di ciò che aveva visto nel mondo del Padre (prima, cioè, del dramma cosmogonico e antropogonico). Perciò il Padre gli mandò una forza che gli consentì di risalire indenne le sfere ritornando a Lui. La forza dell'animo di Gesù si rivelò in ciò che egli, nonostante fosse stato educato alla Legge giudaica, nutrì per essa il più grande disprezzo.

Da questa dottrina derivano, in via diretta o per analogia, importanti conseguenze. Innanzitutto diciamo che in essa si possono individuare gli estremi di quell'atteggiamento detto "Adozionismo", presente successivamente in molte eresie. Secondo la teoria adozionista infatti, Gesù non era che un uomo migliore degli altri, così perfetto da essere adottato da Dio. Tale soluzione è vicariante al Docetismo allorché si avverta l'inconciliabilità tra natura umana e divina, e divenga quindi inaccettabile la figura del Dio-uomo. Una sua immediata conseguenza logica è tuttavia la possibilità, per ogni uomo, di divenire eguale a Gesù; possibilità che i Carpocraziani non si lasciano sfuggire, tanto che Ireneo riferisce: "sono giunti a tal punto di superbia che alcuni si dicono quantomeno simili a Gesù, altri persino superiori, e in qualcosa anche più forti". Analoghe infatti sono le vicissitudini delle loro anime, onde, se

[59] G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit., p. 249 sg., riassume l'argomento

qualcuno "disprezzasse più di lui (*scil.*: di Gesù) le cose di questo mondo, potrebbe essere migliore di lui.[60]

I Carpocraziani però vanno oltre, interpretando il passaggio dell'anima attraverso le sfere come allegoria dell'anima che torna al Padre dopo avere conosciuto tutti i legami della materialità: onde essi, per evitare i rischi della trasmigrazione in altro corpo[61] si sforzano di sperimentare di tutto nel più sfrenato libertinaggio. La loro dottrina discende segretamente da Gesù e insegna loro la relatività del Bene e del Male, fondati sull'inconsistenza delle opinioni umane.

I Carpocraziani mettono dunque in atto un radicale antinomismo; ed ecco, puntuale, il preoccupati commento di Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 25, 3): "anche essi sono stati inviati da Satana come i Gentili (oppure: presso i Gentili, la dizione latina è controversa) a diffamare il nome divino della Chiesa, affinché gli uomini, udendo in vario modo parlare di loro e credendo che tutti noi siamo simili a loro, distolgano le orecchie dalla predicazione della verità; o, vedendo il loro comportamento, diffamino tutti noi, che non abbiamo nulla a che vedere con loro. né in materia di dottrina, né di costumi, né di quotidiana frequentazione".

Parole straordinariamente chiare, che mettono a fuoco il nucleo pratico della controversia dottrinale: avere qualcosa in comune con dei gruppi rivelatisi eversivi è fortemente pericoloso, specialmente in un regime come quello romano, da sempre e per sempre occhiuto in materia di morale ufficiale. È giunto il momento, sembra dire Ireneo, di prendere le distanze, se non vogliamo pregiudicare la nostra causa.

D'altronde, le nequizie dei Carpocraziani non terminano qui: ne è testimone Clemente di Alessandria il quale ci riferisce le teorie di Epifane, figlio di Carpocrate, morto in giovane età ed educato alla filosofia platonica. Secondo Epifane la natura prescrive la comunione dei beni e delle donne, che le leggi si

[60] *Adv. Hær.*, I, 25, 2 (trad. dello scrivente).

[61] La struttura dell'antropogonia e della salvezza gnostiche (caduta e risalita della scintilla) comportano in modo conseguente la metempsicosi, cioè la teoria della trasmigrazione delle anime in corpi successivi.

sforzano di vietare: ce n'è di che indurre Clemente a descrivere la "agape" dei Carpocraziani come un'orgia, peraltro con le stesse procedure che si ripetono stranamente eguali attraverso i secolo nelle accuse da sempre rivolte alle più inquietanti sette religiose.[62] Non sappiamo se tale accusa sia vera: di certo, poiché i carpocraziani erano in fama di comunismo integrale, si comprende sempre meglio la posizione di Ireneo.

Altra setta orgiastica sembra essere stata quella dei Nicolaiti (*Adv. Hær.*, I, 26, 3) che, come i Carpocraziani, nel loro disprezzo per le norme, non esitavano a cibarsi, contro ogni prescrizione cristiana, della carni offerte in sacrificio agli Dei: un punto sul quale i Cristiani erano molto sensibili.

Ireneo menziona anche gli Ebioniti, nei quali tuttavia è da riconoscere uno dei tanti gruppi che oggi denominiamo Giudeocristiani, e che distinguiamo dagli Gnostici: per Ireneo, il tratto emergente era la comune osservazione, comprensibile in ambito giudaico, che Gesù fosse null'altro che un uomo di grande rettitudine (*Adv. Hær.*, I, 26, 2).

Questa convinzione era anche dello gnostico Cerinto (*Adv. Hær.*, I, 26, 1) per il quale, conformemente a una ricorrente teoria gnostica già da noi esposta,, il Cristo proveniente dall'alto entrò in Gesù sotto forma di colomba, all'atto del battesimo sul Giordano. Il tema, che è legato alla concezione dei due battesimi, quello con l'acqua e quello con il fuoco, ha precisi riferimenti nel Vangelo (*Mt.* , 3, 11) ed è destinato a percorrere un lungo cammino nelle eresie medievali.[63]

---

[62] Di un banchetto sfrenato, seguito dallo spegnimento delle luci che scatena l'orgia, si parla già come accusa che i Cristiani rigettano sui pagani (Giustino, *1ª Apologia*) i quali usavano infamare i Cristiani sull'argomento; se ne parla nel Medioevo a proposito degli Adepti del Libero Spirito; se ne seguita a parlare nel XVIII secolo a proposito dei Franckisti, e, nel complesso, se ne è sempre parlato in tutti i tempi contro tutti i "diversi". Difficile distinguere l'uso di luoghi comuni dalla effettiva esistenza di riti antinomici tramandati nei secoli (cosa poco verosimile) o spontaneamente insorti in modo miracolosamente eguale (anche questo poco verosimile).

[63] Lo ritroveremo nelle eresie del mondo bizantino. J. Ménard, *Symboles et gnose*, cit., sottolinea che, nel simbolismo gnostico, l'acqua è simbolo di stato embrionale, uterino, e di indifferenziazione, e fa riferimento ad ascendenti i-

Ireneo, che non cessa di sottolineare l'uso frequente della magia e dell'idolatria nelle sette, onde metterne in luce i rapporti con la religiosità pagana,[64] osserva negli Gnostici un altro fatto caratteristico (*Adv. Hær.*, I, 28, 1-2) sul quale tornerà con grande ampiezza Clemente nel terzo Libro dei suoi *Stromata*: gli Gnostici sono, alternativamente, enkratiti o libertini. Clemente, contro l'enkratismo gnostico, terrà a sottolineare la diversa natura della continenza cristiana, che non nasce dal disprezzo del mondo, opera divina e positiva. È evidente che gli opposti atteggiamenti degli Gnostici, entrambi motivati dal rifiuto del mondo, possono apparire inquietanti alla morale sociale, basata sul compromesso e fondata, come ogni norma di convivenza, su una valutazione complessivamente positiva del mondo. A questa morale, la nascente ortodossia cristiana del II secolo deve dare un fondamento ideologico nella propria dottrina.

Ireneo, senza confronto il più importante tra gli eresiologi, ha rivolto la propria opera a trovare un ordine logico, una or-

---

ranici. Peraltro, l'acqua ha tale valenza simbolica ovunque (se ne potrebbero addurre esempi mesopotamici, ebraici, greci, celtici o germanici). Il fuoco è viceversa simbolo di dominio spirituale sul mondo. G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain la neuve, éd. par J. Ries, Y. Jannssens, J.M. Sevrin, Louvain la Neuve, 1982, mette in evidenza il carattere luminoso delle acque di vita, dalle quali scaturisce Barbelo, il cui nome deriva forse dall'aramaico Bulbâlâ, Chaos. La duplicità dell'acqua come vita/morte è presente ovunque, per esempio nel XVI Inno dei testi di Qumrân (per restare in una speculazione non lontana) e si coniuga con la duplicità della Grande Dea, che, dal mito mesopotamico e mediterraneo pre-greco, riemerge nel medioevo celtico. Occorre non dimenticare che gli Gnostici hanno fatto grande uso di un antico patrimonio mitico, per esprimere realtà non razionalizzabili.

[64] R. Norris, *The Trascendence and Freedom of God*, in *Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition*, In Honorem Robert M. Grant, ed. by W.R. Schoedel and R.L. Wilken, Paris, Beauchesne, 1979, ricorda che Ireneo accusa gli Gnostici di elevare le leggi immobili della natura al posto della volontà del Dio biblico. Con ciò, Ireneo coglie ancora una volta la difficoltà di comprendere il Cristo nell'ottica della cultura classica. Notiamo, per inciso, che nell'Orfismo, come poi nello Gnosticismo, è precisamente la condizione "naturale" dell'uomo che viene avvertita come "ingiusta": manca il concetto di un peccato originale dell'uomo, dovuto alla sua libera scelta.

ganicità dell'eresia gnostica, che gli consentisse di dare un contorno meno sfuggente ad un fenomeno che egli vede come un'Idra dalle molte teste (*Adv. Hær.*, I, 30, 15) e che deve perciò essere ben compreso e circoscritto per poter essere adeguatamente combattuto.

Particolarmente preoccupato egli appare nei confronti delle sette valentiniane (vedi oltre) le quali rappresentarono indubbiamente un grande pericolo per la Chiesa, sia per la statura di Valentino come teologo, sia per il tentativo dei Valentiniani di trovare vie di compromesso, e di insinuarsi all'interno della Chiesa stessa. È perciò comprensibile che la struttura delle sette che egli ci fornisce, sia adeguata a ritrovarvi gli antecedenti del pensiero valentiniano. A conclusione del suo primo Libro, egli dice infatti (*Adv. Hær.*, I, 31, 3): "Da tali padri e madri e antenati (discendono) i seguaci di Valentino, come li rivelano le loro stesse opinioni e dottrine".

Come antecedenti immediati egli pone altre due sette: i cosiddetti Barbelognostici, un gruppo del quale ci ha fornito evidenza il ritrovamento a Nag Hammadi dell'*Apocrifo di Giovanni*, e gli Ofiti, cioè coloro che ritengono il serpente (greco: *óphis*) portatore di saggezza.[65] Di questi ultimi dà notizia anche Ippolito (*Ref.*, V, 6-12) sotto il nome di Naasseni (ebraico: *Naas,* serpente) attribuendo tuttavia loro l'uso di un dilagante sincretismo religioso del quale non abbiamo nessun riscontro.

Dice l'*Apocrifo di Giovanni* che l'Essere Supremo, volgendo lo sguardo in se stesso, originò l'immagine del proprio spirito invisibile, Barbelo, perfetta tra gli Eoni, Madre del tutto. È questa la Barbelo della quale parla Ireneo (*Adv. Hær.*, I, 29) come si può constatare con numerosi riscontri. Il processo creativo menzionato da Ireneo ricalca nella sostanza quelli già descritti, e passa attraverso emanazioni successive, *syzygie* (greco: *syzygía*, coppia) di Eoni; la generazione di un primo uomo divino, congiunto con la Gnosi che gli consente di conoscere il Padre; e così via sino al noto

[65] Il termine "Ofiti" è posteriore, e non usato da Ireneo nel testo.

dramma di *Sophía*, qui detta Prunico (greco: *proúnikos*, lascivo).

Alla setta degli Ofiti, Ireneo dedica lunghe pagine (*Adv. Hær.*, I, 30). I punti che caratterizzano la dottrina, nell'ambito di uno schema mitico già descritto, sono i seguenti. Dal pensiero del Padre, procede dapprima il Figlio e poi lo Spirito Santo, detto anche "Prima femmina" e "Madre dei Viventi" (in ebraico, *Ruah*, Spirito, è femminile) che sovrasta gli elementi: acqua, tenebre, abisso e chaos (*Gen.*, 1, 2: "e lo Spi- rito di Dio aleggiava sulle acque"). Il Padre e il Figlio (che sembrano essere la stessa cosa) si uniscono con essa, che non può contenerne la potenza luminosa. Per conseguenza, mentre una parte di questa potenza genera il Cristo, l'altra deborda "sulla sinistra" e dà origine a *Sophía*-Prunico, androgina. Di lì l'origine di *Jaldabaoth*, la creazione dell'uomo che riceve il soffio dal Demiurgo,[66] e l'interpretazione del *Genesi* nella quale il serpente, nato dall'intelletto contorto di *Jaldabaoth*, gioca il ruolo positivo di incitare alla disobbe-dienza, generando la conoscenza grazie alla trasgressione. Cacciato dal cielo anch'egli, il serpente diviene nemico del genere umano sotto due forme: quella di Samaele (Satana) e quella di Michele, l'Arcangelo protettore del popolo d'Israele. L'uomo assume il corpo materiale in terra e viene soggiogato dal serpente. Il Demiurgo (una figura, qui, non del tutto negativa) dopo il Diluvio, si crea degli alleati nel popolo ebraico, al quale promette la terra. *Sophía*, però, che nei suoi tormenti aveva chiesto aiuto alla Madre dei Viventi e attendeva la discesa del Cristo, genera il Battista e Gesù, nel quale ultimo ella discende insieme al Cristo. Cristo, dopo la crocefissione, resuscita Gesù in un corpo psichico e spirituale, e quindi insegna i misteri rivelati agli Eletti; Gesù va poi alla destra di *Jaldabaoth* per ricevere le anime sante.

[66] Qui, verosimilmente, il testo latino fraintende i noti concetti di "immagine" e "somiglianza": vedi il commento di A. Rousseau e L. Doutreleau al testo di Ireneo, *cit.*, vol. I, tomo I, p. 306.

Nella testimonianza lasciata da Ippolito sui Naasseni "che chiamano se stessi Gnostici" (*Ref.*, V, 12) si legge, tra le pirotecnie di uno sfrenato sincretismo, la nota vicenda dell'Adamo che, generato dagli Arconti, non riesce a stare diritto. Essa si conclude con un inno, ove, in belle immagini, i vagabondaggi di *Sophía* sembrano quelli dell'anima umana.

Siamo ora giunti al momento di tornare all'*incipit* del testo di Ireneo, per affrontare con lui il grande nemico prospettatosi alla metà del II secolo: Valentino e la sua scuola, che conobbero una lunga fortuna prima di cedere le armi.

Per verità, la parte determinante del corpo dottrinario lasciato da Ireneo, detto "Grande Notizia" (*Adv. Hær.*, I, 1 – I, 8) riguarda Tolomeo (almeno, questa è la comune opinione) un discepolo di Valentino che, con Eracleone, rappresenta la scuola valentiniana d'occidente, contrapposta a quella orientale di Teodoro sul problema del corpo di Cristo: pneumatico per gli orientali, psichico per gli occidentali.[67] Su Tolomeo torneremo oltre, parlando della sua *Lettera a Flora*. Ireneo segnala a parte, per sommi capi, le originali tesi di Valentino (*Adv. Hær.*, I, 11, 1) sottolineando l'aggancio con gli Ofiti nel mito di un Eone Madre (in questo caso, *Sophía*, caduta fuori dal *Pléroma*) che genera contemporaneamente: il Cristo, pneumatico, che ritorna nel *Pléroma*; il Demiurgo, psichico, e un "Arconte di sinistra". Da Valentino discendono i Valentiniani, dei quali Ireneo mette in luce le infinite distinzioni dottrinali, da contrapporre all'unicità della dottrina della Chiesa.

Di Valentino sappiamo che fu d'origine egiziana e fu attivo a Roma - ove nutrì la speranza di essere eletto Vescovo, nel 154, in luogo di Aniceto – tra il 140 e il 160 circa. Tertulliano ha qualche stima delle sue doti intellettuali; da Clemente apprendiamo che egli predicava la centralità dell'uomo pneumatico nel dramma della Redenzione. La sua Scuo-

[67] Sulla scuola valentiniana vedi anche F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Paris, Vrin, 1947; e, sul suo ramo orientale, vedi anche l'Introduzione dello stesso a *Les eztraits de Théodote*, cit.

la, trasformatasi in Chiesa, sopravvisse sicuramente sino al V secolo (ne fa menzione un editto di Teodosio II nel 428); tracce sembrano trovarsi ancora molto più tardi, al passaggio tra il VII e l'VIII secolo.[68]

Diamo qui le grandi linee della gnosi valentiniana nel suo complesso, senza entrare nell'ambito delle sue variazioni: vi ritroveremo i grandi temi esposti nell'analisi dei testi a nostra conoscenza.

In primo luogo vi troviamo l'emissione, nel *Pléroma*, a partire dal Padre inattingibile, di *syzygie*, nelle quali l'elemento femminile tende ad esprimere una qualità inerente all'elemento maschile, in una logica che sovente ha in vista l'esegesi testamentaria.. Così, la Vita è legata al *Lógos* secondo il tema di *Gv.*, 1, 4: "in lui (*scil.*: il *Lógos*) era la vita". Si noti, che il *Vangelo di Giovanni* fu sempre particolarmente importante per gli Gnostici, che si esercitarono nell'esegesi del suo contenuto sapienziale. Al di sotto delle prime otto Potenze (ogdoade) gli Eoni sono 22; essi sono dunque in tutto trenta, e il trentesimo è *Sophía*, che commette il noto peccato di desiderio. Questo si condensa fuori del *Pléroma* come *Enthýmesis* – che i Valentiniani dicono anche, con parola ebraica, *Achamot* – e si contrappone alla "Saggezza "di lassù", che resta nel *Pléroma*. Quest'ultimo è consolidato da *Hóros*, il limite, detto anche *Staurós*, croce, perché esso consolida il *Pléroma*.[69]

---

[68] Vedi K. Koshorke, *Patristische Materialen zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis*, in *Gnosis and Gnosticism*, cit. Vi sono buoni motivi per ritenere che i Valentiniani, contrariamente a quel che si pensa per la maggior parte degli Gnostici, praticassero dei sacramenti, probabilmente il Battesimo e l'Eucarestia: vedi *L'exposé Valentinien. Les fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie*, Texte établi et presenté par J. E. Ménard, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes, 14, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985. Il più importante studio complessivo sulla gnosi valentiniana è quello in 5 voll. di A. Orbe, *Estudios valentinianos*, Roma, Pontificia Un. Gregoriana, 1955-1966.

[69] I Valentiniani giocano qui sul doppio significato di *staurós*, che significa "croce" ma anche "palizzata". La loro speculazione ha sovente un simbolismo occulto, o dei riferimenti esegetici, che le conferiscono un aspetto certamente

Il Cristo superiore viene emesso in coppia con lo Spirito Santo (femminile) per riportare l'equilibrio; egli ha pietà della informe *Enthýmesis* e le dà forma (secondo la sostanza, ma non secondo la Gnosi". Quest'ultima le verrà poi data dal Salvatore, detto anche "Gesù superiore", che è frutto collettivo degli Eoni. Avuta la conoscenza, *Enthýmesis* si converte dando origine all'elemento psichico che si affianca a quello ilico, derivato dalle passioni, e che deve intendersi, lo ricordiamo, come una materialità "incorporea", cioè come un mero principio. dall'elemento psichico nasce il Demiurgo, che opera la creazione a partire dalla materia. L'elemento pneumatico presente nel mondo, nasce dalla rinnovata gioia di *Enthýmesis*; esso andrà a formare i Valentiniani, ma il Demiurgo non lo sa. Egli si limita infatti a dividere le creature psichiche (di destra) da quelle iliche (di sinistra) rendendo corporee queste sostanze. Egli agisce nell'ignoranza e si crede Dio: si adombra qui, come sempre, la figura di Jahwè.

Il Demiurgo crea l'uomo ilico e quello psichico a "immagine" puramente esteriore dell'Uomo, e a "somiglianza" del Demiurgo; inoltre, a propria insaputa e con i semi pneumatici di *Enthýmesis*, crea l'uomo pneumatico. Le tre sostanze sono ravvolte nelle "tuniche di pelle" della materialità. Gesù, il Salvatore, scende allora per recuperare i semi pneumatici prendendo un abito pneumatico (scuola orientale di Teodoro) o psichico (scuola occidentale di Tolomeo ed Eracleone);[70] il Demiurgo collabora facendo per lui un corpo visibile e passibile, a partire dall'elemento psichico. La salvezza viene dalla rivelazione di Gesù agli Eletti; del destino delle tre

intellettualistico, cui si contrappone la bellezza improvvisa di certe immagini mitiche.

[70] In questa convergenza è verosimilmente da vedere il tentativo dei Valentiniani occidentali di trovare un punto d'incontro con l'ortodossia, evitando di inasprire l'atteggiamento antimondano dello Gnosticismo. L'elemento psichico infatti,, con la sua origine nel pentimento e con la sua posizione intermedia, aperta alla decisione responsabile tra Spirito e materia, è quanto di più vicino gli Gnostici riescano ad elaborare rispetto alla condizione umana fatta propria dall'ortodossia.

sostanze si è già detto, né diremo di temi già sin troppo ripetuti, come quello della discesa della colomba.

Notiamo infine come, dall'Antico Testamento, vengano i tre figli di Adamo ed Eva, che simboleggiano i tre generi umani: Caino, ilico; Abele, psichico; Seth, pneumatico.

Questa vicenda dei tre figli, che ha la propria origine in *Gen.*, 4, 25-26, ci dà modo di introdurre nel nostro sommario la misteriosa setta dei "Sethiani", che molti studiosi hanno voluto identificare, accanto a quella dei Valentiniani, come l'altro grande ramo dello Gnosticismo del II secolo.[71]

In effetti, notizie provenienti da vari eresiologi (Epifanio, *Panarion*, XXXIX; Ippolito, *Ref.*, V, 19-22; ps.Tertulliano, *Adversus omnes hæreses*, II, 7-9) lasciano chiaramente intendere che esistono degli Gnostici adoratori di Seth, dal quale essi affermano di discendere. A ciò si aggiunga che Ippolito, dopo aver fornito notizie sulla struttura del pensiero sethiano, rinvia, per maggiori dettagli, a un libro dal titolo *Parafrasi di Seth*. Ora, tra i testi di Nag Hammadi, è stata rinvenuta una *Parafrasi di Sem*, il cui contenuto ha sorprendenti analogie con le informazioni tramandate da Ippolito, salvo essere di impronta non cristiana, perché il Rivelatore-Salvatore si chiama *Derdekeas*. Ciò che più conta, è però che molti testi di Nag Hammadi fanno riferimento a Seth in termini che confermano la notizia lasciata da Epifanio circa la loro dottrina. Diamo qui alcuni cenni.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, Seth è generato da un Adamo cosciente della propria natura divina, assieme ad Eva-*Zoè*, cioè ad una compagna pneumatica. Seth riproduce l'archetipo Seth del *Pléroma*, figlio dell'uomo di luce *Adamas*, e collocato nel secondo Eone. Analoga è la generazione di Seth, assieme a Norea, nella *Natura degli Arconti*. Nel *Vangelo degli Egiziani* si ha egualmente una doppia figura di Seth: nel *Pléro-*

[71] Al punto che la Conferenza di Yale del 1978 fu divisa in due Sezioni, e gli Atti furono pubblicati in due volumi separati, l'uno dedicato alla gnosi valentiniana, e l'altro a quella sethiana. Seth è il capostipite della discendenza che porta a Noè (*Gen.*, 5) una sezione del *Genesi* che appartiene al codice detto "Sacerdotale", che non fa menzione di Caino e di Abele, entrati nel *Genesi* dal codice detto "Jahwista".

ma come generato da Adamo-Luce, e poi in terra, come capostipite degli Gnostici, circa i quali vi è un passo che forse potrebbe alludere alla loro persecuzione da parte della Chiesa. Seth è qui colui che interviene direttamente come "Gesù", portando la rivelazione.

Il riferimento alla persecuzione da parte della Chiesa è viceversa esplicito nel *Secondo discorso del grande Seth*, un testo presente a Nag Hammadi in sequenza con la *Parafrasi di Sem*, e nel quale, chi parla, è Cristo in prima persona.

In *Tre stele di Seth*, Seth ha lasciato la propria sapienza ai posteri su tre stele, ritrovate da Dositeo. Si noti che Dositeo si chiamava, secondo Ireneo, il successore di Simone. Le tre stele contengono tre preghiere: ad *Adamas*, l'uomo di luce; alla vergine-maschio Barbelo; e all'Essere Supremo. È evidente che la salvezza dell'uomo, come risveglio, è affidata al ritrovamento di queste tre stele in cima ad un alto monte, ove sono sopravvissute al Diluvio. Seth vi appare come il padre dei "viventi" che "non vacillano".

Di impronta sethiana è anche il trattato *Allogenés* (greco: straniero). Ci è noto infatti da Epifanio che i Sethiani possedevano libri con tale titolo, e che nel mito sethiano, come in quello della setta degli Arcontici (*Pan.* XL) Seth viene salvato nell'alto per non essere ucciso, e diviene "lo straniero", *Allogenés*. Questo trattato, che rivela la potenza di Barbelo, è citato da Porfirio (assieme al testo detto *Zostriano*, egual-mente ritrovato a Nag Hammadi) come i testi di quegli "Gnostici" contro i quali si scaglia Plotino (*Vita di Plotino*, 16). Esso, come il giudaizzante *Tre stele di Seth*, mostra una chiara influenza neoplatonica, qui immersa in un clima gnostico; ed è, come la *Parafrasi di Sem*, un testo non cristiano. Esso ha inoltre in comune, con *Tre stele di Seth*, la leggenda delle tre tavolette lasciate a futura rivelazione, leggenda che Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, I, 68-71) attesta come di ambiente giudaico.

Altro testo "sethiano" è l'*Apocalisse di Adamo*, dipendente dall'apocalittica giudaica, non cristiano, che ha in comune

con tutto lo Gnosticismo un violento rifiuto del Dio della creazione.

Nei testi cosiddetti "sethiani" si può tracciare dunque un'evoluzione, che sembra portare da un ambiente non cristiano ad uno sempre più cristianizzato, e, contemporaneamente, da un rigido predestinazionismo (gli Eletti sono i figli di Seth, di contro stanno tutti gli altri, che non si salveranno) ad una maggiore apertura verso l'elemento intermedio, quello psichico. Compare progressivamente la figura di Cristo, dapprima legata a Seth (*Vangelo degli Egiziani*, dove Seth entra in Gesù); poi come divino Autogenito e Rivelatore (*Apocrifo di Giovanni*) ove però è il Padre-Madre che scende nel mondo e che rivela il mistero della razza che non vacilla: un tratto, questo, verosimilmente ancora giudaizzante.

Nell'*Apocrifo di Giovanni* tuttavia, come in *Tre stele di Seth*, ci si incontra anche con Barbelo in un ruolo rilevante: ciò che mostra, ammesso che ve ne sia bisogno, come diverse tradizioni vadano intricandosi al momento di costituire un testo gnostico. Per concludere, dobbiamo precisare che l'attuale orientamento degli studi, converge verso una risposta negativa, o, quantomeno, assai scettica per mancanza di probanti indizi, circa l'esistenza di una specifica setta di "Sethiani".[72]

Torniamo ora ai discendenti di Valentino, circa i quali abbiamo già accennato ai due diversi rami nei quali si divise la scuola, e alle numerose varianti che i dottori gnostici introducevano nel sistema, con scandalo del monolitico Ireneo. Tra di essi, per Ireneo, un ruolo centrale è giocato da un certo Marco, detto Marco il Mago.

Di Marco, Ireneo fa una lunga presentazione, retoricamente studiata per demolirne la figura umana: imbroglione e lascivo, come tutti i suoi seguaci che si autodefiniscono "Perfetti", egli si interessa esclusivamente di donne ricche, che induce ai propri desideri non senza spillarne tutto il denaro possibile. In cambio, egli offre l'iniziazione al dono della profe-

[72] Vedi R. Van den Broek, *The present State of Gnostic Studies*, "Vigiliæ Christianæ", 37, 1983

zia e l'ingresso nel mondo di una sapienza segreta. I suoi discepoli, dice Ireneo, sono giunti sino al Rodano, sempre perseguendo le loro male arti. Segue la lunghissima esposizione della dottrina di Marco (l'argomento marcosiano occupa ben un terzo di tutto il primo volume di Ireneo, quello contenente le dottrine degli eretici) dalla quale apprendiamo cose interessanti.

In primo luogo, possiamo conoscere in dettaglio la tecnica esegetica di Marco, attraverso la quale egli è in grado di rivelare i segreti contenuti nella sua dottrina. La sua tecnica si basa sui valori numerici e sui contenuti esoterici delle lettere dell'alfabeto greco; in particolare, sulle equivalenze aritmetiche che egli riesce a creare tra le parole facendo scaturire da esse significazioni imprevedibili. Questo esoterismo, che cerca un tessuto di significati nascosti, risale ad una tradizione greco-ellenistica che è stata studiata, anche con esplicito riferimento a Marco, dal Dupont-Sommer (*cit.*) e che è destinata a percorrere una lunghissima strada: sotto il nome di *Ghematria* (cioè: geometria) formerà per secoli il cuore della speculazione cabbalistica, basata sulla mistica dell'alfabeto ebraico. Parole ebraiche pronunciano anche i Marcosiani, a quanto riferisce Ireneo, nella loro liturgia.

Quanto ai sacramenti, apprendiamo che questi Gnostici hanno una sorta di loro Battesimo, un matrimonio "pneumatico" che si celebra in una "camera nuziale" (vedi il *Vangelo di Filippo*), un rito che, forse, richiama la Comunione, con una coppa che viene condivisa; infine un viatico per i morti somministrato con acqua e olio, nel corso del quale si pronunciano le formule necessarie per superare lo sbarramento degli Arconti.

Altre cose interessanti apprendiamo da Ireneo: ad esempio, che i Marcosiani facevano uso di testi sacri extra-canonici ("scritture apocrife", dice Ireneo) e che essi sostenevano l'impossibilità di conoscere il vero Dio prima della Rivelazione, un tratto, questo, chiaramente antigiudaico, come è usuale nello Gnosticismo.

Di interesse ancora maggiore per comprendere le mille sfumature del pensiero gnostico - un pensiero fortemente individualista, aperto alla critica, più che alla gerarchia – è la conoscenza di Tolomeo, a quel che sappiamo il più grande dei Valentiniani Abbiamo già visto che al suo pensiero si deve verosimilmente attribuire il sistema valentiniano riportato da Ireneo nella "Grande Notizia". Di lui però vogliamo occuparci relativamente ad una sua lettera a una Dama sconosciuta, a una certa Flora, tramandataci integralmente da Epifanio (*Pan.*, XXXIII).[73]

Flora è, a quel che sembra, una cristiana "ortodossa" di elevata cultura, che ha forti dubbi durante la polemica che divampa a Roma alla metà del II secolo. È il momento decisivo nella lotta della Chiesa romana per l'affermazione di una dottrina unica ortodossa, contro la pluralità di opinioni tollerata dalle altre Chiese, e, soprattutto, contro quello Gnosticismo avvertito come critica corrosiva, capace di minare il nucleo stesso della tradizione cristiana. È il momento in cui si espande lo scisma di Marcione (vedi oltre) che mostra - se ve ne fosse bisogno - il vero perno nella lotta per l'affermazione del Cristianesimo entro la cultura ellenistico-romana. Esso è costituito dall'accettazione, ovvero dal rifiuto, della Legge veterotestamentaria, accolta in pieno dalla Chiesa come proprio indispensabile antecedente, senza il quale lo stesso significato della Rivelazione di Cristo perde ogni storicità.

Al contrario, gli Gnostici ritengono - non senza riferimento alle Scritture stesse – che la Rivelazione di Cristo sia venuta a soppiantare quella Legge. Sulle radici contingenti (sociali) e remote (tradizione culturale) di tale scontro ideologico, ci tratterremo nei capitoli che verranno. Qui ci limitiamo a segnalare come gli Gnostici, Tolomeo in particolare, non abbiano difficoltà a rilevare la rozzezza della giustizia del Dio giudaico, particolarmente evidente alla luce del pensiero greco che era alla base della cultura occidentale.

---

[73] Sulla lettera di Tolomeo a Flora, vedi Ptolémée, *Lettre à Flora*, Analyse, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index grec par G. Quispel, Paris, Cerf, 1966, al quale ci riferiamo per la nostra esposizione.

Così Tolomeo, lungi dall'usare il frasario esoterico degli Gnostici, svolge una critica ragionata e persuasiva adeguata ad un rapporto colloquiale con l'interlocutrice. Ci è noto, del resto, che questo metodo di approccio era usuale tra i Valentiniani; come attesta Tertulliano (*Adversus Valentinianos*) essi riservavano la rivelazione del proprio sistema di Eoni, soltanto a coloro che avevano già conquistato alla propria causa. Notiamo qui, per inciso, che tali sistemi non erano tanto bizzarri, come pretendevano gli eresiologi pronti sempre ad un umorismo non tutto di buona lega:[74] essi avevano infatti una funzione ben precisa nel fornire una spiegazione della Rivelazione, accettata nel suo messaggio liberatorio, in grado di destoricizzare la figura di Cristo.

Tolomeo si inserisce nella polemica sottolineando che le imperfezioni della Legge veterotestamentaria - ad esempio le norme relative al divorzio - imperfezioni denunciate del resto da Cristo stesso, mostrano che il Dio veterotestamentario è necessariamente un essere imperfetto; che egli lo è, quantomeno, rispetto al modello di perfezione cui deve rispondere l'Essere Supremo. Egli, tuttavia, non può essere malvagio (e con ciò, Tolomeo fa propria la posizione di Marcione): egli è soltanto un Dio inferiore. Con ciò, Tolomeo dà una versione gnostica del concetto (necessariamente implicito nella stessa ortodossia cristiana) di una evoluzione storica della Rivelazione, culminante con la venuta di Cristo.

Tolomeo fa però qualcosa di più. Da un lato, egli non manca di rilevare che, al di là delle limitazioni originarie, la Legge è stata incorporata nell'Antico Testamento attraverso l'interpretazione di esso data dagli uomini (da quelli ilici, come ovvio per un polemista gnostico). Dall'altro, appoggiandosi su un'esegesi autorizzata dallo stesso messaggio di Cristo, egli

[74] Un campione in tal senso è Ireneo, imitato a distanza da Ippolito, mentre in Epifanio e in Tertulliano prevale il tono aspro. Sono comunque tutte sfumature della stessa voluta chiusura; così, ad esempio, volutamente grossolana è la satira di *Adv. Hær.*, I, 4, 4 contro questa bellissima immagine mitica degli Gnostici: "dalle sue lacrime (*scil.*: di *Achamot*) nacque tutta la sostanza umida, dal riso quella luminosa, dalla tristezza e dalla paura gli elementi corporei del mondo". (*Adv. Hær.*, I, 4, 2).

sottolinea che i precetti debbono essere interpretati ad un livello più alto, spirituale, attraverso la comprensione del loro significato simbolico. In ciò egli non fa che perseguire lo stesso dettato di Cristo, allorché questi si scaglia contro il legalismo farisaico che fraintende lo spirito dei precetti per anatomizzarne la lettera.

Non intendiamo qui ripercorrere le vie attraverso le quali Tolomeo usa questi strumenti per insinuare il proprio sistema gnostico; rimandiamo, per ciò, al commento del Quispel. Ciò che ci interessa sottolineare, e su questo torneremo, è quanto di dirompente si annida nelle sue tesi.

Quando Tolomeo nota che la Legge a noi giunta, è legata al modo in cui il messaggio divino è stato trasmesso da Mosè, e all'interpretazione che di tale trasmissione hanno dato gli uomini, egli non fa che contrapporre la propria lettura a quella altrui, con pari dignità. Quando poi intende riferirsi a significati simbolici, egli apre alla propria interpretazione un grado di libertà adeguato a veicolare sempre nuovi contenuti nello spirito di un costante profetismo, cioè di una costante rifondazione del messaggio. Questa operazione è comune agli Gnostici, ma ciò che conta nel caso di Tolomeo, si è che, nella *Lettera a Flora*, noi la vediamo esplicitamente posta in atto nell'ambito di un ragionamento critico, ciò che consente di apprezzare in modo diretto la spregiudicata verifica alla quale gli Gnostici sottopongono il messaggio testamentario, ponendolo al vaglio di un crivello che resta quello ereditato dal Razionalismo greco.

Un crivello scontato, in quanto occorre ricordare che la diffusione del messaggio di Cristo non significò assolutamente, per gran parte della cristianità dei primi due secoli, l'accettazione dell'Antico Testamento, in molte comunità infatti, l'adorazione si rivolgeva al Dio-Gesù, e la nuova fede si innestava sulla precedente cultura, senza l'intermediario della Legge mosaica. Del resto, la predicazione di Paolo ai Gentili non è, come l'Apostolo afferma in molte sue lettere, la predicazione di un nuovo Patto che abolisce il vecchio? non è la salvezza basata sulla fede in Cristo, laddove la Legge si rive-

lò impotente a tale salvezza? non testimonia la *2 Corinzi* il contrasto tra la letteralità delle leggi scritte sulle tavole, e la testimonianza dello Spirito, che il fedele rende con la propria carne? Dunque, il problema dell'Antico Testamento sembra per molti tacitamente superato all'inizio dell'espansione cristiana: esso diviene viceversa centrale non appena inizia la lotta della Chiesa romana per l'affermazione dell'ortodossia. In questa lotta emerge una figura singolare, quella di Marcione.[75]

Controversa è la posizione di Marcione per quanto riguarda il suo appartenere o meno all'area gnostica. Il grande lavoro dello Harnack[76] aveva fatto di lui un "teologo biblico" conseguente, che aveva sviluppato la linea paolina. Il pensiero originario di Marcione, che, come vedremo, subirà una radicale evoluzione in senso gnostico presso i suoi successori del IV-V secolo, le cui dottrine ci sono note attraverso Epifanio ed Eznk di Kolb,[77] è, per lo Harnack, molto lontano dai connotati gnostici.

Per Marcione, il Creatore, con la sua Legge, è un Dio giusto ma violento, non buono,; c'è un Dio più alto, sconosciuto, svelato da Cristo. L'uomo è creatura del Dio giusto, ed è per pura compassione che il Dio buono decide di salvare chiunque recepisca il messaggio di Cristo. L'Antico Testamento ignora questa realtà, perciò il messaggio di Cristo non è venuto a compierlo, ma a superarlo. Egli non assunse un corpo di carne, e la Resurrezione riguarda soltanto le anime, non la carne.

Marcione sviluppò in un testo detto *Antitesi* le contraddizioni tra il Vangelo e l'Antico Testamento; purtroppo esso è andato perduto, e questo rende difficile la conoscenza di un

[75] Vedi J. Knox, *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942 (Reprint, 1980).
[76] A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig, Hinrichs, 1924.
[77] Eznik de Kolb, *De Deo*, Traduction française, notes et tables par L. Marès S.J. et C. Mercier, in Graffin, *Patrologia Orientalis*, tomo XXXVIII, fasc. 4, Paris, Firmin Didot, 1959.

pensiero del quale sappiamo soltanto ciò che i suoi avversari, Tertulliano soprattutto, ci hanno voluto tramandare.[78]

Come ha notato E. Mühlenberg,[79] Marcione confronta la coscienza cristiana con l'esigenza di una appropriata teoria della Creazione, perché il Creatore del mondo gli sembra non un Dio buono, ma un ambizioso. La critica alla quale è sottoposta la Legge da parte di Marcione, richiama quella dei Sofisti; una tradizione di pensiero, questa relativa alla violenza insita in ogni legge, che nel mondo ellenistico era stata proseguita dai Cinici e dagli Scettici. Un abisso dalla logica militaresca di Tertulliano, per il quale è ovvio che Dio sia severo con chi gli si oppone, e rigoroso nel realizzare il proprio volere: perché quello è il Bene.

Secondo il Mühlenberg, oggetto della critica di Marcione è la *æmulatio*, il desiderio di autoaffermazione; atteggiamento che, come osserva P. Brown,[80] caratterizza la società competitiva degli Antonini. Marcione dunque, percependo il male di questo mondo, cerca la liberazione ad opera di un Dio di sola bontà e generosità, lontano dalla passionalità tutta mondana che fa di Jahwè un giudice.

La distanza posta, a partire dallo Harnack, tra Marcione e lo Gnosticismo, è stata contestata da diversi studiosi. Secondo il Bianchi,[81] vi sono elementi chiaramente gnostici nel la sua dottrina. La contrapposizione tra Dio buono e Dio giusto infatti, ricalca indubbiamente la divisione del regno spirituale da quello della materia, oggetto di disprezzo. La sal-

---

[78] Tertulliano, *Adversus Marcionem*. J.R. Harris, *Marcion's Book of Contradictions* "John Rylands Library Bulletin", 6/3, 1921, ritiene che l'osservazione del male nel mondo avesse convinto Marcione di una qualche imper-fezione originaria della materia, della quale il Dio giusto non si preoccupò.

[79] E. Mühlenberg, *Marcion's Jealous God*, in *Disciplina nostra*, Essays in Honour of Robert F. Evans, ed. by D. Winslow, Cambridge (Mass.), The Philadelphia Patristic Foundation, 1979

[80] P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harward Un. Press, 1978, pp. 28-53

[81] U. Bianchi, Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?, in Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosoohy, Leiden, E.J. Brill, 1978.

vezza riguarda così soltanto le anime; quanto a Cristo, egli non ha corpo, perché la materia è impura. Siamo dunque in presenza del noto anticosmismo gnostico; perciò, conclude il Bianchi, il pensiero di Marcione si nutre dell'*humus* gnostico.

Osserva tuttavia il Filoramo,[82] che in Marcione manca il fondamentale concetto di Gnosi come incontro con il Sé, e i relativi schemi mitici. Anche il rifiuto del matrimonio e della procreazione, ha in Marcione radici proprie, perché nasce dal desiderio di non cooperare con il Dio giusto.

In tale obbiettiva difficoltà di classificazione, resta da te- ner presente che il sistema andò incontro ad una evoluzione gnostica, sulla quale dovremo tornare. Marcione fondò una Chiesa che conobbe grande successo iniziale, ed ebbe lunga vita: sappiamo con sicurezza che essa esisteva ancora nel IV e nel V secolo. Egli fu colui che portò all'estremo il messaggio paolino, e non è inverosimile che la Chiesa, come ipotizza lo Knox (*cit.*) abbia introdotto nel Canone le lettere di Paolo per togliere argomenti di polemica a Marcione.

Resta inoltre da ricordare quanto già osservato: non senza una precisa logica, in vista di focalizzare il nemico, Ireneo include Marcione tra gli Gnostici. L'ortodossia avverte infatti che esiste un'area culturale per la quale il messaggio di Cristo giunge alterato rispetto ai connotati originari. Almeno, rispetto a quelli che l'ortodossia ha fatto propri.

[82] L'attesa della fine, cit., p. 256

1. 4 **Le origini dello Gnosticismo**

1. 4. 1 *Alla ricerca delle origini*

La ricerca delle "origini" dello Gnosticismo ha intrigato per anni le menti degli studiosi: non si dimentichi che precisamente alle origini dello Gnosticismo fu intitolato il *Colloquio di Messina*.

Le ragioni di tanto interesse sono evidenti se si considera la peculiarità del fenomeno, che compare alla ribalta verso la metà del II secolo già tutto strutturato nei propri lineamenti, e ben diffuso nell'ambito del mondo romano, per poi declinare nei secoli successivi. Il grande lavoro di ricerca ha dato cospicui frutti, e, come è giusto accada in ogni vera ricerca,, il risultato non fu quello di rispondere alla domanda iniziale, ma quello di mostrare i limiti del mondo in cui essa fu inizialmente intesa. Oggi, quindi, la domanda resta, come è giusto che resti, perché il risultato di un'autentica ricerca non è la risposta alla domanda, ma la sua riformulazione in termini più soddisfacenti all'approfondimento di un problema.

Se si ricorda la domanda originale posta a Messina, un primo punto da sottolineare è che l'antica ipotesi di un proto-Gnosticismo è da lungo tempo venuta a decadere. Essa infatti, già culturalmente poco stimolante nel momento in cui veniva posta, è stata rapidamente superata dai concreti risultati dell'indagine storica. Basata, forse, su quel tanto di misterioso che circondava da sempre il fenomeno della Gnosi, e sulla violenza con la quale il Razionalismo ottocentesco addebitava ad un fantastico "Oriente" tutto ciò che avvertiva come pericolosamente altro da sé; l'ipotesi di un proto-Gnosticismo rimandava ad un'origine iranica del fenomeno, vero "contagio" estraneo al corpo di un non meno fantastico "Occidente" È stato perciò sufficiente dividere il generico e inafferrabile fenomeno della Gnosi dal puntuale fenomeno storico dello Gnosticismo, per avviare una ricerca che ha rapidamente messo in soffitta l'ipo-

tesi di un proto-Gnosticismo. La ricerca si è quindi orientata in direzione del pre-Gnosticismo ipotizzato a Messina, cioè dei temi presenti già nel I secolo, la cui evoluzione avrebbe portato poi allo Gnosticismo. Partendo dalle evidenze degli stessi testi, la ricerca si è articolata in tre diverse ipotesi, secondo le quali l'origine dello Gnosticismo dovrebbe situarsi, alternativamente, nella speculazione giudaica non ortodossa, testimoniata direttamente dai cosiddetti "Apocrifi" e dai ritrovati testi della comunità di Qumrân,[83] e indirettamente dalla polemica rabbinica; ovvero nell'ambito del Cristianesimo stesso e del suo spettro di interpretazioni e potenzialità prima dell'affermazione dell'ortodossia; ovvero, infine, nell'ambito del pensiero greco ellenistico, come modello culturale in grado di inglobare in modo eterodosso il messaggio di Cristo.

Ciascuna di queste strade ha una propria giustificazione nelle dottrine degli Gnostici. Esse fanno un largo uso di personaggi, temi e parole, appartenenti alla tradizione ebraica, nell'interpretazione del messaggio di Cristo entro le strutture di un pensiero che è quello classico. Diciamo subito, che la ricerca spinta su questi tre filoni, oltre a condurre ai risultati dei quali parleremo tra poco, ha provocato un certo logorio della stessa definizione di "Gnosticismo", peraltro feconda di risultati, così come formulata inizialmente a Messina. Si è potuto notare infatti, che lo Gnosticismo così definito non è che il nucleo centrale, messo in luce dagli eresiologi nel corso di una lotta dottrinale, di un fenomeno dai margini molto sfumati, che si connette con altre emergenze dell'epoca in modi tali da rendere non agevole il tracciare una linea di spartizione. Sembra quindi determinarsi un circolo apparentemente - ma soltanto apparentemente - vizioso: lo Gnosticismo assume un volto più preciso che traccia grossolanamente i margini del fenomeno, soltanto perché l'emergente Chiesa romana disegnò, nel variegato mondo religioso, l'*identikit* di un pericoloso nemico da isolare e combattere.

[83] Vedi: *Manoscritti di Qumrân*, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1981

Esponiamo ora succintamente i risultati della ricerca sulle origini,[84] iniziando dai tentativi di rintracciarvi un'origine giudaica.

Il motivo che spinge a vedere nella speculazione giudaica l'origine dello Gnosticismo, risiede nella similitudine che i miti cosmogonici e antropogonici dei sistemi gnostici rivelano usualmente con le speculazioni della precedente mistica ebraica. In particolare, la figura di *Sophía* ha i propri antecedenti nella speculazione ebraica di ambiente alessandrino su *Hochmah*, la saggezza divina. Egualmente giudaica è la speculazione sulla figura dell'*Ánthropos*, l'Adamo primordiale, che costituisce l'archetipo divino dell'uomo; quanto all'immagine gnostica di un Adamo creato dagli Arconti, che non può camminare senza il soffio divino, anch'essa deriva dall'esoterismo giudaico. È stata quindi giustamente sottolineata da più parti l'importanza dell'ambiente giudaico alessandrino, quale fonte della mitologia gnostica. Alessandria rappresenta, del resto, il grande crogiolo ove la speculazione ebraica viene a contatto con il pensiero ellenistico, nella cui orbita sviluppa un pensiero originale. Certe sottili elucubrazioni mitologiche presenti nei testi gnostici, sembrerebbero essere formulate nell'ambito di quell'ambiente, il solo che avrebbe potuto adeguatamente comprenderle secondo l'opinione di alcuni.[85] Occorre peraltro ricordare che *Natura degli Arconti* (ove appare il motivo di Adamo incapace di reggersi) è un testo gnostico cristiano. Nell'ambito di queste teorie, lo Gnosticismo si svilupperebbe infine dal Giudaismo, non come degradazione di questo, ma come radicalizzazione di una nuova mentalità: il parallelo che viene avanzato è quello del contemporaneo sviluppo del Cristianesimo a partire dall'originaria comunità giudeo-cristiana, cioè da quei primi circoli che accettarono il messaggio di Cristo come sbocco naturale di un Ebraismo del quale continuavano a sentirsi partecipi. In altre parole: come dal Giudeo-cristianesimo si svilupperebbe il Cri-

[84] Per un esauriente compendio della ormai vastissima letteratura, vedi J. Ries, *Les études gnostiques*, cit., e Van den Broek, *cit.*
[85] R. Van den Broek, *cit.*, p. 59.

stianesimo, così dall'eterodossia ebraica si svilupperebbe quella cristiana come Gnosticismo.

Le ricerche in tal senso sono tuttavia da esaminarsi con particolare cautela, per la babele che nasce sul doppio significato dell'aggettivo "gnostico", riferibile tanto a Gnosi quanto a Gnosticismo. Una confusione che è particolarmente forte nello Scholem, il quale fa un uso tutto personale del termine "Gnosticismo". Ora, se una gnosi ebraica esiste, uno Gnosticismo ebraico - con il suo diteismo e il suo disprezzo per Jahwè e la sua Legge - è difficilmente pensabile. D'altro canto, lo Gnosticismo trova i propri adepti in un ambito più generale rispetto al mondo giudaico, dove pure ci è nota indirettamente l'esistenza di eretici che ipotizzavano il diteismo.

Il problema dell'origine ebraica dello Gnosticismo, è stato indagato anche a partire dall'acquisizione dei testi di Qumrân, ove è attestato un rigido predestinazionismo in coincidenza con la concezione di due spiriti avversari, Dio e Belial, in lotta tra loro. È noto altresì un accento preciso sulla segretezza della conoscenza.

Si sono anche prese in esame le sette giudaiche battiste nei loro rapporti con lo sviluppo del Mandeismo (una religione che ha lontana ascendenza nella gnosi giudaica, e che è tuttora presente in Irak). Si è fatto riferimento alle figure dei più antichi maestri "gnostici" di Ireneo (Simone, Menandro, Saturnino) ricordando che essi erano Samaritani (gli "eretici" samaritani avevano miti in comune con gli Ebrei). Si è anche ipotizzato, da parte del Quispel, che Basilide e Valentino, entrambi alessandrini, avessero cristianizzato e divulgato la gnosi ebraica alessandrina.

Tutti questi tentativi hanno dei fondamenti validi, e certamente muovono la propria indagine nell'ambito di una temperie che, comune ai tempi, aveva non pochi addentellati con l'eterodossia giudaica, e sicuri precedenti mitologici nei suoi "Apocrifi" (*Ezra*, *Baruch*, *I Enoch*, *Testamento dei XII Patriarchi*). Tuttavia essi non danno ragione di alcune caratteristiche essenziali dello Gnosticismo, quale il radicale anticosmismo che vede nel mondo l'opera di un Demiurgo malvagio, i cui caratteri

sono apertamente quelli di Jahwè. Nessuna eresia ebraica può giungere a tanto, perché essa non rientrerebbe più nell'Ebraismo, neppure a titolo eretico. Né è sufficiente il ricorso ai tremendi scacchi del 70 (distruzione del Tempio) e del 135 (schiacciamento delle rivolta di Bar Kokhba) per giustificare, come fa il Grant[86] una simile rivoluzione nell'atteggiamento verso Jahwè.

D'altro canto, le speranze apocalittiche frustrate in tali occasioni, speranze che tanto caratterizzarono il pensiero ebraico del tempo esilico ed oltre, non sono sufficienti di per sé a caratterizzare la temperie gnostica. L'apocalittica è senz'altro un filone che intreccia la propria strada con le eresie "gnostiche" più e più volte nella storia (su questo torneremo) perché con esse ha dei tratti comuni;[87] e tuttavia essa non ha come presupposto necessario, né può generare, le complicate cosmogonie gnostiche e il loro accentuato dualismo.

Un altro filone di ricercarsi presupposti giudaici dello Gnosticismo, è quello che muove in direzione dell'ambiente giudai-

[86] Vedi R. Grant, *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1976

[87] L'apocalittica ha in comune con lo Gnosticismo un accentuato rifiuto del mondo storico, visto come irrimediabilmente corrotto, e l'attesa di una sua fine seguita dal ristabilimento di un'aurea situazione iniziale, destinata a durare. Con lo Gnosticismo dunque, essa ha in comune, oltre al disprezzo del mondo storico, la "nostalgia delle origini". Questo tema ebraico della distruzione del mondo storico, coincide quindi con la concezione greca di un ritorno nel nulla del mondo materiale, presente nello Gnosticismo. Qui tuttavia finiscono le convergenze, perché l'apocalittica può maturare soltanto nella tradizione di un Dio personale che amministra la propria giustizia nell'ambito di una propria creazione assertivamente positiva. Dal mondo ebraico, l'apocalittica entrò subito a far parte del Cristianesimo, onde l'attesa iniziale dei Cristiani si incentrò su una imminente seconda venuta di Cristo per il Giudizio finale. Questa seconda venuta manteneva la primitiva contraddizione interna del tema apocalittico, evento storico che viene a por fine alla storia: una contraddizione che il Razionalismo greco non potrebbe accettare. Nello Gnosticismo infatti assistiamo a una destoricizzazione degli eventi divini, che fungono da evento mitologico in grado di fondare - nella propria assoluta realtà pertinente la sfera dell'essere - la fantasmagorica apparenza del divenire storico. "Gnosi" è la conoscenza di questa realtà segreta che sottostà all'ingannevole apparenza del mondo. Ecco perché lo Gnosticismo è alla base di una interpretazione *psicologica* dell'uomo, quale quella di Jung, che deborda in interpretazione psicologica della storia.

co-cristiano. L'enucleazione del fenomeno detto Giudeo-cristianesimo è un dato acquisito della ricerca: un po' più controversa è l'attribuzione dei singoli testi all'area giudeo-cristiana, ovvero a quella gnostica. Ci riferiamo in particolare al *Vangelo di Tommaso*, che alcuni studiosi, ad esempio il Quispel, vorrebbero attribuire all'area giudeo-cristiana.

Una posizione estrema in questo campo fu rappresentata dal Daniélou,[88] il quale finì col vedere nello Gnosticismo null'altro che uno sviluppo del Giudeo-cristianesimo stesso, sviluppo puramente "marginale ed eterodosso", grazie all'intervento di due elementi estranei al Cristianesimo: l'identificazione della gnosi con la salvezza e l'opposizione tra Jahwè e Cristo (*Aspects du Judéo-christianisme*, cit., p. 146). Di questi elementi fondamentali, il Daniélou si sbarazza rapidamente come fossero incidenti di percorso, per tornare ad insistere sulla derivazione dello Gnosticismo dalla gnosi giudeo-cristiana.

In effetti, ciò che conosciamo sicuramente sul Giudeo-cristianesimo, non consente confusioni con lo Gnosticismo. Ci riferiamo con ciò specificamente all'esempio delle *Omelie pseudo-clementine*, e alla loro visione squisitamente ebraica del problema del Male, che si ricollega alla imperscutabilità divina e al ruolo di Satana come già delineati dal *Giobbe*. Nella XX Omelia viene sviluppata l'immagine di Cristo e Satana come le due "mani veloci" attraverso le quali Dio opera nel mondo per i propri fini; onde lo stesso Satana, rispondendo all'economia del piano divino, sarà alla fine riassorbito nel generale piano di salvezza.[89] In questo mito si nota una cul-

[88] Vedi J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974; id., *Judéo-christianisme et gnose*, in *Aspects du judéo-christianisme*, Colloque de Strasbourg, 24-25 Avril 1964, Paris, P.U.F., 1965

[89] Le *Pseudo-clementine* vedono la luce nell'ambito di una polemica anti-paolina, come ha messo in luce A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le "roman pseudo-clémentin", et l'origine des "Kérygme de Pierre"*, in "Revue biblique", vol. 64, 1957. Per il loro testo, vedi B. Rehm, *Die Pseudoklementinen*, vol. I, *Homilien*, Berlin, Akademie, 1953; vedi anche vol. II, *Rekognitionen*, ivi, 1965, ove il tema della XX Omelia torna in *Rec.*, III, 61, 1-3. Qui Cristo e Anticristo si presentano legati insieme come decima *syzygie*. Sulla teoria del Male nelle *Pseudo-clementine*, vedi H.J. Schoeps, *Der Ursprung der Bösen und das Problem der Theodizee im Pseudoklementinischen Roman*, in *Judéo-*

tura radicalmente diversa da quella gnostica.. In primo luogo vi è un rigido monoteismo; la Creazione, poi, non è un fatto negativo. Quanto alla presenza del Male nel mondo, ciò risponde ad un imprescindibile piano, del quale l'uomo non può giudicare, causa l'abisso che lo separa da Dio. Infine, Satana riveste l'antico ruolo di agente divino, quasi di Pubblico Ministero che mette sotto accusa l'uomo per conto di Dio; egli non rappresenta quindi una potenza intrinsecamente malvagia.[90]

Si deve dunque distinguere tra i miti e le speculazioni giudaiche, che nel grande interscambio culturale del mondo ellenistico entrano a far parte della cultura religiosa della società ellenistico-romana, miti dai quali attingono a piene mani gli Gnostici nella loro esigenza di reinterpretare il *Genesi*; e la cultura dello Gnosticismo, nel cui ambito questi miti vengono rielaborati in vista della destoricizzazione della Rivelazione: cultura radicalmente diversa e con esiti del tutto diversi. Conclude perciò il Van den Broek (*cit.*, p. 61) che lo spirito dello Gnosticismo non può essere spiegato a partire dal Giudaismo.

Noi riteniamo valida tale conclusione, a patto però di non dimenticare che l'attesa apocalittica caratterizzerà sempre una parte del Cristianesimo sin dagli esordi, e che tale attesa è una precisa eredità del Giudaismo nelle sue frange eterodosse. Il suo ruolo non può essere ignorato, e pertanto non può ignorarsi la componente giudaica in tutte le tendenze antimondane insite nel Cristianesimo. Esse, rifiutate dall'ortodossia, troveranno espressione nell'eresia; anche in quella antigiudaica, come lo Gnosticismo.

Le teorie che vedono l'origine dello Gnosticismo nel Cristianesimo, hanno la loro ragion d'essere nell'immediata evidenza

---

christianisme. Recherches historiqes et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou, Paris, Recherches des Sciences Religieuses, 1972.

[90] Si noti che tale struttura fa sì che il Dio ebraico, ancorché imperscrutabile, non sia ambiguo come quello greco; onde, quell'enigma che, per i Greci, grava dall'alto sull'uomo come Fato, diviene interiore all'uomo nel sospetto sollevato da Satana contro la natura delle sue azioni. Così, mentre il tragico esistenziale greco è un sempre-eguale che condanna la storia, la figura di Satana è precisamente ciò che costringe l'uomo ad avviare la storia.

di gran parte dei testi gnostici, la cui speculazione vede la figura di Gesù Cristo al centro del tema della salvezza. Senza porre ora il problema di comprendere quanto gli Gnostici debbano considerarsi interni o esterni alla comunità cristiana, non c'è dubbio che il loro pensiero perderebbe il proprio punto focale senza la figura del Salvatore divino, che nei testi è usualmente Cristo. Queste ricerche hanno un lontano ascendente nella ormai storica tesi dello Harnack, il quale vide nello Gnosticismo una ellenizzazione del Cristianesimo; ed hanno dalla loro l'autorità degli eresiologi, i quali considerarono sempre gli Gnostici come eretici, cioè come pericolosi Cristiani "deviazionisti".

Evidentemente, poiché i legami tra Cristianesimo e Gnosticismo sono fuori discussione, il nodo qualificante della ricerca sta nel definire la natura di essi. In altre parole, o si assume la tesi estrema, che discuteremo per ultima, in base alla quale lo Gnosticismo è una evoluzione interna al Cristianesimo; oppure si tratterà di andar oltre l'ovvia constatazione di un contemporaneo sviluppo, per stabilire se lo Gnosticismo si sviluppa nel mondo ellenistico come interpretazione ellenistica del Cristianesimo, ovvero nel Cristianesimo, come suo possibile sviluppo entro gli schemi del pensiero ellenistico. Evidentemente, la differenza tra le due possibilità non è qualitativa, ma quantitativa. Essa diventa tuttavia significativa allorché si giunga a postulare, da un lato, un uso meramente strumentale del Cristianesimo nell'ambito di un pensiero diverso; dall'altro, un tentativo di comprendere il messaggio di Cristo senza abbandonare gli schemi della cultura ellenistica. La definizione "origine cristiana" assume, in tal caso, valenze assai diverse.

Secondo il Nock,[91] lo Gnosticismo rappresenta una risposta a una precisa situazione storica, e alla religiosità che in essa si sviluppò, , risposta data da uomini "che in molti casi non possono essersi ritenuti in alcun modo deviazionisti" (*Essays, etc.*, cit., p. 954. Anche se i precedenti dello Gnosticismo sono

[91] A.D. Nock, *Essays on Religion in the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 2 voll.

nel pensiero greco ed ebraico, il vero catalizzatore fu l'evento "Gesù": "prescindendo dal movimento cristiano, ci fu un modo di pensare gnostico, ma nessun sistema gnostico di pensiero col suo 'posto al sole'; una facoltà mitopoietica, ma non uno specifico mito gnostico"; "così.....fu l'emergenza di Gesù e della credenza che egli fosse un essere soprannaturale apparso in terra, a far precipitare elementi prima sospesi in soluzione" (*ivi*, p. 958).

Anche lo Wilson,[92] un Autore i cui studi sono principalmente rivolti a mostrare l'importanza dell'elemento giudaico nello Gnosticismo - peraltro nei termini di conclusioni assai equilibrate[93] - deve rilevare che la contemporaneità di Gnosticismo e Cristianesimo può essere ricondotta a una medesima situazione storica, nell'ambito della quale essi forniscono risposte diverse, ancorché intimamente correlate, ai problemi del tempo.

Il Puech (*Sulle tracce della Gnosi,* cit.) mette viceversa in luce un uso strumentale del Cristianesimo da parte dello Gnosticismo. Questo adatterebbe il Cristianesimo ai propri schemi mentali, legati alla cultura del mondo ellenistico, estranea al Cristianesimo stesso.

Il risultato è la destoricizzazione del Cristianesimo, che, in tale prospettiva atemporale, viene invaso dall'immobile eternità del mito. Evidentemente, in tale prospettiva, l'origine cristiana dello Gnosticismo si riduce alla formazione di un substrato organico (una grande religione di salvezza adatta alle aspettative del travagliato mondo ellenistico) fatto su misura per essere parassitato.

Il Bianchi assume sull'argomento posizioni più sfumate,[94] che si possono riassumere come segue. Al momento non si può stabilire con sicurezza l'esistenza di uno Gnosticismo non legato al Cristianesimo; il concetto di Salvatore/Rivelatore

[92] R. Mcl Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1968.

[93] Vedi R. Mcl Wilson, *Jewish Christianity and Gnosis*, in *Judéo-Christianisme, etc.*, cit.

[94] Vedi U. Bianchi, *Le Gnosticisme et le Christianime primitif*, in *Gnosticisme et monde hélléniistique*, cit.

è ebraico e cristiano, e soltanto a partire da esso può elaborarsi una teologia gnostica, basata peraltro sulla misteriosofia greca. Lo Gnosticismo è un Cristianesimo da filosofi, marginale,[95] che rovescia il senso ultimo della dottrina ebraica e di quella della Chiesa. Il vero problema è comprendere come mai, nel giro di un secolo, il Figlio di Dio morto sulla croce ha dato origine a fantasiose cosmogonie e storie di ipostasi che nulla hanno a che vedere con la cristologia di Giovanni e di Paolo.

Un'opinione decisamente diversa è quella dello Orbe,[96] opinione che vede lo Gnosticismo svilupparsi come risposta al problema cristologico. Secondo lo Orbe (*Cristología Gnóstica*, cit., pp. 626-627) gli Gnostici hanno una prodigiosa sensibilità per i temi teologici fondamentali. Essi "non venivano dal campo pagano né dalla sola filosofia, né erano allucinati.....da una problematica ebrea pre-cristiana.....L'analisi dei testi impone un'altra visuale, molto più fondata nella riflessione sui Vangeli e San Paolo che su Platone, il Portico, o le religioni misteriche".

La tesi dello Orbe, ancorché fondata su un'analisi assai vasta e accurata della documentazione valentiniana, appare alquanto estremista quando è posta in questi termini. Egli tuttavia non ha torto nel notare che questi Gnostici recepivano l'irreversibilità del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento (*ivi*, p. 625) e che essi sentivano le limitazioni dell'Ebraismo, la cui Legge rispondeva ad una visione ristretta del mondo; prolungare quel regime svalutava, per essi, l'opera di Gesù, che non poteva intendersi partendo dal solo Antico Testamento (*ivi*, p. 630). I limiti dello Gnosticismo, emergono tuttavia, secondo lo Orbe, dal fatto che il tentativo di tradurre il messagggio cristiano nelle strutture del pensiero greco, portò all'esaltazione del solo uomo interiore e dell'elemento divino,

[95] Tertulliano, come gli altri eresiologi ma in modo sintetico ed incisivo, aveva sottolineato l'origine dell'eresia gnostica nella filosofia greca; cfr. *De præscriptione hæreticorum*, VII.

[96] A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de lo siglos II e III*, Madrid, La Editorial Católica, 1976, 2 voll.

finendo con lo svalutare così la Creazione e la stessa mediazione di Cristo, Dio-uomo. La tesi dello Orbe conduce quindi ad uno Gnosticismo inteso come sviluppo del Cristianesimo entro schemi di pensiero ellenistici, una tesi che ha la sua parte di verità se si considera che molti Valentiniani, al tempo di Ireneo, , non soltanto facevano parte della Grande Chiesa, ma alcuni vi ricoprivano cariche di rilievo e si sentivano sicuramente Cristiani (Van den Broek, *cit.*, p. 70).

Trattiamo da ultimo la più radicale delle tesi, quella della Pétrement, secondo la quale lo Gnosticismo nasce per l'evoluzione interna di possibilità latenti nello stesso Cristianesimo.[97] Una tesi, questa, che si differenzia da quella degli altri studiosi citati, in termini decisamente qualitativi.

La Pétrement parte dalla constatazione che non esistono prove di uno Gnosticismo pre-cristiano. A differenza di coloro che parlano di fraintendimento o di strumentalizzazione del Cristianesimo, e a differenza dello stesso Orbe, che fa pur sempre riferimento al pensiero neo-platonico, la Pétrement invoca lo sviluppo di tendenze implicite nel Cristianesimo, quali l'ingiustizia nel mondo, l'antigiudaismo di Giovanni e Paolo, l'anticosmismo implicito nell'idea stessa di un "Salvatore". Tale ipotesi è confortata, secondo la Pétrement, dal fatto che i sistemi gnostici evolvono tra il II secolo (Ireneo) e il IV secolo (Epifanio) verso una maggiore complicazione sincretistica. Questa evoluzione che, sia detto per inciso, non è dimostrabile dai testi e non è comunemente accettata dagli studiosi, proverebbe il progressivo distacco da un primitivo nucleo cristiano. Del resto, gli stessi Padri sentirono lo Gnosticismo come un'eresia che toccava problemi posti soltanto dal Cristianesimo, non certo dall'ellenismo o dal Giudaismo, concernenti i rapporti tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Questi problemi, che nascono dalle teologie di Giovanni e di Paolo, sono fondamentali per il Cristianesimo. Lo Gnosticismo cristiano precede dunque quello non cristiano, che da esso deri-

[97] S. Pétrement, *Le Dieu separé. Les origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.

va. Gli Gnostici sono esegeti, e non filosofi; i loro miti trovano origine nelle Scritture.

La Pétrement ammette il carattere ipotetico delle proprie argomentazioni, il cui limite non è tuttavia questo, poiché tutte le tesi si basano necessariamente su qualche ipotesi. La critica che le si può rivolgere è una critica di metodo, concernente la prospettiva assunta, che è tutta interna ai testi. Posto infatti che lo Gnosticismo si sviluppi nel modo ipotizzato dalla Pétrement, ciò che ella non spiega, né può spiegare senza intaccare il metodo stesso, è perché mai certe tendenze, ipotizzate come implicite nel Cristianesimo, si sviluppino precisamente nella direzione costituita dalle dottrine gnostiche. Non viene cioè spiegato, esattamente ciò che è importante spiegare, a meno di non considerare il Cristianesimo un terreno fertile, già predisposto nel senso dello sviluppo gnostico. Affermare tuttavia che il Cristianesimo porti necessariamente al dualismo, all'anticosmismo, ad una dottrina della salvezza basata soltanto sulla conoscenza, e che rifiuta le opere, è un autentico non senso. La Pétrement non afferma questo, né ci sembra necessario entrare nei dettagli per dimostrare che di non senso si tratterebbe. Dunque, lo Gnosticismo non resta spiegato, sintantoché ci si muove su questo piano, che è quello improponibile della "storia delle idee": ma c'è di più. Affermare uno sviluppo eretico come derivato da un nucleo di idee contenute nell'iniziale messaggio, significa retrodatare l'ortodossia a quel momento iniziale, sottraendone la legittimazione allo storico suo formarsi come consenso attorno ad una interpretazione. Significa inoltre, nel caso specifico, ignorare i legami tra il messaggio di Cristo e la eterodossia ebraica.[98]

Una maggiore considerazione della storicità degli eventi, lascia piuttosto ritenere che le presunte potenzialità gnostiche presenti nel Cristianesimo delle origini, non siano che il frutto tardivo del progressivo razionalizzarsi e strutturarsi della dottrina nell'ambito del mondo ellenistico-romano. Seguire la tesi della Pétrement, significa inoltre ritenere che un fenome-

[98] Sull'argomento vedi P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, cit.

no come l'anticosmismo, possa originare nel limbo delle speculazioni dotte, senza riferimento all'esperienza sociale.

Siamo così giunti ad esaminare il terzo filone di ricerca, quello che tende a ricondurre l'origine dello Gnosticismo nell'ambito degli sviluppi della cultura greca ellenistica, a contatto con la Rivelazione cristiana. Si noti che questa via di ricerca, rappresentata principalmente dal Bianchi,[99] implica l'essenzialità del Cristianesimo nello sviluppo dello Gnosticismo - impensabile senza la figura del Salvatore Gesù - ma vede lo Gnosticismo come una drastica ristrutturazione del Cristianesimo nell'ambito delle dottrine filosofiche e religiose proprie dell'Ellenismo: la tradizione platonica e la misteriosofia orfica.

I due argomenti meritano una trattazione separata. L'evoluzione della tradizione platonica, e il suo persistere alla base della concezione greca della caduta dell'anima, e del dualismo specificamente greco tra mondo materiale e mondo soprasensibile, è stata oggetto di una grande ricerca del Festugière.[100] Egli, che ha fatto riferimento soprattutto all'Ermetismo, più che non allo Gnosticismo, e che quindi tende a dare maggior rilievo all'elemento pagano del primo; non vede nella gnosi alcun elemento cristiano, ma soltanto una riflessione sul problema del male nell'ambito della filosofia ellenistica. Naturalmente ciò non è sostenibile se non limitatamente al *Corpus hermeticum*,[101] ove peraltro sono presenti cospicui influssi giudaici; ma

---

[99] Vedi U. Bianchi, *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in *The New Testament and Gnosis*, Essays in Honour of R. Mcl Wilson, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1983.

[100] Vedi A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, $ voll. Ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella 2ª ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983; e, dello stesso, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

[101] *Corpus Hermeticum*, Textes établis par A.D. Nock et A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 tomi. Il Corpo Ermetico è una raccolta di testi formatisi nei primi tre secoli dell'Era Volgare. In essi viene affrontato il problema della salvezza in termini analoghi a quelli dello Gnosticismo (nel caso del 1° Trattato, il *Poimandres*, le analogie sono assai strette) con la fondamentale differenza che in essi manca ogni riferimento cristiano. Vi è, in luogo del

ciò che interessa è che il Festugière ha condotto a tal fine una metodica ricerca da Platone ai neo-platonici, che mette in evidenza la struttura inequivocabilmente greca del pensiero gnostico.

Egli infatti mette in luce come in tutto il pensiero greco, a partire da Platone, la materia rappresenti l'inintelligibilità, l'elemento caotico nel quale l'anima, elemento divino, si trova racchiusa. Lo scopo dell'uomo giusto è tornare alla propria origine, evitando di lasciarsi attrarre dal mondo della materia, nel qual caso la sua anima dovrebbe trasmigrare in un altro corpo. La sua discesa è dunque una sorta di prova, alla quale essa viene sottoposta col venire inviata ad imporre l'ordine della forma nel chaos della materia. È evidente la natura puramente normativa di tale ottimismo, che si ritrova nel concetto stoico di un ruolo che ciascuno di noi è chiamato a recitare in questo mondo.

Infatti, se la materia è un male, la caduta dell'anima, non potendo attribuirsi alla malvagità di Dio (assolutamente buono per definizione) deve essere attribuita o a una scelta dell'anima (errata e gravida di conseguenze negative) che propende verso la materia;[102] o ad altra sua colpa commessa in cielo (tema della "colpa antecedente", sottolineato dal Bianchi, e che, nello Gnosticismo, è l'errore di *Lógos* e di *Sophía*). Platone trattò il tema nel *Fedro*, senza peraltro districarsi dall'ambiguità tra colpa e necessità, insita nella costituzione stessa dell'anima.

In effetti, è difficile parlare di colpa quando tale inclinazione sembra appartenere alla natura dell'anima, così come Dio l'ha creata.

Salvatore, un Maestro, un Rivelatore dalla figura evanescente, il quale appare in modo stereotipo al discepolo per iniziarlo ad una conoscenza segreta. Un'altra differenza con lo Gnosticismo è costituita dalla valutazione del mondo materiale. Infatti, pur nell'ambito di un mito che si articola nella caduta dell'anima dal mondo divino in questo mondo materiale, e nell'aspirazione dell'anima a tornare alle proprie origini, la valutazione del mondo materiale non è sempre negativa; a volte lo è, altre volte non lo è; il più sovente è ambigua.

[102] L'amore dell'uomo archetipo e divino per la propria immagine riflessa nella materia, è tema che si ritrova anche nel *Poimandres*.

Il Festugière si ferma a questo punto, all'Ermetismo cioè, e, pur accennando allo Gnosticismo, non elabora affatto il carattere rivoluzionario della soluzione gnostica su questo punto. Carattere rivoluzionario, perché si oppone all'ottimismo normativo che vede la necessità come inserita nella finalità di un ordine superiore, divino, e quindi necessariamente buono. Gli Gnostici infatti, risolvono il problema partendo dalla loro realtà esistenziale: se il mondo è un male, e l'Essere Supremo è buono, *non è indispensabile ipotizzare una colpa dell'uomo*. Al contrario, l'uomo è divino e consustanziale a Dio;[103] dunque la colpa è altrove, magari in una periferia del divino sufficientemente distanziata dall'Essere Supremo. Anche se gli Gnostici non sanno trarre l'ultima conclusione implicita in questo capovolgimento, cioè che l'Essere Supremo si costituisce in Sommo Bene a spese dell'uomo, è evidente l'aspetto rivoluzionario di una soluzione che trasforma la necessità in *ingiustizia*.

La posizione gnostica è avvertita dal Festugière in un'ottica assai datata, che vede nel Razionalismo classico una scienza rivolta alla "conoscenza pura", contro la quale si leva lo Gnostico che è interessato soltanto a se stesso. Egli scrive attorno alla metà del secolo, e ancora non era pensabile (per i più) contrapporre le lacerazioni del vissuto ad una assegnazione di ruoli voluta da un ordine "razionale". Egli, così, non pone

[103] Il tema della consustanzialità tra l'uomo e Dio compare anche nell'Ermetismo; ad esempio nel *Poimandres*, a proposito della risalita dell'anima che abbandona il corpo, si legge (*ivi*, 26): "Questo è il fine felice di coloro che possiedono la conoscenza: divenire Dio". Il Nock, introducendo l'opera, ha tenuto ad inquadrarla nell'ambito di un "pensiero filosofico popolare": e non a torto. In effetti, da Platone a Plotino ed oltre (come anche nel pensiero cristiano) l'anima non è della stessa natura di Dio, l'uomo, cioè, non può uscire dai propri limiti e "indiarsi". Per conseguenza, nel neoplatonismo, da Plotino a Scoto Eriugena e alla speculazione ismailita, l'anima può innalzarsi, al più, sino a contemplare la "immagine" del divino, una particolare "teofania". Non così nello Gnosticismo, come in altre eresie "gnosticizzanti" che si svilupperanno sul neo-platonismo nel Medioevo, il cui carattere potenzialmente eversivo risiede precisamente in questa accezione ingenua, o "popolare", che pretende di innalzare l'individuo al livello dell'Assoluto.

neppure il problema di una base sociale della posizione gnostica.

La percezione della sofferenza esistenziale come "ingiusta", entra nello Gnosticismo anche per altra via, quella già accennata dalla misteriosofia orfica. L'Orfismo ha costituito una religiosità della salvezza basata sulla conoscenza della reale origine dell'uomo.[104] Nel mito orfico, Dioniso fanciullo, men-tre era intento a guardarsi nello specchio, fu sbranato dai Titani, che ne cucinarono le carni e iniziarono a mangiarle. Zeus, adirato, fulminò i Titani, e con la cenere grassa dei loro corpi forgiò gli uomini: così, l'uomo ha natura titanica (d'onde l'inclinazione al Male) ma contiene in sé anche una particella divina. Questa coesistenza forzata di due nature, si esprime nella tensione di un ritorno alle origini, presente nelle lamine orfiche. Queste lamine, che accompagnavano il defunto, recano incise formule necessarie ad indirizzare l'anima sul giusto cammino, risvegliando in lei il ricordo della propria origine. Ella infatti deve evitare, nell'Ade, una fonte che la porterebbe all'oblio; al contrario, ella berrà dall'acqua della Memoria, ai cui custodi dirà: "sono figlia della Terra e del Cielo stellato", con ciò evocando la propria origine divina da Urano e Gea. L'uomo orfico, esperisce dunque il mondo come un luogo nel quale egli deve pagare per la colpa dei Titani; esperienza drammatica di una scissione interiore per la coesistenza di due nature, tanto più drammatica in quanto totalizzante, perché non specificamente rapportata ad un dualismo anima/corpo. Esperienza straziante perché la situazione esistenziale, riferendosi ad una colpa commessa in altro luogo e in altro tempo, viene percepita come impropria, se non persino come ingiusta.

Occorre infine ricordare un altro tratto dell'Orfismo che ritroviamo nello Gnosticismo, cioè una grande costruzione di miti. Numerose sono infatti le varianti delle teogonie orfiche. L'Orfismo è, a sua volta, una variante del culto di Dioniso, la cui caratteristica distintiva, rispetto agli altri culti dio-

[104] Vedi U. Bianchi, *L'Orphisme a existé*, in *Mélanges, etc. offerts à Henry Charles Puech*, cit.

nisiaci, è di mettere in luce la figura del Dio perseguitato e sofferente, in luogo di quello trionfante. La visione della vita, in esso, è pessimistica: è assente il vitalismo degli altri culti. Certamente, tale duplicità è connaturata al mito di Dioniso: ancora una volta però, dobbiamo riflettere sulle ragioni della scelta "pessimistica". Non siamo dinnanzi all'anticosmismo gnostico. tuttavia siamo pur sempre in una posizione di ritiro dal mondo, sottolineata dall'astensione dalla carne nell'alimentazione degli Orfici. La vita dunque, nella sua concreta storicità, deve essere apparsa loro come un negativo: è questo negativo, soprattutto, ciò che gli Gnostici prendono dall'Orfismo, enfatizzandolo.

Al termine di questa panoramica sulla ricerca delle origini, ci sembra dunque giunto il momento di portare la nostra indagine altrove. Capire lo Gnosticismo, significa infatti andare oltre l'accertamento dei prestiti mitologici, degli influssi culturali, o dei potenziali sviluppi di un pensiero. Lo Gnosticismo non è un'astratta categoria di pensiero da rinvenire qua e là nella geografia. Lo Gnosticismo è un fenomeno storico puntuale, che appare in coincidenza con una lotta, quella scatenata dalla Chiesa di Roma per l'ortodossia; fenomeno che successivamente si rattrappisce, salvo costituire un referente per fenomeni posteriori. Esso, al momento in cui appare, è tuttavia un fatto assolutamente nuovo, che apre un capitolo, a nostro avviso, non ancora chiuso: per conseguenza deve trovare le proprie origini in puntuali situazioni storiche e sociali relative a quel II secolo nel quale vide la luce. Tenteremo perciò do delineare queste situazioni ed il loro prender corpo nella nascente ortodossia, con la speranza di comprendere qualcosa di più vitale circa l'origine dello Gnosticismo. Se riusciremo in questo intento, potremo forse utilizzare le componenti del modello per intendere lo storico riproporsi di manifestazioni ad esso paragonabili, che non si possono sbrigativamente attribuire al misterioso persistere, entro segreti canali settari, dello Gnosticismo sconfitto: ipotesi che fu peraltro avanzata.

Perciò, prima di tentar di interpretare il fenomeno dello Gnosticismo, ci sembra indispensabile qualche rapida riflessione sui rapporti tra Cristianesimo e società romana nei primi secoli; e sulla dialettica di ortodossia ed eresia nell'ambito di tali rapporti.

1. 4. 2 *Il Cristianesimo e la società romana*

Santo Mazzarino scriveva che, dopo le missioni di Paolo, la storia dell'Impero Romano corre lungo due linee parallele, quella della cultura ellenistico-romana e quella della religione giudaico-cristiana. Egli afferma: "Nel I secolo le due parallele si distinguono spesso, ma spesso s'incontrano. Dal II secolo in poi, le due parallele si confondono: la storia romana è allora la storia d'una cultura che s'avvia a diventare cristiana nella sostanza (III secolo) e infine nella forma costituzionale (IV secolo e sgg.)".[105] In effetti, i rapporti tra il Cristianesimo e Roma, forse con lo stesso circolo imperiale, furono assai precoci.

Anche considerando un falso, forse di età domizianea, la notizia riportata da Tertulliano di un tentativo di Tiberio del 35, bocciato da un senatoconsulto, per legalizzare il Cristiane-

[105] S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, Bari, Laterza, U.L., 1973, 3 voll. La citazione è da p. 168. Per l'esposizione che segue, oltre al Mazzarino, *cit.*, ci siamo basati su:: M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli, 1965; id., *The Christians and the Roman Empire*, London & Sidney, Croom Helm, 1983; e inoltre su: P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, cit., R. Mc Mullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966; G. Clemente, *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino*, in *Mondo classico e Cristianesimo*, Roma, Ist. della Enc. Italiana, 1982; M. White, *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, in "The Second Century", vol. 5, n° 2, 1985/1986; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den Ersten Drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1924, 2 voll.

simo,[106] un segno iniziale di questi rapporti viene dall'atteggiamento di Paolo a Damasco nel 34. Un atteggiamento questo, assai importante per comprendere i successivi sviluppi dei rapporti, che si riveleranno sempre fondati su una realistica considerazione del potere imperiale da parte della Chiesa, ciò che fonda la nascente peculiarità del Cristianesimo romano.

A Damasco, Paolo, a rischio della propria vita, difende la politica imperiale conto la feroce opposizione del popolo giudaico. Il contrasto non è nuovo, tanto è vero che lo si può far risalire, come nota il Mazzarino, (*cit.*, p. 888; ma vedi anche P. Sacchi, *Storia del popolo giudaico*, cit., p. 89, sgg.) alle fazioni che dividevano il mondo giudaico sin dai tempi dell'ellenismo. Questo contrasto tra lealtà al potere ed eversione millenarista, passerà in eredità al Cristianesimo.

Interessa tuttavia notare che Paolo, l'uomo determinante per l'espansione del Cristianesimo nell'Impero, grazie alla sua ferma risoluzione di equiparare Giudei e Gentili nella nuova fede; uomo determinante altresì per l'impronta del Cristianesimo romano; sceglie una linea di rigoroso realismo sociale. Sarà lui, infatti, a ribadire in seguito, nella lettera ai Romani, che ogni autorità proviene da Dio; ed a considerare lo Stato ordinato come il solo luogo ove sia possibile operare il bene (*Rom.*, 13, 1-7).

Con queste premesse, non è sorprendente che quel pochissimo a noi noto circa la comunità romana alla metà del secolo (Pietro doveva esser giunto a Roma nel 42-43; la lettera di Paolo ai Romani è forse del 54 e precede di due anni la venuta dell'Apostolo) lasci intendere una precoce diffusione del Cristianesimo all'interno delle grandi famiglie e nello stesso

[106] Per la discussione vedi S. Mazzarino, *cit.*, pp. 252-256. Sul piano puramente "logico" la cosa in sé non è inverosimile, considerando l'antigiudaismo di Tiberio, fondato sulla non assimilabilità dell'elemento giudaico all'Impero e, viceversa, l'atteggiamento di grande considerazione verso lo Stato Romano già messo in atto da Paolo sin dal 34. Tuttavia, è evidente dai documenti, che ancora sino alla metà del secolo la distinzione tra Giudei e Cristiani non è percepita a Roma, ove la stessa comunità giudaica era rimasta relativamente aperta alla nuova "*haíresis*" (greco: scelta).

ambiente imperiale. La penetrazione nella nobiltà senatoria è comunque un dato certo nella seconda metà del I secolo.

Un singolare falso relativo a questi anni, è la immaginosa corrispondenza epistolare tra Seneca e Paolo,[107] fondata peraltro su un'antica tradizione, con solidi agganci negli eventi. Paolo, probabilmente, non fu ignoto a Seneca, perché precisamente il fratello del filosofo, Novato Gallione Proconsole di Acaia, aveva favorito Paolo in una controversia con i Giudei nel 51, a Corinto. Quanto alle idee di entrambi, non c'è dubbio che esse registrassero una buona convergenza, perché lo stoicismo del filosofo non era lontano dalla ordinata fede di Paolo: in seguito, quando inizieranno le persecuzioni, i Cristiani saranno facilmente assimilati con gli Stoici (anche se a volte saranno confusi con i Cinici, a testimonianza delle due anime che il Cristianesimo ereditò dal Giudaismo), da Paolo, cioè, e dall'Apocalittica). Del resto, Paolo, giunto a Roma per rispondere all'accusa formulata contro di lui dai Giudei, cioè di aver sollevato sedizioni, ebbe concessa una benevola libertà di predicazione da parte del Prefetto del Pretorio, Burro, amico di Seneca, nei due anni trascorsi in attesa del giudizio. Burro, o, forse, Nerone stesso, presiedette poi il tribunale che assolse Paolo.

La svolta nei rapporti con il potere imperiale avvenne nel 62; e questa svolta è la chiave per comprendere la coerenza ideologica mantenuta dalla Chiesa nelle successive lotte, al termine delle quali essa conquisterà dall'interno la società romana.[108] L'adeguata valutazione di questa ideologia aiuta a comprendere sia il significato delle lotte contro lo Gnosticismo, sia il riproporsi, nel Medioevo, delle eresie di impronta gnostica.

Il 62 segna la data nella quale Nerone volge bruscamente le spalle alla classe senatoria, mettendo fuori scena Burro (forse ucciso) e Seneca (suicida nel 66) ed iniziando una politica "popolare". Sin da quest'epoca si può infatti notare all'interno

[107] Per la trattazione dell'argomento, vedi M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 461-464.
[108] M. White, *cit.*, p. 126.

del mondo romano, una polarizzazione della lotta sociale, eredità della Repubblica, cui aveva dato una temporanea composizione il Principato augusteo. Si delinea così, per ripetere le parole del Mazzarino, da un lato "l'incomposto emergere di forze spirituali rivoluzionarie ancora immature"; dall'altro, un "tradizionalismo intransigente assai saldo".[109] A questo scontro sociale, si intreccia lo scontro ideologico-culturale e religioso, tra l'ellenismo che ha permeato la grande unità imperiale creata da Roma sulle spoglie dei vecchi regni mediterranei, e il messaggio cristiano che sembra inconciliabile con il Razionalismo greco.

Come avremo modo di notare, lo scontro sociale e lo scontro ideologico non sono tuttavia interpretabili entro rigidi schemi, perché la realtà storica rivela, come sempre, un quadro assai fluido, nel quale le due linee di divisione si intersecano all'interno degli schieramenti, lungo un arco di travaglio il cui ideale punto di conclusione è nella definitiva cristianizzazione dell'Impero nel corso del V secolo. Né è questo il solo fronte lungo il quale i due schieramenti si rivelano fluidi.

Così, ad esempio, l'attesa di una nuova era che rigeneri un mondo esausto dalle guerre civili - attesa che caratterizzò il mondo romano verso l'inizio dell'Era Volgare e che diede significato epocale al Principato di Augusto, per poi venire regolarmente frustrata dai regni degli imperatori Giulio-Claudi[110] - si intreccia con le religioni di salvezza dilaganti negli stremati regni ellenistici, e con il messaggio salvifico che il Cristianesimo eredita dall'apocalittica giudaica.[111]

---

[109] S. Mazzarino, *cit.*, p. 290.

[110] Rileva il Mazzarino, che la tradizione che ci presenta un Tiberio ipocrita, un Caligola pazzo, un Claudio imbecille, un Nerone istrione, è da collegarsi all'enormità dei problemi sociali nuovi che irrompono all'interno della compagine imperiale nell'epoca di Paolo, tali da portare al fallimento molte scelte politiche. La figura intellettuale di Paolo, la cui linea uscirà vincente dopo tre secoli, ne emerge ingigantita.

[111] Per la situazione del Giudaismo ai tempi di Cristo, rinviamo al testo del Sacchi più volte citato. Per quanto riguarda l'evoluzione finale dei regni ellenistici e le ragioni del dilagare in essi dei culti misterici di salvezza, vedi E. Will-C, Mossé- P. Goukowsky, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, P.U.F., 1972/1975, 2 voll, al vol. II, pp. 495-565 e 608-645. La loro evoluzione vede la

Egualmente, come rileva il Mc Mullen (*cit.*, pp. 93-94), l'opposizione ideologica dell'antica classe aristocratica (senatoria ed equestre) repressa più volte da Claudio, Nerone e Domiziano, passa in eredità, nel II e III secolo, alle comunità cristiane interclassiste, e comunque scende anche a livelli decisamente più bassi della scala sociale A questo riguardo è significativo rilevare, per quanto riguarda il I secolo, che la persecuzione contro l'aristocrazia stoicizzante procede parallelamente a quella anticristiana con Nerone e Domiziano; e con quella genericamente antigiudaica[112] sotto Claudio: anche se ciò non implica affatto una convergenza di interessi fra tradizionalisti e Cristiani.

---

crisi radicale di una piccola borghesia di funzionari, travolta dalla concentrazione delle ricchezze, e l'impoverimento dei ceti medi di origine greca, che tendono a mescolarsi con il proletariato mediorientale. Questa crisi si riverbera nella denatalità, e nel carattere eversivo assunto progressivamente dai cul-ti orfici e dal dionisismo in generale. In questo stesso ambiente matura lo sviluppo dell'Ermetismo (vedi sopra) che porta alle sue conseguenze una speculazione ormai centrata sui problemi della salvezza individuale. Al tempo stesso, il Cinismo configura una critica radicale della società. Vedi anche i voll. 7, 8, e 9, di *Storia e civiltà dei Greci*, diretta da R. Bianchi Bandinelli, Milano, Bompiani, 1977. Per quanto riguarda il peso di questi regni ellenistici entro l'Impero Romano, vedi Mazzarino, *cit.*, p. 909, che, citando dal Domarchi ("Diogène", 1954, n° 8) rileva come l'Impero abbia "assuré la survie d'un moribond".

[112] È dubbio che la decisione di Claudio del 49 riguardasse specificamente i Cristiani; il famoso riferimento di Svetonio ai Giudei, che tumultuavano "impulsore Chresto", non ha motivo di essere interpretato nel senso di una origine cristiana del tumulto (cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo, etc.*, cit., pp. 64-65). Al momento infatti, la separazione tra Giudei e Cristiani in Roma non era ancora avvenuta. Quanto alla coscienza ancora personalmente giudaica di Paolo (ciò nonostante strenuo difensore dell'indifferenza al formalismo giudaico che deve caratterizzare la nuova religione) la si può rilevare dalla figura apocalittica di "nemico" (*antikéimenos*) che egli attribuisce a Caligola nella *2 Tess.* (per tale identificazione, cfr. Mazzarino, *cit.*, p. 189 sgg.). Caligola fu nemico del Giudaismo in nome di un assolutismi imperiale a base popolare, così come lo fu, più tardi, Nerone del Cristianesimo, sempre per motivi demagogici (è tuttavia probabile che le sole vittime fossero i Cristiani di più bassa estrazione sociale). Quanto a Domiziano, comunque si possano interpretare le sue decisioni, egli perseguitò tanto i Cristiani, quanto gli ambienti tradizionalisti, mentre fu un difensore dei piccoli proprietari italiani.

Ciò che tentiamo di mettere in luce è che, nonostante l'interclassismo del nascente Cristianesimo, e nonostante l'Apocalittica ad esso lasciata in eredità dal Giudaismo, che rendeva il Cristianesimo una religione destinata a fare maggior presa sui ceti umili, nel Cristianesimo è tuttavia presente, sin dall'inizio, una scelta sociale che trova larga convergenza con gli schemi razionali della tradizione romana, impregnata di Stoicismo. Queste convergenze riguardano la visione del mondo come riflesso di un ordine positivo, onde l'esigenza di un partecipato ordine sociale quale luogo indispensabile per lo sviluppo delle virtù.

Il Cristianesimo mostra in modo inequivocabile e definitivo sin dagli esordi,, la propria capacità di penetrare, in modo limitato ma non per questo meno significativo, il vecchio *establishment*. Era verosimilmente cristiano, infatti, il Console Flavio Clemente, vittima della persecuzione di Domiziano, che, pure, ne aveva destinato i figli alla successione imperiale; cristiana era la moglie di lui, Flavia Domitilla. Un liberto di Flavio era poi forse quel Clemente che, alla fine del secolo, invia ai Corinzi una lettera nella quale, condannando gli atteggiamenti scismatici, ricorda l'origine divine della gerarchia e l'obbligo della subordinazione nell'ambito di essa.[113]

Il buon rapporto tra il potere romano e il Cristianesimo, che caratterizza il I secolo, subisce una profonda incrinatura con le persecuzioni di Nerone e Domiziano, alle quali può collegarsi, come documento l'*Apocalisse* di Giovanni, scritta per l'appunto in quei tempi. Dopo le persecuzioni di Domiziano, i Cristiani non appaiono più tra i detentori di magistrature, anche se il Cristianesimo resta presente nelle famiglie nelle quali si era introdotto nel I secolo. Ciò potrebbe dipendere da una volontaria, prudente astensione dall'esercizio di un potere che andava mutando rapidamente il proprio volto.

La rivolta neroniana del 62, fu accompagnata da una riforma monetaria destinata a caratterizzare la politica imperiale sino alla fine del II secolo. Essa intese salvaguardare la pic-

[113] Vedi *I Padri Apostolici*, Intr., Trad., e Note del Sac. G. Basso, Torino, S.E.I., vol. I, 1940.

cola borghesia che traeva vantaggio, insieme all'erario, da una riforma monetaria nella quale la moneta d'argento fu artificialmente apprezzata nei confronti di quella aurea. Questa riforma rappresentò il primo passo di una politica che, nell'intento di salvaguardare l'Impero minacciato dalle tensioni interne, promosse la rivoluzione sociale ai fini della conservazione dello Stato. Essa avviò quindi una fase nella quale la mobilità sociale venne gestita entro nuove forme di potere statale, sotto un mantello soltanto apparentemente conservatore.

Apparente è infatti il conservatorismo culturale del II secolo, perché esso non si rivolge affatto alla conservazione del precedente ideale di governo romano, legato ad un'aristocrazia che è ormai tenuta a freno, e che si è già logorata nel corso del I secolo.

Ciò che vede in realtà il II secolo, è il *revival* di un ellenismo di Stato, con il quale l'Impero vuole cementare quella piccola borghesia, che fu la classe risultata vincente nelle convulsioni del I secolo. Un ellenismo che, del Razionalismo classico, entrato piuttosto a far parte della cultura dell'aristocrazia romana nei secoli precedenti, è soltanto una discendenza, filtrata dalla vecchia crisi dei regni ellenistici.[114]

[114] In realtà, occorre fare molta attenzione nel riportare le concrete emergenze storiche ai contenitori concettuali, nei quali, per forza di cose, si è costretti a catalogarle. Nulla come l'evoluzione del pensiero classico, mostra come il Razionalismo, ingenuamente sviluppato fuori dalle motivazioni originali che ne giustificano l'ideologicità, evolva in mero irrazionalismo. Ciò è quanto accade nel corso della storia ellenistica; e avranno buon gioco i Cristiani, a lungo accusati di irrazionalismo nel corso del II secolo, nel ribaltare l'accusa su quel pensiero ellenistico che evolve in magia e teosofia. La difficoltà di penetrazione iniziale del Cristianesimo nell'aristocrazia romana, nutrita di Razionalismo classico, fu così dovuta non soltanto ad una incompatibilità tra le due culture - Paolo e i primi aristocratici cristiani, mostrano il contrario - quanto al lungo lavoro di coesistenza che fu necessario per tradurre il messaggio cristiano nei termini comprensibili entro gli schemi del Razionalismo. Lo stesso Paolo, del resto, se da un lato consente alla razionalità normativa dello Stato (come mette in luce il Mazzarino) dall'altro, precisamente perché non perde di vista la matura "pratica" di questa normatività, sviluppa in termini inequivocabilmente antiintellettualistici la figura del Cristo crocefisso, come scandalo e follia che rende stolta la sapienza del mondo: ciò che, in un'ottica intellettualistica ellenizzante, può essere frainteso come irra-

L'epoca dei Flavi, sino alle persecuzioni di Domiziano, aveva visto coesistere tanto il successo della piccola borghesia, dei soldati, quanto della emergente borghesia d'affari dei liberti, con una politica di tolleranza verso Giudei e Cristiani (nonostante la crisi culminata con la presa di Gerusalemme nel 71). Anche i piccoli proprietari italiani, pur avendo sofferto la rapacità di Vespasiano, avevano tirato un sospiro di sollievo con Domiziano. Il grande fermento e le tensioni dell'età neroniana, epoca di nuovi ricchi rampanti, di resistenze aristocratiche e dell'irruzione cristiana, andavano evolvendo verso una nuova società di borghesi e di soldati, ove lo Stato interviene economicamente per allevare i figli della piccola borghesia e del proletariato italiano in via di decadenza.[115] Esso deve però mettere in atto una politica militarmente aggressiva all'esterno, per potenziare le riserve auree necessarie al proseguimento della politica sociale. Si delinea così uno Stato nuovo, più interventista e accentratore, ove la politica bellica, se da un lato è concepita a sostegno dei ceti mediobassi (in tal senso sarebbe anche da intendersi la forte attività edilizia di Traiano e Adriano) dall'altro grava tuttavia su questi con nuove tasse, necessarie per alimentare l'apparato bellico e burocratico. La sua classe dirigente, rinnovata e di prevalente estrazione provinciale,[116] che afferma le proprie scelte alla realistica luce della perdita di peso dell'Italia nell'economia dello Stato, non può essere cementata sotto l'ideologia del vecchio Stato Romano: l'ellenismo sarà la sua bandiera ideologica.

---

zionalismo. La fase di traduzione del messaggio di Cristo in termini accettabili per il mondo classico, coincide con la lotta per l'ortodossia all'interno del Cristianesimo, nell'ambito della quale vengono ingabbiate le potenzialità rivoluzionarie del messaggio.

[115] Principalmente per la crisi delle attività produttive italiane rispetto a quelle di altre regioni dell'Impero.

[116] Nel II secolo scompaiono i tre quarti delle antiche famiglie patrizie (cfr. Clementi, *cit.*); al rinnovamento del Senato, cui ormai si accede dai municipi e dall'ordine equestre, si affianca, da Traiano in poi, l'ascesa al trono imperiale di uomini provenienti dalla provincia. Lo stesso Traiano promuoverà al Senato i provinciali (cfr. Mazzarino, *cit.*, p. 363).

Questa amministrazione sempre più centralizzata e burocratizzata, non può che entrare in urto con il non assimilabile particolarismo giudaico, dal quale sono ormai chiaramente distinti i Cristiani, in specie dopo il tragico fallimento dei moti ebraici del 70. Nonostante questo allontanarsi delle due religioni, agli occhi della nuova classe dirigente del II secolo anche il Cristianesimo è visto tuttavia come una *superstitio prava*, un'ostinata follia.

Nella lotta contro il Cristianesimo da parte degli intellettuali "di regime", la razionalità fu peraltro un mero pretesto, viste le tinte mistiche, teosofiche e magiche che assume la filosofia di questi rappresentanti dell'ellenismo. Il vero motivo dell'attacco sembra piuttosto risiedere nella percezione della forza corrosiva del Cristianesimo sull'antica società, già intuita, forse, da Claudio e Nerone, come nota il Mazzarino; esso è dunque un attacco conservatore. Su questo punto, è opportuno ribadire quanto già accennato: la società "borghese", da Traiano agli Antonini, è una società conservatrice, che coinvolge nuovi quadri dirigenti affaristi e burocratici, di estrazione sempre più provinciale, nella conservazione di un organismo statale modellato per loro e cementato da un'ideologia ellenistica che ne decora la facciata. Un organismo al quale rimangono esterni nuclei della società reale, destinati a crescere nel tempo con il logorio dell'apparato. Così poco "classico" è il Razionalismo di questo apparato ellenizzante, che l'ironia di Luciano o il disprezzo di Marco Aurelio verso la capacità di martirio dei Cristiani, riecheggiano non certo l'etica della Grecia classica, quanto, piuttosto, un'etica di burocrati confuciani.

Il secolo degli Antonini, è infatti il secolo che vede la promozione sociale degli intellettuali greci, grazie all'intervento diretto dello Stato, che finanzia le Accademie e riserva onori ai retori; è un secolo di pubblici edifici eretti a fastosa imitazione della Grecia. È un secolo di grande produzione, ma di scarsa originalità, vissuto nell'imitazione di un ideale che non trova corrispondenza nella realtà. Soltanto in questi termini si può spiegare il tono imitativo e paludato dell'arte del secolo,

che ha tutti i crismi di un'arte di regime: regime illuminato quanto si voglia e certamente saldo, ma sempre più lontano, evidentemente, dalla società reale.

In questo II secolo si combatte dunque la grande battaglia attorno al Cristianesimo, ed un esempio di questa lotta è la crisi dello Gnosticismo. La nascente ortodossia vi appare impegnata su due fronti: contro la cultura ellenistica, per mostrare che la razionalità non è un patrimonio esclusivamente greco; contro il Giudaismo per sostenere che la fede nel vero Dio non può essere patrimonio di un solo popolo, caratterizzato da segni particolari di appartenenza (circoncisione, regole di purità, rispetto del Sabato, etc.).[117]

Questo duplice fronte, è tuttavia tale soltanto in quanto duplice necessaria articolazione di un processo unico: quello che spinge la Chiesa verso la propria legittimazione culturale nell'ambito delle strutture imperiali, un processo che porta ad approfittare dei periodi di tranquillità per aumentare la propria presenza anche nell'aristocrazia.

Gli eventi salienti del rapporto triangolare tra l'amministrazione ellenizzante, il Giudaismo e il Cristianesimo nel II secolo, possono essere così rapidamente riassunti.

Il rapporto fra Traiano e i Cristiani non è dei migliori, per la diffidenza ovvia di uno Stato accentrato verso una religione che appare molto simile a una eteria, cioè a una di quelle fazioni a base professionale e culturale semisommerse, comuni nella parte orientale, le cui azioni sfociano in tumulti sociali tra gruppi, o contro l'Amministrazione. Traiano è tuttavia assai moderato verso i Cristiani (celebre l'episodio della corrispondenza con Plinio il Giovane) che potranno essere processati soltanto su specifica denuncia o autodenuncia.[118] Ciò nonostante, la persecuzione ha luogo a partire dalla fine del primo decennio. Subito dopo però, con il 115, inizia il ven-

[117] M. Sordi, *The Christians, etc.*, cit.

[118] Per la lettera di Plinio, che chiede istruzioni circa il comportamento da tenere con i Cristiani, dei quali rileva il tratto per nulla asociale, e per la risposta di Traiano, vedi Plinio Cecilio Secondo, *Opere*, a cura di F. Trisoglio, Torino, U.T.E.T., 1973, vol. II, pp. 1090-1100.

tennio delle grandi rivolte giudaiche, e l'Amministrazione ha modo di valutare quanto recisa sia ormai la differenza tra il Cristianesimo, religione universale, e il particolarismo etnico degli Ebrei.

Questo ventennio, e il periodo immediatamente successivo, sono cruciali per l'affermazione dell'ortodossia romana. La presa di distanza dal Giudaismo, oltre a rispondere a un'esigenza interna del Cristianesimo, è un'esigenza politica dovuta all'ondata di antisemitismo che percorse l'Impero nel corso dell'atroce lotta contro gli Ebrei.

Al quarto decennio si data la *Lettera di Barnaba*, nella quale viene sottolineato non soltanto il distacco dalle pratiche ebraiche - quelle, cioè, che sono alla base del separatismo etnico - ma vi pone in luce che esse non sono gradite a Dio. Anche se questo è un tema antico del Cristianesimo, tuttavia il tono della lettera marca inequivocabilmente una esplicita presa di distanza in tempi calamitosi, che sembrano preannunciare il momento del Giudizio.

All'incirca nello stesso momento (nel 144) avviene la fondazione della Chiesa Marcionita, sulla scorta dello stesso generale movimento antigiudaico. Marcione, che estende l'antigiudaismo sino a negare la validità dell'Antico Testamento, è mosso da intensa pietà per la condizione umana, e, pur provenendo da una ricca famiglia di mercanti, è nemico di quello spirito d'intrapresa pur così peculiare del II secolo. Egli perciò applica all'interno della comunità quel "comunismo di carità" che può essere inteso come una variante di quel comunismo radicale predicato dai Carpocraziani. Il "comunismo di carità" regge da sempre anche la comunità cristiana, tuttavia ben più realisticamente orientata a giustificare il valore sociale dell'impresa. Poiché tale giustificazione poteva essere letta soltanto nell'Antico Testamento, l'ingenuo estremismo marcionita crea seri problemi alla Chiesa, e impone una precisa scelta di rotta.[119]

Analoghi problemi pone, nel decennio successivo, la Chiesa Valentiniana: anche Valentino, di ricca famiglia, esordi-

[119] Mazzarino, *cit.*, p. 310 sgg.

sce, come Marcione, con un vistoso donativo alla comunità, e, configurando Jahwè come malvagio, prende distacco dalla sua Legge: in questo caso, col rischio di travolgere la dottrina verso l'antinomismo. Non si deve dimenticare infatti, che il ferreo attaccamento della Chiesa al Decalogo (ciò che fu persino argomento di ripicca iniziale con gli Ebrei) trova ragion d'essere nell'esigenza di fondare un comportamento sociale della comunità, possibilità che si perde nelle sette gnostiche precisamente a causa del loro rifiuto totale dell'eredità giudaica.

Ciò che nota il Mazzarino a proposito del problema dell'impresa, vale altrettanto, se non di più, per il problema della Legge: come l'impresa, socialmente orientata, è l'elemento indispensabile alla fondazione della carità; così il rispetto delle norme che fondano la convivenza sociale, costituisce l'unico tessuto nel quale operare virtuosamente. In questo, il Razionalismo degli ellenizzanti rivela tutti i propri limiti, e mostra il capovolgimento irrazionalistico della razionalità, col suo tentativo ingenuo di applicare sviluppi concettuali, tratti da un armamentario obsoleto,, ad un fenomeno i cui contenuti gli sono estranei. Sfugge, agli ellenizzanti, quella scelta esistenziale che fa di una religione qualcosa di radicalmente diverso da una opinione filosofica.

Per essere sintetici, ci limitiamo a segnalare soltanto tre dei molti episodi che parlano chiaro sulle scelte della Chiesa Romana.

Alla metà del II secolo, il nuovo Vescovo di Roma assume il nome di "Pio", lo stesso attribuito all'Imperatore regnante Antonino Pio). Al 155 risale la sistemazione della tomba di Pietro, una chiara scelta ideologica per rivendicare il primato della Chiesa Romana, in un momento nel quale è indispensabile l'unità. Contemporaneamente, sotto Aniceto, il successore di Pio cui Valentino aveva conteso il posto, viene a Roma Egesippo, un Giudeo-cristiano cui molto si deve per la codificazione di una linea cristiana che mantenga precisi e indiscutibili rapporti con l'Antico Testamento.

Sono questi gli anni nei quali Giustino, con le sue due *Apologie* indirizzate ad Antonino Pio e al Senato, sottolinea la coincidenza tra gli ideali cristiani e quelli del pensiero greco classico, coincidenza che si realizza per l'appunto nei termini dell'etica e del comportamento sociale.[120] Sono, anche, anni di persecuzioni, promosse non tanto dall'Imperatore e non sempre dai suoi funzionari, quanto piuttosto da costoro subite sotto la pressione della piazza. Palesemente imbarazzante fu, nel 155, il martirio di Policarpo a Smirne, preteso in modo formalmente illegale dalla folla e approvato anche dagli Ebrei, che dai tempi della tragica rivolta di Bar Kochbah erano ormai definitivamente nemici dei Cristiani (e viceversa)

Questa pressione della piazza lascia riflettere, perché essa è un dato costante: tornerà nel 177, quando Marco Aurelio dovrà ordinare l'eccidio di Lione. L'odio anticristiano della folla mostra tuttavia in modo indubbio come la religione cristiana, ancorché destinata agli umili, non è una predicazione rivolta al sottoproletariato e alla piccolissima borghesia sempre più in crisi, capace soltanto di atteggiamenti eversivi.

La ricerca di una linea di equilibrio tra messaggio salvifico ed esigenza sociale esprimibile nei termini del Razionalismo classico, ha, in quegli stessi anni, un riflesso nello scisma montanista, cui finì per aderire, più tardi, lo stesso intransigente Tertulliano.[121] Iniziatosi forse in connessione con

---

[120] Vedi Justin, *Apologies*, Texte grec, Traduction française, Intr. et Index par L. Pantigny, Paris, Picard et Fils, 1904. Sull'argomento della morale cristiana, vedi anche J, Whittaker, *Christiaity and Morality in the Roman Empire*, "Vigiliæ Christianæ", 33, n° 3, 1979. Il Whittaker sottolinea che pagani e Cristiani attingevano ad una morale comune, che era patrimonio del mondo ellenistico. Il nucleo specifico del Cristianesimo non era dunque nella morale.

[121] Per il problema del Montanismo, le sue origini radicate nel profetismo apocalittico presente nella stessa predicazione di Cristo, le sue implicazioni antisociali e di ostilità verso il potere imperiale, le sue connessioni con lo Gnosticismo,, vedi J.G. Gager, *Kingdom and Community. The social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, pp. 73-74; R.M. Grant, *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971, pp. 158-170; F. Blanchetière,

il martirio di Policarpo attorno al 156-157, e giunto a maturazione piena quindici anni dopo, il movimento innestato dal frigio Montano intende recuperare la componente profetica e apocalittica del primo Cristianesimo; componente che andava rapidamente esaurendosi nel processo sospinto dalla Chiesa Romana. Esteso a Roma e al mondo celtico, il Montanismo ebbe un carattere apertamente ostile nei confronti dell'autorità, e mise a rischio il faticoso lavoro di penetrazione sociale in un'epoca ancora ben aperta alle persecuzioni. Queste non mancarono, e il Montanismo suscitò una energica reazione episcopale; esso tuttavia resta una importante testimonianza del Cristianesimo rurale dell'Oriente,[122] un Cristianesimo che conserva i tratti primitivi, distaccandosi sempre più da quello urbano. Quest'ultimo procede infatti nella propria linea di convivenza con il mondo.

L'opposizione più forte alla cultura greca, viene tuttavia formulata precisamente in quegli anni da Taziano, con la sua *Oratio ad Græcos*, che sottolinea la non originalità di questa cultura. Di Taziano, che non riuscì ad affermarsi nel clima romano e che fece ritorno in Siria, avremo modo di parlare in seguito; qui vogliamo sottolineare come la grande fioritura degli eresiologi in questi anni e in questa temperie, illustri la risolutezza con la quale la Chiesa si mosse verso l'affermazione di un'ortodossia.

I risultati di questa politica si colgono appieno tra la fine del II secolo e l'inizio del III, allorché il quadro è radicalmente mutato. Significativa è la vicenda di Callisto, tramandataci dal suo grande avversario, l'eresiologo Ippolito. Callisto, schiavo cristiano del Liberto cristiano Carpoforo, è con-

---

Le Montanisme originel, in "Revue des Sciences religieuses", vol. 52, n° 2, 1978 e vol. 53, n° 1, 1979. Un documento di poco precedente la metà del secolo, che mostra i dubbi interni alla stessa Chiesa Romana, è *Il Pastore* di Hermas, scritto attorno al 140 in toni apocalittici e ancora Giudeo-cristiani (vedi Hermas, *Le Pasteur*,Intr., Texte critique, Trad. et Notes par R. Joly, Paris, Cerf, 1968, 2ª). Hermas è il fratello del Vescovo di Roma, Pio.

[122] Un antico e importante documento del Cristianesimo rurale orientale dei primi decenni, è la *Epistola di Giacomo*, ove si esprime a chiare lettere la lotta dei contadini contro lo sfruttamento dei ricchi proprietari.

dannato al lavoro forzato (a girare la mola) come responsabile del fallimento della banca da lui diretta: una banca che raccoglie i risparmi della comunità cristiana. Sono anni di grande inflazione (siamo ai tempi di Commodo) e l'infortunio si può comprendere. Tuttavia, Callisto deve aver prestato danaro ai Giudei, che non glie lo hanno reso: appena libero, crea perciò un parapiglia durante il Sabato, e viene condannato *ad metalla* in Sardegna. Poco dopo, l'amante di Commodo, Marcella, che è cristiana, fa liberare alcuni di questi condannati, nel cui elenco Callisto non figura ma nel quale egli riesce egualmente ad inserirsi. Callisto torna a Roma, e il Vescovo Zefirino, che evidentemente ne apprezza le capacità, lo prepone al cimitero (che da lui prenderà il nome) dove egli ha modo di rivelare grandi doti di politico e di organizzatore, tanto da succedere, come Vescovo di Roma, a Zefirino. Assunto il potere, egli si mostra subito di larghissime vedute morali verso i problemi sentimentali e d'alcova delle grandi dame che in quel momento dominano la scena politica. Egli riesce così a conquistare al Cristianesimo larghi strati dell'aristocrazia, sino alla propria morte nel 222, l'anno che vede la fine del regno di Elagabalo e l'inizio di quello di Severo Alessandro. Il politico Callisto, si è così rivelato capace di una vittoria che mai avrebbe arriso al rigorista Ippolito.

L'epoca di Elagabalo, nella quale si mosse così bene Callisto, fu dominata dalle donne e dai Liberti. Anche quella di Severo Alessandro vede l'influsso determinante di una donna, sua madre Iulia Mamea, filocristiana, ammiratrice di Ippolito, che guadagna finalmente grandi onori. Non è più, questo, però un fatto isolato: anche Origene è, in quel tempo, un pensatore famoso e ricercato dall'alta società. Il Cristianesimo, potenza finanziaria ormai indiscutibile, è penetrato ampiamente nel circolo imperiale; chi protesta è la borghesia equestre, custode delle tradizioni di una città che, nel II secolo, si è sviluppata ormai in senso decisamente piccolo-borghese, in uno Stato che si va rigidamente burocratizzando con il concorso sempre più massiccio dei provinciali d'Oriente.

La Chiesa dei banchieri è ormai una struttura dotata di una grande intelligenza politica: mentre combatte le frange apocalittiche montaniste, che a Roma si fanno sempre sentire, combatte al tempo stesso l'ala opposta, che vorrebbe togliere dal Canone l'*Apocalisse* di Giovanni. Ai Marcioniti aveva già da tempo tagliato l'erba sotto i piedi, inserendo nel Canone le *Lettere* paoline. Mentre Taziano produce il proprio *Diatessaron* (vedi oltre) nel quale i quattro Vangeli canonici sono interpolati con altre fonti, l'ortodosso Canone cristiano assume la veste definitiva.. Sono gli anni nei quali Clemente d'Alessandria, in un'opera per quei tempi innovatrice (*Quis dives salvetur*) mostra che il ricco non è necessariamente condannato da Dio.

Tuttavia il Cristianesimo è sempre perseguibile, e, di fatto, perseguitato anche da Imperatori filocristiani, perché la denuncia innnesca sempre processi entro un'amminiatrazione tenacemente ellenistica. Come nota il Mazzarino (*cit.*, p. 486) al tempo dei Severi vi sono, tra i Cristiani, molte persone "che sanno vivere", nel senso che sanno tenere un atteggiamento tale, e possiedono tanti di quei legami, che difficilmente potrebbero essere denunciate e condannate. Occorre tener presente questa necessità della denuncia di parte, per capire quindi come, in realtà, le ricorrenti persecuzioni difficilmente toccassero i vertici. Questi poi, se messi alle strette, avrebbero potuto evitare di autoaccusarsi tendndo un atteggiamento ambiguo.

Nei confronti dei fedeli altolocati, la Chiesa Romana mantenne un contegno improntato alla coscienza della loro importanza per l'Istituzione; non così la base rurale, specialmente in Africa, ove, sul problema di questi personaggi (i *lapsi*, cioè coloro che avevano vacillato) scoppiò lo scisma in occasione delle persecuzioni di Decio e poi di Diocleziano. Su questo movimento (detto Donatista dal Vescovo Donato) e sulla sua convergenza col moto rurale dei Circumcellioni, avremo occasione di tornare.[123]

[123] Sul Donatismo, vedi W.H.C. Frend, *Saints and Sinners in the Early Church,* Wilmington, Michael Glazier, 1985, pp. 95-117, e relativa Bibliografia.

Così, nel corso del III secolo la Grande Chiesa assume importanza sempre maggiore, mentre lo Gnosticismo è ormai in palese regresso: restano, tenaci, i lembi delle sette, restano la Chiesa Marcionita e quella Valentiniana; ma la battaglia che impegnò gli eresiologi non è più così drammatica, anche se le eresie non mancheranno nei secoli a venire, perché si è ormai definitivamente ufficializzata l'ortodossia. La Grande Chiesa è ora un'istituzione che attrae sempre più le classi elevate: ormai essa è un polo, ove possono confluire le energie della classe senatoria, esclusa da Gallieno dalle cariche militari.

La sua forza è nel proporre un modello sociale che adatta entro gli schemi del vecchio Stato una realtà mutata, che sfugge al *cliché* ellenistico. Questa realtà nasce dal progressivo emergere dei popoli, dal loro moto centrifugo. Ireneo già predica in celtico alle popolazioni della Gallia; Ippolito, suo discepolo, che aveva saputo mantenere nel Canone lo spirito apocalittico del primo Cristianesimo, impedendo l'esclusione dell'*Apocalisse* di Giovanni, predice la fine di Roma nel 500, come conseguenza del moto centrifugo.

Quando, al termine di un secolo di lotte, Costantino consoliderà in un nuovo Impero Romano una società ormai bipolare - ove media e piccola borghesia sono stritolate, e un abisso si è scavato tra i ricchi che hanno vinto e le immense masse dei diseredati - la Chiesa cristiana, la Grande Chiesa, e non i rigoristi nord-africani, che inutilmente a Costantino si rivolsero, sarà l'interlocutore previlegiato. Tra Costantino e Teodosio, l'Impero, che già nel III secolo era, agli occhi dei confinanti, l'Impero dei Cristiani, diviene anche ufficialmente tale. La Chiesa offre ormai l'unica ideologia in grado di assicurare l'ordine nella nuova società: ed una classe dirigente in grado di gestirlo.

1. 4. 3. *Ortodossia ed eresia*

Qualche lettore potrà forse avere un soprassalto nello scorgere un titolo famoso riprodotto ad intestazione di un modesto paragrafo;[124] tuttavia è forse questo il modo più adeguato per definire quanto vorremmo mettere in luce, in un'ottica che vede nell'ortodossia il fenomeno di consenso gradualmente emerso attorno ad uno dei tanti possibili sviluppi del messaggio di Cristo.

L'opinione che abbiamo più volte adombrato circa lo Gnosticismo, cioè che esso nasce come fenomeno storico già interamente configurato, precisamente grazie alla configurazione tracciata per esso dagli eresiologi, può avere un'accettabile logicità soltanto perché l'analisi lascia emergere due necessari punti d'appoggio.

Il primo, lo abbiamo visto, è che, precisamente all'inizio del II secolo, la Chiesa deve combattere la lotta decisiva per la sopravvivenza prima, per l'affermazione poi, *entro* le strutture dell'Impero Romano. L'altro si è che lo Gnosticismo, in tanto poté apparire agli eresiologi qualcosa di ben identificabile, in quanto fu portatore, o comunque utilizzatore, di possibilità ben note in quanto da sempre insite nel messaggio di Cristo, anche se non ancora portate all'estremo.

Si tratterebbe cioè di germi con i quali il Cristianesimo ha sempre convissuto, e che, soltanto a seguito di una precisa situazione storica svilupparono quasi improvvisamente le proprie potenzialità "patogene". La lotta della Chiesa nel II secolo diviene così una lotta per reprimere gli sviluppi avvertiti come patogeni, senza tuttavia perdere quei germi che fanno parte del-

[124] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek) 1934 e 1963. Il testo del Bauer mostrò l'iniziale presenza di una difformità di scelte nelle varie Chiese, cui succedette l'affermazione dottrinale della Chiesa Romana, divenuta il metro dell'ortodossia. Prescindendo dalle obbiezione e dalle conferme che il testo ha suscitato nel tempo, e prescindendo dalla obbiettiva antichità della dottrina romana (gli scritti di Paolo sono i più antichi del Canone), ciò non toglie che la battaglia per un'ortodossia è un preciso fatto storico, inserito in un ben preciso contesto: quello romano del II secolo.

la sua propria identità: in altre parole, una lotta per la definizione di un'ortodossia. Soltanto nel momento di questa costituzione, evidentemente, la dottrina vincente può divenire "giusta dottrina", cioè ortodossia; mentre le altre "scelte" restano tali, cioè eresie (greco: *haíresis*, scelta).[125]

L'ortodossia è però un fenomeno storicamente formatosi non soltanto in vista di una patogenesi che si rivelava tale come alterazione d'identità. La patogenesi dello Gnosticismo, come anche di ogni apocalitticismo, per la sua avversione al mondo, rischiava anche di risolversi nella sconfitta storica della Chiesa come religione universale: non sono, quindi, semplici motivi di faziosità né tantomeno di mera opportunità politica, quelli che spingono la nascente ortodossia a conciliare il messaggio di Cristo con il Razionalismo classico. C'è l'intima convinzione di una missione da assolvere che non poteva assolversi senza calarsi in quella cultura, cioè nel linguaggio ellenistico-romano. Al termine di questo processo nascerà quindi qualcosa di diverso da ciò che era all'inizio; quanto ai germi, essi resteranno incistati e pronti ad innescare nuove patogenesi, allorché se ne creeranno le condizioni.

In altre parole: nel II secolo la Chiesa decide di mettere "fuori di sé" alcuni sviluppi indesiderabili cresciuti su qualcosa che essa porta da sempre in sé. Mostreremo con un esempio i legami tra alcuni aspetti dello Gnosticismo e la formazione dell'ortodossia.

È noto che molti Gnostici avevano una predilezione per il *Vangelo di Giovanni*: i legami tra questo e quelli sembrano rispettabilmente antichi, e la prova ci viene dalle due *Lettere di Giovanni* che fanno parte del Canone.[126] L'età di questa documentazione è discussa; è possibile una datazione tra il 90 (*vangelo di Giovanni*) e il 100 (*Lettere*) anche se v'è chi, come il Robinson, anticipa tutto di un buon quarto di secolo.

---

[125] Vedi M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in *Early Christian Literature, etc.*, cit.

[126] Vedi R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986, che qui seguiamo per quanto concerne la logica di uno sviluppo gnostico del pensiero di Giovanni.

L'ambiente della Chiesa di Giovanni sembra quello di una predicazione nella Diaspora, probabilmente la Siria, luogo di nascita delle prime manifestazioni gnostiche; secondo alcuni Alessandria, luogo d'origine di Valentino. Si delineano tre nuclei: i Giudei della Sinagoga, ostili e persecutori; la Chiesa di Giovanni; gruppi di dissidenti appartenenti a quest'ultima. La cristologia di Giovanni è il punto focale: essa crea problemi ai Giudei inizialmente convertiti e/o cripto-cristiani nella Sinagoga, ed è per giunta pretesto di sviluppi in senso gnostico. La cristologia di Giovanni infatti, a differenza di quella di Marco, (Gesù figlio di Dio) e di quella di Matteo e Luca (Gesù concepito per lo Spirito Santo) postula una preesistenza di Gesù presso il Padre. Essa si presta con ciò a due possibili reazioni: l'accusa di diteismo da parte degli ambienti ebraici, e, sul piano di uno sviluppo puramente logico, la tendenza a sottovalutare il momento del Cristo terreno rispetto alla sua eternità celeste.

Di queste reazioni, e della lotta che Giovanni ingaggiò per sottolineare la peculiare linea del proprio Vangelo, basato sul nodo cruciale del *Lógos* che si fa carne,[127] sono testimonianza le citate *Lettere*, sia per quanto riguarda i termini della disputa, sia per quanto riguarda l'attività dei dissidenti.

I termini della disputa concernono due punti cruciali. Il primo è la venuta di Cristo, che Giovanni ribadisce avvenne "con acqua e sangue" (*1 Gv.*, 5, 6) cioè non soltanto con il battesimo sul Giordano e la discesa dello Spirito Santo, secondo la tesi che fu di Cerinto, la tesi docetista cioè, per la quale il Cristo fu un'entità divina discesa nell'uomo Gesù ed estranea al dramma umano. Il secondo punto riguarda l'interpretazione "gnostica" dell'enfasi posta da Giovanni sulla Rivelazione apportatrice di verità, e perciò di salvezza e di libertà, contro il concetto ebraico ed esseno di *fare* la verità.

Giovanni fa notare ai dissidenti che la Rivelazione non libera dalla possibilità di peccare, e che il nostro essere in Cristo, nella verità, lo si rivela con l'amore per i fratelli (questa enfasi sui "fratelli" è tipicamente essena). Il problema del comportamento

[127] Vedi C.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, ed. italiana a cura di A. Ornella, Brescia, Paideia, 1974, p. 355.

ha importanza anche riguardo all'indifferenza morale ostentata dai dissidenti, che, sulla base del *Vangelo di Giovanni* ritengono di non appartenere al mondo in quanto "Eletti" (*Gv.*, 15, 19).

Come nota il Segal,[128] nel *Vangelo di Giovanni* viene inoltre enfatizzata la figura di un "Signore di questo mondo" che è una figura malvagia connessa con l'apocalittica di derivazione giudaica (una figura radicalmente diversa dal Satana che svolge un ruolo assegnatogli da Jahwè). Da lui deriva il dualismo anticosmico che si sviluppa nel Demiurgo malvagio degli Gnostici.

Giovanni è entrato, con qualche difficoltà, nel Canone, precisamente grazie alle *Lettere* che contrastano questi possibili sviluppi gnostici, lettere che rivelano inoltre un altro particolare: l'attività di propaganda di questi "dissidenti" *entro* la Chiesa della quale si sentono, e sono, parte. Da questa attività Giovanni mette in guardia, precisamente come fa un altro documento contemporaneo a noi noto, la *Didaché* (greco: insegnamento, dottrina) che sottolinea come riconoscere i veri Maestri dai falsi: dal comportamento.[129]

Questi brevi cenni sono sufficienti per mettere in luce la presenza, entro il pensiero della comunità giovannea, dei nuclei dai quali si può sviluppare la tematica gnostica.

Sostanzialmente legato a questo pensiero appare Cerinto, nel quale vengono ad evidenza le tendenze docetiste che caratterizzano lo Gnosticismo. Su Cerinto si hanno testimonianze diverse: sembra che in lui si sviluppi un'apocalittica e un millenarismo di tradizione ebraica (il Regno dei Giusti è terreno, pieno di gioie terrene); d'altro canto, il mondo è per lui la creazione di angeli malvagi. Il suo nome è associato agli Ebioniti,[130] ma anche a Carpocrate.

---

[128] A.F. Segal, *Ruler of this World. Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-definition*, in *Jewish and Christian Self-definition*, vol. II, London, S.C.M. Press, 1981.

[129] *I Padri Apostolici*, cit., vol. I. L'origine del peccato nella pura ignoranza (onde lo Gnostico è già automaticamente libero dal peccato) è un tema fondamentale dello Gnosticismo; di qui l'indifferenza gnostica per il comportamento.

[130] Per il Vangelo della setta Giudeo-cristiana degli Ebioniti, vedi Erbetta, *cit.*, vol. I, Tomo 1, pp. 135-136.

La sua cristologia docetista, che è stata messa in rapporto con la speculazione alessandrina e con Valentino, non va intesa necessariamente come quest'ultima in senso antigiudaico: al Giudaismo, del resto, ripugna la figura dell'uomo-Dio. Come forma di rifiuto del mondo, poi, essa non è antitetica con l'Apocalittica, che, come abbiamo già detto, è comunque un rifiuto di questo mondo: il Segal (*cit.*) ne ha analizzato le progressive origini sociali.

Per quanto strano possa sembrare, questo miscuglio di eredità giudaica e di pensiero ellenizzante, vale la pena di ricordare[131] che il Giudaismo non conformista (come quello di Qumrân, che sviluppa al pari di Giovanni l'opposizione tra un'entità buona e una malvagia, e ne trae, come gli Gnostici, una visione predestinazionista) si muove precisamente nell'ambito del pensiero ellenizzante. Esso, per giunta, influenzò il pensiero giovanneo.

In conclusione dunque, il pensiero di Giovanni, con i suoi sbocchi finali ortodossi, si costituisce storicamente e dialetticamente nell'ambito di tendenze che contengono e sviluppano, al tempo stesso, la speculazione gnostica.

Un altro esempio è il seguente. La diversificazione delle "scelte" iniziali dei Cristiani è un fatto ormai accertato, al di là delle revisioni che ha subito col tempo il pioneristico lavoro del Bauer. Come ha mostrato il Koester,[132] le Chiese iniziali sono la risposta che differenti comunità, con differenti tradizioni e problemi, diedero al messaggio di Cristo. Tre sono infatti le vesti fondamentali che Cristo assume sin dagli inizi. Una di queste è la figura dell'uomo divino, che si innesta sulla

---

[131] C. Martini, *Presentazione* all'edizione italiana di R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1979, p. LXIV.

[132] H. Koester, *The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs*, in J.M. Robinson-H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, raccolta di saggi ai quali facciamo riferimento per quanto segue. Altri riferimenti usati: H. Koester, *Apocryphal and Canonical Gospels*, in "Harvard Theological Review", 73, 1980; J.M. Robinson, *From Q to the Gospel of Thomas*, in *Nag Hammadi, Gnosticism, etc.*. cit.; id, *Kérygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977; id., *A New Quest for Historical Jesus and other Essays*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

credenza ellenistica di poteri divini insiti nell'uomo, dalla quale si sviluppano quegli "operatori di mira-coli" combattuti da Paolo in *2 Cor.* Un'altra, è quella di manifestazione della Saggezza (*Hochmah*) conformemente alla spe-culazione giudaica su questa intermediaria divina della Creazione; in questa prospettiva, la figura terrena di Gesù scompare dinnanzi ad un concetto universale di umiliazione/esal-tazione. Questa figura intrinsecamente gnostica, che ritroviamo nel *Vangelo di Tommaso*, è da connettersi con lo scisma di Corinto testimoniato in *1 Cor.* La terza, infine, è quella del Gesù risorto, metafora della vittoria di Dio sull'ingiustizia, secondo l'aspettativa di alcuni ambienti giudaici.

Queste diverse tradizioni si intersecano tra loro prima che nascano l'ortodossia e l'eresia, e sono alla base dei Vangeli: dei quattro canonici, che hanno uno loro storia nei loro legami con la diverse "scelte", e di quello di Tommaso, del quale si può dire che ha la propria fonte in un'antica raccolta di detti sapienziali, analoga a quella che confluisce in Matteo e Luca.

Mentre però, per Tommaso, il Regno si è già realizzato con la Rivelazione, che è invito alla conoscenza del Sé (e quindi i detti sono andati evolvendo in senso gnostico) per Matteo e Luca, che discendono da Marco, tutto incentrato sulla vicenda terrena di Gesù morto e risorto, essi divengono norme etiche.

Marco, che assieme a Giovanni è ritenuto il più antico dei Canonici,[133] rappresenta il nucleo della tradizione che si affer-

[133] Interessante, al riguardo, l'ipotesi di S.G.F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel*, "New Testament Studies", VII, 1960-1961, secondo il quale il *Vangelo di Marco* sarebbe stato scritto per la comunità di Roma all'epoca della distruzione del Tempio. In effetti, esso rappresenta il nucleo della battaglia romana per l'ortodossia. Diverso il parere di H.K. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*., London, S.C.M. Press, 1977, per il quale esso fu scritto per una comunità apocalittica semita non palestinese, parlante greco, forse siriana, ma non di Antiochia. Ad Antiochia invece, secondo il Koester, (J.M. Robinson - H. Koester, *cit.*) nasce alla fine del I secolo il *Vangelo di Matteo*, giudaizzante, come evidente dal primato di Pietro che vi si afferma.. Secondo Koester, tale primato è tuttavia da intendersi in senso profetico/gnostico, non "monarchico", come fu poi inteso dalla

merà come ortodossia, quella che già si delinea in *2 Cor.*, e che fa perno sulla storicità dell'evento Gesù, cioè sulla culminante puntualità della sua Passione e Resurrezione nell'ambito della storia della salvezza. Marco raccoglie così il clima di attesa apocalittica che ha caratterizzato il primo Cristianesimo, e che si rinnova con la distruzione del Tempio.

Eppure, tanto Marco quanto Paolo, possono essere punti di partenza per "scelte" passibili di divenire "eresie": basti pensare all'influenza sul Montanismo del rinnovato apocalitticismo, testimoniato da Papia a Hierapolis in termini di attesa di un Regno beato dei Giusti tutto terreno, secondo la tradizione ebraica rimasta a lungo serpeggiante nel Cristianesimo, fatta propria persino dall'ortodosso Ireneo. (*Adv. Hær.*, V, 31-36).[134] Il Montanismo è visto inoltre da R.E. Brown, (*cit.*) come altro sviluppo del pensiero di Giovanni, nell'ambito del quale la discesa del Paraclito dischiude la possibilità del profetismo. Quanto al rovesciamento del mondo atteso dagli apocalittici, esso è già nei *Lógia* di umiliazione/esaltazione che risalgono alla tradizione sapienziale.

Tornando a Paolo, nella sua lotta per la storicità dell'evento Gesù, che mette fine alla Legge, sono già pronti i semi dell'antinomismo gnostico.

È tuttavia precisamente da questo mondo fluttuante di inestricabili "scelte", che nasce il Canone nel II secolo: esso diviene così il luogo "politico" di confronto ove le tradizioni si riconoscono in un iniziale impulso positivo verso il mondo.

Considerare il mondo come una realtà potenzialmente positiva da mettere a frutto, significa confrontare continuamente il modello utopico con i risultati del suo impatto sulla realtà del mondo: ecco perché il luogo è *politico*. Tutto ciò che,

---

Chiesa romana. Anche ad Antiochia tuttavia, pur essendo viva la fazione anti-paolina, la cristologia di Marco era sentita come quella più valida, e Matteo la adottò.

[134] Basti pensare al Medioevo occidentale. La presenza del Millenarismo ebraico nel primo Cristianesimo fu messa in luce dallo Schweitzer; vedi ora A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*. with a New Introduction of J. Robinson, N. York, Macmillan Co., 1968. Per la testimonianza di Papia, vedi *I Padri Apostolici*, cit., vol. II, 1942.

per eccesso o per difetto, non consente di operare nel mondo, viene accantonato; mai espunto però, perché fa pur sempre parte del modello. Perciò, mentre la Chiesa finirà poco a poco col modellare il messaggio e se stessa nelle forme del Razionalismo classico, epigenizzando così le strutture del traballante Impero, tutto il residuo inassimilato del messaggio originario resterà a disposizione degli emarginati, per riaprire i giochi esattamente là ove erano stati interrotti. Un vero lavoro di Sisifo ancora in atto: ma di ciò, poi. Ci resta soltanto da lasciare qui sospesa una domanda: poteva mai un messaggio, che si presentò come "scandalo e follia" alla normatività della Legge e del Razionalismo classico, conciliarsi con la logica del mondo?[135]

1. 5 Interpretazione dello Gnosticismo

Alla luce di quanto abbiamo sommariamente accennato, tentiamo ora di interpretare lo Gnosticismo per ciò che mostra di essere stato: un fenomeno storico del II secolo connesso alla definizione, da parte della Chiesa, di una propria ortodossia, intesa quale strumento per gestire l'Istituzione entro i mutamenti della società imperiale.

[135] Un recente interpretazione marxista del *Vangelo di Marco* è stata tentata dal portoghese F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit-Pratique-Idéologie*, Paris, Cerf, 1974. Sostiene Belo, che il significato rivoluzionario di Marco, che annuncia la "rivoluzione del corpo", è stato cancellato dalla susseguente teologia. Belo tuttavia, nella sua pretesa di deideologizzare il testo, in realtà lo ideologizza in modo assai ingenuo. Vedi una equilibrata discussione in A. Herren - E. Fuchs - F. Vouga, *"Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc" Presentation et discussion du livre de Fernando Belo.*, "Bulletin du Centre Protestant d'Études", 27e année, n° 6/7, 1975. La lettura del Belo è tuttavia da non sottovalutarsi, perché riporta in luce quanto di apocalittico e di eversivo era contenuto nel messaggio, recepito come tale almeno da una parte della comunità primitiva.

Le testimonianze dalle quali muovere per tale interpretazione sono di origine cristiana, quindi necessariamente negative nei confronti degli Gnostici. L'accusa che viene loro rivolta sin dall'inizio, è quella dei pessimi costumi: normalmente citati come sfrenati libertini, essi sono altresì accusati di rifiutare il matrimonio e la procreazione. Abbiamo già visto che tali comportamenti alternativi sono entrambi impliciti in una ideologia che rifiuta il mondo: cerchiamo tuttavia di comprendere di quale situazione essi siano indizio. In un suo articolo, la Piccaluga[136] ha messo in luce l'antica origine e il significato di tale genere di accuse nell'ambito della civiltà classica. Esse hanno lo scopo di emarginare culturalmente il "diverso" rispetto alla cultura classica identificata con la norma. Tutto ciò che fuoriesce da questa, diviene *ipso facto* un negativo. La Chiesa, quindi, userebbe strumenti già collaudati nella civiltà classica, negativizzando e rendendo assurdo in sé "quanto ormai va messo da parte perché inattuale"[137] nonostante si riferisca, a quel che sembra, a correnti ancora vive entro la Chiesa di Alessandria.[138]

Per quel che possiamo dire noi circa la realtà di tali costumi, gli Gnostici risulterebbero ben più asceti che non libertini; in ogni caso non si deve trascurare che una tale forma di comportamento, al di là delle motivazioni ideologiche, è già indizio di autoemarginazione. L'ascetismo, come la sessualità casuale o la promiscuità, significano la crisi dell'istituzione familiare, cioè di quel nucleo che è da sempre il luogo primo di una possibile socialità: perché la famiglia, nella sua stabilità, conferisce un ruolo. Là, dove potremo disporre di documentazione più pertinente, potremo vedere meglio tale legame. La famiglia, come peso insostenibile per l'intellettuale povero che intravvediamo in un *flash* sul monachesimo egizia-

[136] G. Piccaluga, *Il rischio della continenza. Il topos dell'emarginazione culturale e l'ascetismo encratita*, in *La tradizione dell'Enkrateia*, cit.
[137] *ivi*, p. 498.
[138] *ivi*, p. 503.

no[139] non è ancora un fatto rilevante nel II secolo: ma lo diverrà ben presto.

Altre testimonianze riguardano il comportamento quotidiano e l'atteggiamento intellettuale di questi Gnostici. Dice di loro Hermas (*cit.*, 99, 1) "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Tertulliano, in un celebre passo (*De Præscriptino hæreticorum*, XLI) così li descrive: "Non ometterò la descrizione del loro stesso rapporto tra eretici, quanto sia futile, terreno, umano; senza gravità, senza autorevolezza, senza disciplina, conformemente alla fede che lo contraddistingue. In primo luogo, è incerto chi sia un catecumeno e chi un fedele: senza distinzione entrano, senza distinzione ascoltano, senza distinzione pregano; anche i pagani, se vi giungono per caso, getteranno ciò che è santo ai cani, e ai porci le perle, ancorché non vere. Ritengono che la semplicità sia lo svilimento dell'istruzione, e la nostra sollecitudine verso di essa la chiamano arruffianamen to: Anche la pace sconvolgono dovunque, in relazione ad ogni cosa. Nulla, anzi, interessa loro, benché usino argomentazioni contrastanti, purché si accordino nell'abbattimento dell'unica verità. Tutti vanno superbi, tutti offrono conoscenza. I catecumeni sono perfetti prima di essersi istruiti. E le stesse donne eretiche, quanto sono sfacciate, loro che osano insegnare, disputare, compiere esorcismi, promettere guarigioni, fors'anche battezzare. Le loro ordinazioni sono avventate, insignificanti, incostanti: ora vi assegnano dei neofiti, ora persone immerse nella vita profana, ora gli apostati della nostra fede, onde attrarli con la vanagloria, perché non possono (farlo) con la verità. In nessun luogo si hanno più facilmente dei vantaggi come nell'accampamento dei ribelli, ove è merito lo stesso essere là. E così, oggi è Vescovo uno, domani un altro; oggi è diacono uno che domani sarà lettore, oggi è presbitero uno

[139] *Apophtegmata Patrum*, in Migne, P.G. 65, c. 380. È la storia di un monaco che si pente di aver scelto il matrimonio, sostituendo il piacere della meditazione in una comunità ben protetta, con la miseria e l'insicurezza offertagli dalla società. Nulla di male perciò, per il cronista, se egli abbandona la famiglia e torna felice nel deserto.

che domani sarà laico: infatti anche ai laici si addossano compiti sacerdotali" (trad. dello scrivente).

Tenuto conto che Tertulliano non era molto elastico con chi non aveva le sue stesse opinioni, si possono qui leggere tra le righe alcune caratteristiche degli Gnostici. Esse sono: litigiosità e mancanza di gerarchia (leggi: individualismo); rifiuto delle verità comunemente accettate (leggi: spirito critico); un notevole dilettantismo culturale unito ad un ruolo significativo e paritario delle donne[140] (leggi: dissenso dalle norme sociali vigenti). È importante inoltre il ruolo della propaganda verso i Cristiani, rispetto ai quali gli Gnostici formano una comunità separata ma concorrenziale.

Un altro tocco della loro cultura, Tertulliano lo dà poco dopo (*ivi*, XLIII) allorché ricorda i loro contatti con il mondo picaresco dei maghi e degli astrologi ellenisti, e l'interesse per le inezie pedanti, qualcosa che descrive molto da vicino l'intellettuale piccolo-borghese del mondo ellenistico, le cui pratiche antidemografiche, già descritte da Polibio più di tre secoli prima,[141] potrebbero considerarsi equivalenti, nella loro motivazione sociale, al rifiuto della procreazione da parte degli Gnostici.

I tratti che delineano lo Gnostico, così come essi balenano dalle testimonianze (dei suoi nemici) e dall'analisi delle sue dottrine, richiamano straordinariamente una situazione analoga a quella nota circa la piccola borghesia della decadenza ellenistica: mancanza di un quadro civile nel quale radicarsi, isolamento, convergenza verso culti non ufficiali, rifiuto della famiglia. Anche la comunità delle donne fu già predicata, a quel tempo, dai Cinici e da Zenone; quanto all'emancipazione delle donne, altro non significava se non la crisi delle strutture tradizionali.

Si può dire che, a distanza di più di tre secoli, dopo la conquista romana non sgradita alla classe dirigente e dopo lo sforzo imperiale di "assicurare la sopravvivenza a un moribondo", la piccola borghesia ellenista ritrovi tutta la propria cultura

[140] Il *Vangelo di Filippo* ricorda rapporti molto stretti tra Gesù e Maddalena.
[141] E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *cit.*, pp. 514-515.

dell'emarginazione, eguale a prima. Il messaggio di Cristo sembra fungere da catalizzatore per ravvivare fuochi mai spenti, come quello dell'Orfismo, che vagava nell'Egitto dei Tolomei.[142] Sarebbe tuttavia un errore pensare che questi Gnostici si sentissero non Cristiani: al contrario, non c'è Chiesa Gnostica che non si consideri erede del vero Cristianesimo primitivo, trasmesso per via apostolica. quanto alle due Chiese più importanti, quella di Marcione e quella di Valentino,, esse nascono precisamente all'interno del Cristianesimo: e dentro la Chiesa Cristiana resteranno, sinché possibile, molti Gnostici.

Si può quindi ritenere che lo Gnosticismo abbia rappresentato un modo di intendere il messaggio cristiano - di per sé originato nell'eterodossia ebraica - entro un contesto culturale diverso: quello cioè ellenistico, che discende dal Razionalismo classico. Abbiamo già accennato infatti agli esiti irra-, zionalistici che può dare il pensiero ellenistico nella sua accezione "popolare", una evoluzione del Razionalismo avvenuta fuori, e contro, le ragioni di "ordine" che sono alla base del Razionalismo stesso, connessa ad un uso ingenuo di questo.

Del messaggio di Cristo, gli Gnostici intendono un aspetto sostanziale: il contenuto radicalmente rivoluzionario nei confronti di ogni ordine esteriore stabilito a fini di potere. Essi raccolgono cioè, *per necessaria dialettica interna dell'Istituzione*, precisamente quel contenuto che la Chiesa romana prima, la Grande Chiesa poi, debbono in qualche modo gestire ed incanalare "politicamente" per operare entro le strutture del potere ufficiale e reale dell'Impero Romano.[143] Poco importa, sotto un certo profilo, stabilire se alla base delle singole correnti gnostiche vi sia l'eredità del Millenarismo giudaico - tutto terreno - o il radicale rifiuto del Giudaismo e della Legge - tutto ellenistico. Sia l'uno che l'altro fanno parte del Cristianesimo iniziale, di quello Giudaico-cristiano e di quello

[142] *ivi*, pp. 620-622.

[143] Non meraviglia affatto, quindi, che nei nostri giorni, a diciotto secoli dalla grande lotta e in una situazione nella quale si ripropone - forse - una crisi epocale, sia precisamente un sacerdote, Antonio Orbe S.J., lo studioso che più di ogni altro rivaluta l'importanza della speculazione gnostica in ambito cristologico: vedi la sua *Cristología Gnóstica*, cit.

dei Gentili; entrambi coincidono, come abbiamo più volte mostrato, in un rifiuto di *questo* mondo. Certamente, fa differenza sostituire questo mondo con un utopico mondo dei Giusti o con il regno, tutto amondano, del *Pléroma*; il risultato è tuttavia, in ogni caso, il rifiuto di questo mondo per ciò che esso è, il luogo ove la società è tenuta assieme da legami che si estrinsecano nel potere. Avere un'esperienza negativa di questo mondo, sentirsi indifferente alla società, considerare la Legge un corpo estraneo, sono aspetti inestricabili dello stesso fenomeno, che ha le sue radici tanto in una situazione storica, quanto nel bagaglio culturale con il quale si tenta di comprenderla. Questo fenomeno si chiama emarginazione, e non va necessariamente inteso in senso economico. Una società in rapida evoluzione crea emarginazione economica ma anche emarginazione culturale: la prima può essere conseguenza della seconda, ma vi può essere emarginazione culturale anche in ceti economicamente non depressi.[144]

La crisi economica dell'Impero, o, comunque, dei suoi ceti medio-bassi, inizialmente invocata da alcuni Autori alla radice dello Gnosticismo,[145] sembra a noi determinante più che

[144] H.A. Green, *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985, ha messo in luce, per l'ambiente ebraico di Alessandria, una emarginazione culturale legata ad una ascesa economica che porta ad inserirsi in una società, quella ellenistica, culturalmente estranea.

[145] Ad esempio, J. Ménard, *De la Gnose au Manichéisme*, Paris, Cariscript, 1986; K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, Edinburgh, T. & T. Clark, Ltd, 1983. Per gli aspetti sociali di Cristianesimo e Gnosticismo,, vedi G. Clemente, *cit*., J.G. Gager, *cit.,*R.M. Grant, *Early Christians and Gnostics*, in *New Testament and Gnosis*, cit., id., *The Social Setting of 2nd Century Christianity*, in *Jewish and Christian Self-definition*, vol. 1, S.C.M. Press, London, 1980; G.W. Mc Rae, *Why the Church rejected Gnosticism*, ivi; H.A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, "Vigiliæ Christianæ", 31, 1977; A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New haven and London, Yale Un. Press, 1983; R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research*, "New Testament Studies", 26, 1980; F. Segal, *cit.*, G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982. Vedi inoltre S. Mazzarino, *cit.*; M. Sordi, *cit.* Un discorso a parte va fatto per l'antica impostazione di M. Weber, *Economia e Società*, Vo. I, Mila-

altro, per comprenderne la sconfitta al passaggio del III secolo, la sua successiva sopravvivenza stenta nelle provincie orientali dell'Impero, la sua definitiva scomparsa in quelle occidentali, ove esso è travolto dal crollo della società cittadina e di ogni ceto medio.

Non così per quanto riguarda il II secolo: chi fonda le due grandi Chiese Gnostiche portando la guerra a Roma stessa, sono due ricchi mercanti, Marcione e Valentino; tutti i massimi Dottori Gnostici hanno un alto livello di erudizione. Il Valentiniano marco frequenta ambienti benestanti, e così può dirsi di Tolomeo. Ambienti peraltro estranei a quelli dell'aristocrazia e dell'alta burocrazia. Gli Gnostici non avranno mai dalla loro, come i Cristiani, membri delle famiglie aristocratiche e della classe dirigente, o, da Commodo in poi, persino delle famiglie imperiali.

Il II secolo è un secolo ricco, ma è anche il secolo nel quale inizia il moto irreversibile che stritola e divarica il tessuto della vecchia società, per crearne una nuova. La tumultuosa espansione di Roma tra la fine della Repubblica e il Principato di Augusto, avevano infatti creato le condizioni per un grandissimo sviluppo dei commerci, e per la penetrazione della rivitalizzata borghesia ellenistico-orientale. Mentre la vecchia aristocrazia romana dissanguava i propri patrimoni nel *luxus*, veniva così alla ribalta sempre più il ceto equestre ed una folla di avventurosi imprenditori e speculatori, sovente Liberti, per buona parte di origine ellenistica. Abbiamo già visto le misure prese, da Nerone a Traiano, per affrontare questa nuova realtà sociale; e abbiamo anche visto come, da Traiano in poi, lo Stato tendesse ad una sempre maggiore burocratizzazione e militarizzazione. L'ascesa della classe equestre, tende a rendere stabile la burocrazia nei suoi vertici, creando all'interno

---

no, Comunità, 1974, che, al di là del radicale cambiamento intervenuto da allora nel panorama degli studi, grazie alla scoperta di Nag Hammadi, resta ancora l'intuizione fondamentale del fenomeno gnostico come mondo di intellettuali emarginati.

degli *equites* una differenziazione gerarchica. Si comincia a delineare, in altre parole, una struttura sempre più rigida.

Ciò è un indice di quanto il II secolo sia caratterizzato da grande competitività sociale, anche perché la competizione è indispensabile in una società ove il lusso non è più previlegio di una classe senatoria in crisi, ma è legato al ruolo sociale (burocratico o imprenditoriale).

Secondo Mazzarino (*cit.*, p. 371) "il basso Impero ci aiuta a comprendere il Principato del quale esso è continuazione e tuttavia trasformazione profonda". Tale tesi ci sembra particolarmente utile per comprendere quali fenomeni possono avere innescato, nel II secolo, l'emergere alla luce della storia, e la rapida espulsione, dei gruppi gnostici.

Ciò cui assistiamo tra il II e il IV secolo, è un processo di crescente burocratizzazione, talché tutta l'economia tende vieppiù a ruotare attorno allo Stato. Se però questo aumenta l'importanza dei funzionari, i funzionari che "contano" sono sempre più quelli legati al potere centrale, mentre il vecchio ceto medio delle amministrazioni locali si depoliticizza e perde d'importanza. Sempre più rilevante si fa, col tempo, la fuga dalle cariche minori.

Quanto ai lucrosi affari possibili per abili e spregiudicati mediatori, nell'ambito delle forniture statali; come pure per gli amministratori delle immense e sparpagliate proprietà fondiarie degli aristocratici, è evidente che ci si trova dinnanzi ad un tipo d'intrapresa che presuppone un *milieu* tanto aperto a *parvenus* senza scrupoli, quanto stratosfericamente estraneo alla media e piccola borghesia. Questa, già sussidiata ai tempi di Traiano, è colpita nei suoi ceti artigianali sia dalle crescenti tassazioni necessarie a mantenere l'apparato statale, sia dall'inflazione che già si fa sentire forte verso la fine del II secolo e che distruggerà il ceto medio nel successivo. Nel IV secolo l'artigiano si è ormai rifugiato nelle Corporazioni, e l'insicurezza degli umili è tale, che gli schiavi di Melania Seniore rifiuteranno energicamente la libertà.

Già prima della fine del II secolo tuttavia, la situazione mostra il logorio delle istituzioni e della qualità della vita, non

soltanto per il tremendo colpo che l'Impero ricevette dalla peste partica verso la fine del regno di Marco Aurelio. L'episodio narrato da Erodiano,[146] relativo all'incredibile avventura di un disertore, Materno, che abbandona l'armata del Reno con alcuni compagni, attacca cittadine e libera prigionieri in Gallia e in Spagna, sinché si introduce a Roma, ove pensa di travestirsi da pretoriano per assalire in pubblico l'Imperatore Commodo, è quanto mai significativo. Il banditismo è ormai di nuovo una piaga; il III secolo vedrà di nuovo sconcertanti e irreprimibili fenomeni di pirateria, mentre collassa in molti luoghi il sistema viario imperiale, persino saccheggiato per trarne materiale da costruzione. Sempre nel III secolo, un popolo di fuggiaschi occupa le caverne lungo la valle del Rodano,[147] mentre inizia la lunga guerra dei Bacaudi in Gallia: bande armate di servi, contadini, briganti e pastori. I rapimenti a scopo di estorsione sono ormai comuni in molte regioni.[148] Non si creda però, che questo collasso civile sia legato soltanto al III secolo: è alla metà del II secolo, infatti, che appartiene il picaresco mondo di brigantaggio descritto da Apuleio.[149]

Lo spettacolo offerto dal II secolo sembra legato alla prosecuzione e al progressivo degrado, del fenomeno di accumulazione selvaggia iniziatosi nel secolo precedente. Accanto al potere ufficiale, quello della burocrazia, procede quello reale, della grande proprietà terriera. Soltanto il vertice della prima coincide con il secondo, ed entrambi con gli esiti della più spregiudicata speculazione. Il cambiamento della città dal II al IV secolo è significativo: da un fitto tessuto di abitazioni piccolo e medio borghesi, ad una emergenza di poli formati da grandi palazzi signorili, che erodono quel tessuto.

---

[146] *Storie*, I, 10.
[147] Mac Mullen, *cit.*, p. 196.
[148] *ivi*, p. 194.
[149] *Metamorfosi*, III, 28 - IV, 22. Anche i briganti di Apuleio sembrano soldati disertori: il latino *latro* (greco: *latreús* o *latréos*, servo, mercenario) è il soldato mercenario; vi è un gioco simile agli scacchi detto dei *latruncu-li*, dal nome della pedina (cfr. il "pedone" degli scacchi) che è, per l'appunto, un fante. Per metonimia la parola passò poi ad indicare il malfattore.

Il secolo degli Antonini aveva voluto cementare l'ideologia dello Stato burocratico - ove l'elemento ellenistico orientale era dominante - con un *revival* ellenizzante. Lo Stato aveva fornito l'educazione ai figli della piccola e media borghesia che non avrebbe potuto permettersela; le pubbliche istituzioni avevano dato sostegno a una cultura di retori riveriti e ben pagati, vertice di un brulicante mondo di piccoli intellettuali proletarizzati al limite della sussistenza. Max Weber (*cit.*, vol. I, pp. 495-511) ha lasciato pagine di straordinaria acutezza,, nonostante il logorio di questi sette decenni, sulla religione di salvezza dei ceti intellettuali. In queste pagine egli fa riferimento anche allo Gnosticismo e ai suoi antecedenti nella speculazione ebraica degli scribi, e nella soteriologia orfica dell'Oriente ellenistico, espressioni entrambe del più generale intellettualismo piccolo-borghese da lui icasticamente delineato (*ivi*, p. 506). Tralasciando quanto di caduco, e forse di semplicistico, sia vverte oggi in quelle pagine, ci sono tuttavia alcune affermazioni che è interessante riportare.

In primo luogo i legami di questo intellettualismo "proletaroide" ai confini del minimo vitale, dotato di un'educazione di livello condizionato, con l'intellettualismo degli strati previlegiati ma depoliticizzati, la cui formazione intellettuale ha acquistato "un'importanza che oltrepassa quella dell'attività pratica nel mondo esterno" (p. 503) e che sviluppa una "mistica dell'illuminazione" (p. 504). I due tipi di intellettuali differiscono soltanto per il diverso senso del mondo che proviene loro dalla diversa esperienza.

In secondo luogo, ma non secondariamente, Weber segnala l'esigenza impellente, per questi intellettuali, di dare un senso al mondo; l'esigenza di senso che entra in conflitto con la realtà del mondo e dei suoi ordinamenti, rispetto al quale non resta che la fuga. Weber non manca infine di sottolineare l'indifferenza morale verso i costumi e verso la Legge, che contraddistingue la religione di questi intellettuali, unitamente all'ascetismo.

Ora, se riflettiamo sull'evoluzione della società romana nel II secolo, così come essa si disegna già con Marco Aurelio

(crisi della sicurezza per le prime invasioni e per la rivolta di Avidio Cassio,[150] riaprirsi della piaga del banditismo, inflazione, divaricazione tra ricchezza e povertà, rigidità crescente delle strutture burocratiche) dobbiamo pensare l'ellenismo di facciata, nel quale pur veniva educata la minuta come l'alta burocrazia) come una cultura soltanto vacuamente razionale, in realtà non più in grado di dare un senso al mondo.

I motivi per sostenere tale cultura erano puramente ideologici. La visione di un cosmo ordinato e positivo, che è la divisione sostanziale tra il grande Neo-platonismo colto di Plotino, e il Neo-platonismo degli Gnostici che negano validità al mondo, è tutta da ricercarsi in chiave ideologica. Plotino attaccò violentemente gli Gnostici: ma Plotino è ottimo amico di quel grande riorganizzatore e sostenitore dell'apparato burocratico che fu Gallieno.. Plotino era ancor più amico della moglie di Gallieno, Salonina, forse cristiana, e aveva perciò una dimestichezza con il potere, forse non del tutto casuale. Il suo sistema gerarchico di emanazioni, che dall'Uno ineffabile scendono ad ordinare il cosmo, ricalca infatti stranamente il modello burocratico che, dal divino Imperatore, scende ad ordinare i più minuti recessi della società. Tutto questo, almeno, sul piano delle pretese: perché nella realtà, gli strati umili della popolazione, della piccola e media borghesia sempre più schiacciate, sino alla crescente massa dei miserabili, iniziano con la metà del III secolo una vera fuga dai propri ruoli, che si trasforma, in basso, in una fuga dalla società.

La critica di Plotino[151] è interessante. In linea generale, egli rimprovera agli Gnostici di negare la bellezza razionale del cosmo, pretendendo essi di giudicarne a partire da un'esperienza individuale, e da un bisogno individuale di salvezza. Poi, però, si lascia sfuggire alcune osservazioni che la dicono lunga: ad esempio, che il saggio non deve curarsi dell'inegua-

[150] È la prima rivolta che, nel 175, indica l'insofferenza delle provincie orientali, le più ricche per la prospera agricoltura rivitalizzata precisamente dall'economia dell'Impero.
[151] *Enneadi*, II, 9.

glianza sociale e della miseria (*Enneadi*, II, 9; 9, 14-16); meglio ancora: che la folla degli umili deve costituire la base del lavoro manuale per provvedere al sostentamento dei più ragguardevoli (*ivi*, II, 9; 9, 10-11); infine, che la lotta comporta giustamente vincitori e vinti, e che i torti subiti non intaccano l'essenza immortale dell'uomo, e che anche essere uccisi, non è poi cosa così malvagia per chi rifiuta il mondo! (*ivi*, II, 9; 9, 14-16).

A parte questi *lapsus* non ancora freudiani, Plotino coglie un punto fondamentale di critica agli Gnostici come elementi eversivi e asociali, allorché ne rileva la pretesa di sentirsi in tutto eguali a Dio.

In effetti, questo pericoloso sganciamento degli Gnostici dalla morale comune - un fenomeno che sembra profilarsi in alcune frange del movimento cristiano al termine del I secolo, e che preoccupa la Chiesa - rappresenta un ottimo motivo per circoscriverli ed espungerli Si direbbe, anzi, che questo motivo sia stato fondamentale, perché in un primo tempo, sino al II secolo inoltrato, essi si erano mossi, con le loro teorie, all'interno della Chiesa stessa. Tuttavia, queste loro teorie davano esca all'accusa di immoralità, tradizionale nella società romana contro i movimenti religiosi non circoscrivibili.[152] Parimenti, esse davano esca, unitamente al noto enkratismo, all'accusa di odio per la società. Si noti che gli Antonini svolsero una politica favorevole al matrimonio e alla procreazione; politica che la Chiesa proseguirà nei secoli successivi in appoggio a Bisanzio, salvo "controllare" il movimento di fuga dal mondo con regolari fondazioni monastiche.

[152] La logica è sempre quella della repressione dei Baccanali nel 186 a.C., nei termini che Plinio deve preoccuparsi di smentire nella sua lettera a Traiano. Sulla ripetitività e reciproco rimpallo di accuse infamanti nei confronti di gruppi religiosi marginali, vedi J. Hubaux, *L'enfant d'un an*, in *Hommages à Joseph Bidez et Franz Cumont*, Bruxelles, Latomus, 1949; e J.P. Waltzing, *Le crime rituel reproché aux Chrétiens du IIe siècle*, in "Bulletin de l'Académie Royale du Belgique", Classe Lettres, XI, 1925, n° 5. Troveremo accuse analoghe ribaltate sugli Gnostici, ad esempio sui Borboriti, come pure su gruppi etnici del Medioevo.

Era quindi quanto mai inopportuno farsi cogliere in tale compagnia da un'opinione pubblica ostile. Questo spiega anche le analogie e le differenze nella base sociale di Gnostici e Cristiani "ortodossi", che hanno entrambi una base nella media e piccola borghesia cittadina; del resto, essi hanno una storia in comune prima della guerra della Chiesa agli Gnostici. Gli Gnostici però, pur annoverando agli inizi alcuni ricchi e colti esponenti del ceto mercantile, non hanno tra i propri adepti alcun membro della classe dirigente, grandi burocrati e aristocratici: un ambiente ove i Cristiani ebbero una sia pur minima penetrazione sin dall'inizio. data la natura assai stretta della comunità cristiana, si può anzi ritenere che precisamente la cultura di questi *leaders*, influenti per prestigio sociale e per la possibilità di finanziare la "comunione di carità", abbia contribuito ad educare in senso molto realistico la massa dei fedeli. La contemporaneità tra l'allontanamento degli Gnostici e l'ascesa sicura della Chiesa nel corso del III secolo, è da ritenersi tutt'altro che casuale.

In fondo, a parte le differenze dottrinali, aristocratici cristiani e pagani vivevano la stessa vita quotidiana e condividevano i ruoli; sicché la premessa per una penetrazione era liberarsi di frange pericolose e indesiderabili. Quanto in comune avessero Cristiani e Romani, lo si può evincere dalla politica di Diocleziano e dai rapporti postumi dei Cristiani con questo loro persecutore.,[153] la cui reggia a Spalato fu conservata, il Mausoleo trasformato in chiesa, mentre il suo ritratto veniva lasciato sul soffitto. Diocleziano infatti perseguitò anche i Manichei, soprattutto per motivi sociali e politici (il rifiuto del mondo e l'attesa messianica) come nemici dell'ordine romano. L'ottica era sempre quella era quella dell'antica repressione dei Baccanali, cioè di un conservatorismo politico e religioso che temeva l'occulto. Per lui, i Manichei erano il prodotto dei corrotti

[153] Vedi E. Volterra, *La costituzione di Diocleziano e Massimino contro i Manichei*, Atti del Convegno sul tema "*La Persia e il mondo greco-romano*", Roma, 11-14 Aprile 1965, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966; e H. Chadwick, *The Relativity of Moral Codes: Roma and Persia in the Antiquity*, in *Early Christian Literature, etc.*, cit.

costumi sessuali dei Persiani, che potevano scardinare l'integrità dell'antica morale familiare romana: ecco dunque un argomento sul quale intendersi con i Cristiani. Nel Tardo Antico, Pagani e Cristiani concordano che la legge morale è una sola, ed è iscritta nella coscienza. In questo, il pagano Giuliano e il cristiano Tertulliano potrebbero andare perfettamente d'accordo.

Così, all'inizio del III secolo gli Gnostici, sconfitti, sono considerati con molta sufficienza dai Cristiani: Origene rileva le dimensioni irrisorie dei loro gruppuscoli. Nel III secolo la società si è trasformata in senso autoritario, tra diseguaglianze incolmabile che fanno venir meno la base degli Gnostici; al contrario, la Chiesa raccoglie i primi frutti delle precedenti scelte, allorché una comunità di per sé interclassista fu pilotata dai suoi dirigenti ad accantonare improbabili apocalissi, per restare nell'onda di un processo inarrestabile. Il risultato finale sarà raggiunto con il successo del IV secolo.

Gli Gnostici, dunque, non hanno più un terreno sul quale prosperare; il loro individualismo non ha più base di consenso, in una società bipolare. Eppure, con i loro antecedenti culturali nel mito orfico e nell'Apocalittica, nonostante le mostruosità speculative delle quali vengono accusati da chi li espelle, in una cosa essi non avevano frainteso il messaggio di Cristo: nel diritto dell'uomo ad una superiore dignità, d'onde il suo diritto di ergersi a giudice delle nefandezze del mondo.

Vorremmo con ciò sottolineare quanto difficile sia sottoscrivere un giudizio univoco nei loro confronti, come nei confronti di ogni fenomeno storico: storico, sottolineiamo prima che dottrinale. Lo Gnosticismo infatti, espressione di una piccola e media borghesia in crisi, estromessa da un processo di trasformazione che non è in grado di comprendere, è un fenomeno che nasce come rifiuto della trasformazione stessa (che è all'origine del "male" esistenziale esperito) ed è quindi conservatore. Pure, visto a distanza nella sua opposizione all'autoritarismo sociale e sacerdotale, esso si rivela potenzialmente progressista.

L'esatto contrario potrebbe dirsi di una Chiesa che, mentre avalla le trasformazioni in atto nell'Impero, e, sprezzando la forma esteriore della cultura egemome, si rivolge direttamente agli umili nella loro lingua, appare progressista; d'altro lato, acquisendo le strutture normative del razionalismo classico e penetrando la classe dirigente, si rivela l'indispensabile supporto ideologico della restaurazione autoritaria del IV secolo.

Che lo Gnosticismo abbia un'anima conservatrice nei confronti della società creatasi all'alba del II secolo, ci sembra fuor di dubbio: la sua base sociale, la sua traduzione del Cristianesimo entro le strutture del pensiero ellenistico, il suo individualismo, il suo previlegiare l'atteggiamento intellettualistico (in questo fraintendendo del tutto il pensiero cristiano) il suo antiautoritarismo in campo dottrinale, la sua dolorosa percezione del mondo in un momento in cui il mondo cambia rapidamente; tutto ciò fa dello Gnosticismo un mondo di conservatori sconfitti e culturalmente già emarginati. L'età dell'oro tanto attesa era già nel passato e si era consumata: ora si poteva soltanto fuggire la realtà rifugiandosi in una grandezza tanto segreta da non poter essere di questo mondo.

Abbiamo prima sottolineato due punti: lo Gnosticismo appartiene all'area della cultura ellenistica che impronta di sé il II secolo, e tuttavia esso è sintomo di emarginazione culturale. Chiarendo il rapporto tra questi due punti, riteniamo di poter contribuire a spiegare il fenomeno.

Abbiamo già notato la presenza di due diverse valenze nell'ambito della cultura ellenistica: da un lato la prosecuzione, a livello colto, del Razionalismo classico; dall'altro un filone "popolare" che di tale Razionalismo fa un uso ingenuo, portandolo ad esiti irrazionalistici. Esiti per i quali è determinante il progressivo degrado, nei regni ellenistici, degli elementi greci impoveriti, che si trovano a contatto di gomito con il substrato indigeno, creando dei veri *deracinés*.[154]

Questa cultura che abbiamo visto riproporsi nell'Impero Romano sin dall'inizio della crisi, ha tutti i caratteri di una cultura

[154] vedi E. Will - C. Mossé - P. Goukowsky, *cit.*, p. 518.

di ceti subalterni cui sfugge ormai il senso della cultura egemone, senso che essi vicariano con altri, ad essa estranei.

Una cultura, non è infatti costituta di soli elementi razionali: questi non sono che il velo ideologico di un atteggiamento che ha radici storiche negli eventi che portarono alla formazione di quella cultura, da parte del gruppo che ne è il portatore. Una cultura è un insieme di norme e comportamenti acquisisti, alla cui luce soltanto, le strutture razionali assumono il significato che compete loro. Il rapporto di una cultura con la propria origine è biunivoco, nel senso che a una cultura appartiene soltanto chi, in qualche modo, per storia familiare o per cooptazione, appartiene al gruppo che di quella cultura è portatore. In essa non si può, in altre parole, penetrare per mero sforzo razionale, pena restar chiusi nel circolo dei falsi ragionamenti.

Ciò premesso, premessa cioè l'esistenza di una cultura subalterna della piccola borghesia ellenistica,, osserviamo che il risucchio economico-sociale verso l'alto, avvenuto nella ricca e competitiva società costituitasi al passaggio dal I al II secolo, ha rotto rapidamente lo scudo protettivo che un ordine ideologico stabilizzatore sembrava offrire a questa piccola borghesia. In tal caso, provenire da una cultura subalterna ed essere proiettato a duro confronto con la realtà, disponendo soltanto della astratta veste ideologica della cultura egemone, nella quale, viceversa, si muovono come pesci nell'acqua i gruppi che detengono o scalano il potere, può comportare il naufragio esistenziale.

Il mondo, se deve essere dominato, può esserlo soltanto a patto di possedere le strutture del pensiero egemone; in tempi che procedono verso grandi concentrazioni, non propizi allo *status quo* della piccola borghesia, chi non possiede queste strutture che consentono di dominare gli eventi della vita, chi non conosce dall'interno i meccanismi del mondo nel quale è violentemente immerso: colui naufraga in un mondo incomprensibile, imprevedibile, rovesciato in confronto alle aspettative, che assume tutti i contorni del Male. La crisi dello Gnosticismo sembra essere la crisi di gruppi che non riescono a trova-

re un ruolo nella nuova realtà in costruzione. La cultura del Razionalismo classico, messa alla prova del vissuto dei ceti subalterni, nella sua veste ideologica, moralistica e normativa, non riesce più a dar senso all'esistenza: essa è vissuta come una cultura in crisi.

Una struttura astrattamente razionale, sviluppata sul piano meramente logico-concettuale, senza alcuna intima adesione alla realtà storica della cultura cui si crede di riferirsi, cioè alle motivazioni che l'hanno originata, conduce a posizioni puramente antinomiche.. Questa è la situazione che si prospetta, in periodi di rapida trasformazione, ai discendenti di una piccola borghesia emarginata che hanno assunto la cultura egemone attraverso i canali dell'insegnamento elargito nella sua veste esteriore, ufficiale, senza alcuna possibilità di esserne partecipi se non in modo subalterno. Una situazione che diventa invivibile quando la competizione nell'accumulo divarica la società e schiaccia gli strati intellettuali più umili. Ci sembra che esattamente questo sia avvenuto a partire dall'opulento II secolo, e ciò coincide con gli aspetti esasperatamente intellettualistici ed esclusivamente cittadini dello Gnosticismo, aspetti nei quali esso si pone agli antipodi dell'originario pensiero cristiano, inequivocabilmente anti-intellettualistico.

Sotto questo profilo si può affermare che lo Gnosticismo, nell'apparenza degli esiti irrazionalistici, è completamente prigioniero del Razionalismo classico, dalle cui aporie non può uscire se non costruendo dei miti. Un aspetto del suo conservatorismo lo si può rilevare dal confronto con la capacità evolutiva della Chiesa per quanto concerne l'uso della lingua.

La Chiesa romana ha scritto in greco per lungo tempo. Il greco era infatti la lingua dei ceti nei quali si svolgeva la sua predicazione a Roma, gli stessi nei quali si formano le frange gnostiche: liberti, artigiani, piccola e media borghesia attiva, di provenienza orientale. Il Cristianesimo infatti, non è la religione della plebe romana; del resto, il greco è comunemente parlato anche dall'aristocrazia. Negli ultimi due-tre decenni del II secolo tuttavia, mentre infuria l'emarginazione

degli Gnostici e vanno in crisi le strutture del II secolo, la Chiesa inizia la propria ascesa sociale proponendosi come modello universale, e la sua lingua diviene il latino. Latina è infatti la cultura e la lingua della Chiesa africana, così influente a Roma alla fine del secolo con Tertulliano, moralista intransigente e razionalista, non tanto sottile, quanto pragmatico. È in arrivo il periodo degli Imperatori africani, i Severi, con il loro *entourage* filocristiano: la Chiesa ha spiccato il volo verso il suo ruolo universale entro l'Impero, mentre gli Gnostici, emarginati, restano con la loro cultura ellenistico-orientale.

Restano, gli Gnostici, legati ad un'utopia dell'eccellenza intellettuale, che essi costruiscono su misura per se stessi, mentre la società evolve altrove: "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Il loro inane sforzo razionale, un'arma davvero modesta per comprendere quel mondo reso instabile dalle lotte di una società esplosa, conduce a risultati che appaiono risibili ai loro grandi nemici, gli eresiologi.[155]

---

[155] Ireneo, tra il sarcastico e l'inviperito, tenta così di rendere le strutture dell'emanatismo valentiniano (*Adv. Hær.*, I, 11, 4): "Ohi! Ohi! e Ahimé! Ahimé! È necessario per verità esprimersi in modo tragico su questa fabbricazione di parole e su tanta audacia circa il modo in cui, senza vergogna, egli (*scil.*: un non meglio identificato "reputato Maestro") assegnò dei nomi alla sua menzogna. In ciò che egli dice: esiste innanzitutto un Pro-principio proinintellegibile che io chiamo Unicità; e inoltre: con questa Unicità è una potenza che io chiamo poi Unità; è evidente, poiché è ammesso, che qualunque cosa detta da lui è finzione, perché lui stesso a (tale) finzione diede dei nomi che non le furono dati da nessun altro: secondo lui, se non l'avesse osato, oggi la verità non avrebbe nome. Nulla però impedisce che su tale argomento, un altro Tizio qualunque definisca così i termini: vi è un certo Proprincipio regale proinintellegibile, pro-pro-privo-di-sostanza, proprorotolantesi. Con quello è una potenza che io chiamo Zucca. Con questa Zucca è una potenza che io chiamo ancora Supervuotaggine. Zucca e Supervuotaggine, essendo una cosa sola, emisero, pur non emettendolo, un frutto perfettamente visibile, commestibile e dolce, frutto che viene chia-mato con la parola "Cetriolo". Con questo Cetriolo coesiste una potenza della sua stessa sostanza, che ancora chiamo Melone. Queste Potenze, Zucca, Supervuotaggine, Cetriolo e Melone, emisero la rimanente moltitudine dei deliranti Meloni di Valentino"; e così via celiando,

Abbiamo accennato in apertura, che il pensiero gnostico, dopo essere stato considerato a lungo un pensiero aberrante, un vero delirio, fu adeguatamente rivalutato soltanto ad opera dello Jung, che vide in esso la prima grande esplorazione dei processi psichici. Jung fece largo uso della simbologia gnostica per interpretare i sogni, e per comprendere i deliri dei suoi pazienti schizofrenici: significa forse che gli Gnostici furono degli schizofrenici? certamente no; ma la lettura di alcuni testi, oltre a quelli dello Jung, sulla natura del pensiero schizofrenico e paranoico, e sui rapporti col mondo che ad essi sono sottesi, può aiutarci a confermare il quadro che abbiamo visto emergere.[156] del resto, tutta la tarda antichità, con la sua decomposizione di un ordine che sembrava immutabile, e la sua costruzione di una società radicalmente nuova, provoca il dilagare di atteggiamenti quantomeno affini a quelli psicotici: visioni allucinatorie, profetismo, "stramberie" e "manierismi" ascetici, desocializzazione di masse di sbandati, e così via. Perciò, senza entrare in analisi cliniche ingiustificate, oltreché illecite, segnaliamo alcuni tratti dello Gnosticismo che trovano un parallelo nella psicopatologia.

Innanzitutto il ritiro da una società, nella quale non si hanno armi per affrontare e dominare la realtà, e la introversione del pensiero su se stessi, dalla quale sorge, per l'inflazione di questa interiorità, la percezione di una segreta grandezza. La tecnica stessa della "rivelazione" come risveglio di una conoscenza perduta, depositata in tempi e luoghi remoti (*Tre stele di Seth*); il ritorno a qualcosa di prezioso che si era sempre

---

sino a concludere esasperato: "O Meloni, vituperevoli Sofisti, e non uomini!" (*ivi*, I, 11, 5).

[156] Per l'elenco dei testi nei quali lo Jung tratta più diffusamente il pensiero Gnostico, vedi in Bibliografia sotto il nome dell'Autore. Per quanto riguarda le opere da noi consultate per i raffronti di cui al testo, esse sono: S. Arieti, *Interpretazione della schizofrenia*, Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll., L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo*, Milano, Il Saggiatore, 1964; id., *Essere nel mondo*, con una Introduzione critica di J. Needleman, Roma, Astrolabio, 1973; G. Bateson, *verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976; J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità, seguito da Primi scritti sulla paranoia*, Torino, Einaudi, 1980.

posseduto senza saperlo (la "perla"), il ruolo di uno "straniero" nella "rivelazione", hanno tutti i crismi dell'improvviso insorgere di una soluzione psicotica al problema esistenziale. Così la scoperta di segreti contenuti nelle parole e nelle lettere scomposte, ricomposte, combinate secondo tecniche volte ad imporre un ordine e a scrutare indizi. Un tratto "psicotico" viene rivelato egualmente dalla tendenza a riti- rarsi in sette, che peraltro si fratturano per mancanza di reciproca affettività, sostituita dal desiderio di dominio. Lo Gnostico (come lo "strambo") vede in se stesso una realtà inedi- ta, e perciò "geniale"; il suo evolvere verso la figura del pro-feta inascoltato che fugge i mali del mondo,, trova anch'essa un parallelo nella psicopatologia. Altrettanto dicasi per l'amore delle inezie, che si lega alla fuga dalla vita, sede di influenze ostili; o per la trasformazione di concetti e sentimenti in entità personificate, dotate di una vita autonoma, che ha un parallelo nella trasformazione psichica dei propri pensieri in percezioni (allucinazioni auditive o visive) dotate di una dinamica autonoma incontrollabile.

Al riguardo occorre non dimenticare che il pensiero delirante è una valvola indispensabile per la soluzione del rapporto psicotico con la realtà, il quale non è che la deformazione patologica di svolte comuni nella vita degli uomini, impostata sulla coscienza della propria insufficienza nel dominare gli eventi esistenziali.. Questa insufficienza è legata, quali che ne siano le origini (familiari o sociali) ad una discrepanza incolmabile tra "saputo" e "vissuto", onde i modi dell'approccio ai problemi esistenziali risultano inadeguati a dare un senso agli eventi. Inevitabile diviene quindi la mancanza di una stabile collocazione nel mondo, un rifiuto delle opere; la personalità psicotica apprende soltanto dai libri, non dal contatto col mondo.[157]

[157] Un prototipo letterario di tale situazione è Don Chisciotte, che è un *Hidalgo*, cioè un piccolo borghese, un intellettuale proletaroide al limite della sussistenza, come direbbe il Weber (dallo spagnolo *hijo de algo* "figlio di qualcuno", lo scalino più basso al di sopra del popolo). Le sue ubbie sono così interpretate dal Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 62: "Don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri. E non forni-

Lo psicotico si blocca nella smisurata tensione del desiderio e fallisce l'incontro con una concreta realizzazione di se stesso. Egli paga la propria improbabile certezza con un progetto nel quale il mondo appare così come lui stesso lo ha voluto strutturare: nel suo rigido sistema, la società storica filtra soltanto per quel poco che può essere ingabbiato in strutture teoriche rigide e ristrette, cresciute nella totale introversione su un bisogno d'ordine. La sua chiusura affettiva nei confronti di una realtà troppo complessa per quegli schemi, si risolve in sistemi di pensiero fantastici.

La modestia dei mezzi a disposizione per affrontare la realtà, che è all'origine di questi comportamenti - onde, nel rapporto con gli eventi, la fede cede il campo alla superstizione - emerge da una anamnesi che non sempre può ricondursi al solo ambito familiare: del resto, la patologia della famiglia non è che il riflesso di una situazione sociale. tale modestia, appare quindi anche dall'anamnesi sociale: le figure che apparivano più colpite da questi sintomi nel XIX secolo dell'Europa occidentale, lanciata verso lo sviluppo industriale, erano infatti "ragazze non sposate che hanno un'attività professionale"; "nubili provinciali all'antica"; "autodidatti ambiziosi di origine proletaria" (Lacan, *cit.*, p. 83).

Di contro ad una situazione così descritta, viene istintivo ricordare l'anti-intellettualismo della predicazione paolina, la fede come base per un rapporto fattivo col mondo, la duttilità della Chiesa nelle grandi trasformazioni, delle quali seppe fare il trampolino per il proprio trionfo, allegoria della Resurrezione, vittoria della Giustizia sulla morte.

---

sce a sé prove diverse dal luccichio delle somiglianze" Un rapporto analogo, ancorché relativo a una diversa componente confluita nello Gnosticismo, cioè al Millenarismo, è stato notato da R. Kaufman, *Le millénarisme*, in *Religion de salut*, "Annales du Centre d'Études sur les religions", Bruxelles, 1962. Il Kaufman (*ivi*, p. 98) mette in relazione il Millenarismo con una incapacità della ragione a pensare i mezzi di lotta in un mondo contraddittorio, e parla di una "malattia dell'intelligenza" che si distacca dal reale. Siamo, come si nota, in una situazione analoga a quelle descritte dagli Autori circa l'eziologia del pensiero schizofrenico e paranoico.

Questo è tuttavia un quadro ad una sola tinta, che lascia intendere soltanto alcune delle realtà connesse alla concretezza di un fenomeno; un quadro che, come tutte le verità parziali, sconfina nella falsificazione. Il suo riequilibrio, va tuttavia cercato senza allontanarsi dal quadro descritto, cercando di comprendere lo stesso fenomeno sotto una luce diversa.

Le strutture del pensiero schizofrenico sono infatti le stesse del pensiero creativo, come hanno messo in luce vari Autori.[158] la retrocessione dal pensiero concettuale a quello simbolico, imposta dalle aporie nelle quali si blocca il pensiero razionale, si risolve infatti nello sviluppo di imprevedibili soluzioni, che aumentano la capacità di comprensione. Queste soluzioni nascono dall'uso della metafora, che concretizza il concetto schiudendo nuove profondità; ma soprattutto dall'ambivalenza del simbolo, attraverso il quale la realtà può essere guardata in modo nuovo.. Lo psichiatra Von Domarus,[159] ha messo in luce l'esistenza di un pensiero detto "paleologico", che schiude vie impreviste alla comprensione attraverso le sue singolari concatenazioni analogiche. Queste in fatti non avvengono, come nel sillogismo, tramite l'identità dei soggetti (A = A) ma tramite l'identità dei predicati; onde, se A e B hanno un predicato in comune (per esempio la forma, il colore, o altro) allora A = B: soluzione del tutto imprevista, dovuta a questa sostituzione della logica con l'analogia, che è precipua del pensiero simbolico.

Da queste forme di pensiero quindi, ci si può attendere una "sintassi originale" che contribuisce grandemente ad arricchire l'esperienza umana; da essa dipende, in particolare, la creatività artistica e tutti quegli apporti originali che, rileva l'Arieti, sono il risultato di azioni squisitamente individuali.

Ecco quindi che questi Gnostici, con i loro miti erompenti dal naufragio di un Razionalismo ingenuo, offrono pagine d'insospettata bellezza plastica, che aprono imprevisti sentieri alla conoscenza entro la profondità della psiche. Dai vortici di una

[158] S. Arieti, *Creatività, la sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979; G. Bateson, *cit.*, J. Lacan, *cit.*
[159] S. Arieti, *Creatività, etc.*, cit., p. 78 sgg.

tremenda crisi sociale, erompe la loro voce che narra, in poetiche pagine, il viaggio iniziatico dell'anima alla ricerca della propria identità, conquistata attraverso il ritorno alla sfera divina, sede prima e ultima di un'eterna dignità che la violenza della storia non ha il diritto di calpestare. In questo innalzarsi dell'utopia a modello, la tracotanza del contingente rivela la propria caducità, la propria irrealtà essenziale.

In tal senso essi non avevano davvero frainteso il messaggio di Cristo; se mai, è la Grande Chiesa che, nel realismo delle proprie scelte dettate dall'esigenza di sopravvivere nel mondo, si troverà ad accantonare una parte di quel messaggio: la controversia donatista è lì a dimostrarlo.[160] Anche per questa via risalta l'ambiguità di ogni scelta storica. Scelta peraltro determinante e di lunghissima durata, quella della Chiesa, come vedremo a partire dal Medioevo. Il fallimento del Cristianesimo medievale del quale parla Le Goff[161] ha forse qui le sue lontane radici: come le hanno, a nostro avviso, fenomeni più moderni.

Un messaggio la cui comprensione negava la ragione classica, ingabbiato nelle strutture di una cultura razionalista, si spezza in due tronconi. L'uso ingenuo del Razionalismo trasci-

[160] La crisi donatista (così detta dal Vescovo Donato, erede della rigida intransigenza morale di Tertulliano) nasce dallo scontro tra il puritanesimo della tradizione nordafricana e la cristianità del III secolo, la cui grande espansione era avvenuta a spese della tensione morale; sicché, in corrispondenza della persecuzione di Diocleziano, si rinnovò il problema già sorto con la persecuzione di Decio: quello dei *lapsi*, di coloro che avevano abiurato per paura, e volevano poi tornare in seno alla comunità; tra questi anche dei chierici. Dal rifiuto degli intransigenti di ritenere validi i sacramenti amministrati dagli apostati, nasce lo scisma, che successivamente si fuse, verso la metà del IV secolo, con il movimento rivoluzionario popolare dei Circumcellioni, che identificavano il demonio con il potere mondano. Possiamo così notare, come in un solo secolo l'intransigenza morale di Tertulliano passi dal campo degli eresiologi a quello degli "eretici", senza che la Chiesa abbia mutato linea: sono le sue ali estreme che vengono a trovarsi ora dentro, ora fuori, dalla corrente principale, a seconda dei problemi posti dalla società al realismo politico della Chiesa.

[161] Vedi H.C. Puech, *Storia delle religioni*, Bari, Laterza, U.L., vol. 10, 1981, p. 109.

na in cielo l'Utopia, e lascia in terra, senza veli, la Ragione come dominio.

1. 6 Ultimi fuochi ad occidente

Quando Epifanio scrive, nel IV secolo, il suo *Panarion*, lo Gnosticismo vive ancora, ma è ben lontano dai suoi fulgori. Lontano è il tempo dei grandi Dottori provenienti dalla borghesia mercantile. Le Chiese di Valentino e Marcione vivono sulle difensive, con un raggio d'influenza modesto. Tutti gli altri (Epifanio riesce a numerare ben sessanta sette ereticali) sono gruppi sbriciolati, semiclandestini; alcuni usano particolari segni per riconoscersi. Di molti, Epifanio non ha esperienza diretta: di alcuni sostiene di conoscere pratiche abominevoli che descrive nei particolari, pratiche comunque ascrivibili, se vere, a ristrettissimi circoli totalmente desocializzati. Al riguardo, S. Gero, *cit.*, attesta la lunga sopravvivenza, in oriente, dei libertini Borboriti, sino ai tempi di Giustiniano. Se essi debbono identificarsi con gli eretici descritti da Michele Siro,[162] si tratterebbe tuttavia di gruppuscoli ai margini. Non che l'eresia d'impronta gnostica sia venuta meno; in modo prevalente tuttavia, essa riguarda le provincie orientali, ove abbondano le sette Giudeo-cristiane e i movimenti enkratiti. I due termini nei quali si riconosce il disprezzo gnostico per il mondo, sono infatti il rifiuto della procreazione e il Docetismo (o l'Adozionismo): questi, e non le complesse costruzioni di Eoni dei grandi Dottori, sono i temi che avranno lunga vita.

[162] *Chronique de Michel le Syrien*, éditée pour la première fois et traduite en Français par J.B. Chabot, Paris, Leroux, 1899, vol. II, pp. 248-249. L'episodio descritto è inquadrato dal Gero sotto il regno di Giustino II (565-578) e dallo Chabot, che noi seguiamo, sotto quello di Giustiniano (537-565).

L'Impero, dopo la restaurazione costantiniana e per buona parte del IV secolo, sembra consolidato: esso è tuttavia definitivamente altra cosa rispetto a quello del II secolo. Esso conosce ormai due fratture: quella tra i possessori di immense ricchezze contrapposti alla massa degli umili, e quella tra paese ufficiale e paese reale. Gli alti gradi della burocrazia si travasano nell'ordine senatorio, che torna a ricoprire alcuni incarichi, mentre, a livelli più bassi, un funzionariato impoverito tende ad evitare cariche inutili che sono ormai un guscio vuoto; le dignità minori vanno a piccolissimi burocrati. Pure, l'aspirazione di tutti è far carriera nell'amministrazione, aperta anche ai *parvenus*: possibilità peraltro squisitamente individuale, perché, dopo la grande inflazione e sotto il peso fiscale dell'amministrazione stessa, la società non offre più spazio per la generale ascesa di un ceto. Quanto agli artigiani, venuta meno ogni possibilità di iniziativa individuale, essi si chiudono nelle aree relativamente previlegiate delle Corporazioni, volute e controllate dallo Stato.

Il paese reale è un'altra cosa: è dato dalle immense ricchezze e proprietà terriere di un'aristocrazia antica , che prospera sulle forniture all'esercito. All'interno di questa aristocrazia, le distinzioni di casta e di censo sono rigide, e, nei suoi confronti, i senatori di fresca nomina appaiono tenuti a distanza. Una rete di amministratori-mediatori non del tutto scrupolosi, si arricchisce convertendo in oro i prodotti delle tenute di questa aristocrazia. Prende corpo l'organizzazione della *villa* come centro economico indipendente, non soltanto dotata di propri artigiani e mercati, ma di templi, circhi, Vescovi.

La società, nel complesso, è tutt'altro che rigida, ma ciò che si è fatto rigido è la differenza tra i potenti e gli umili; iniziano quei rapporti di sottomissione che porteranno, negli ultimi tempi, anche alla formazione di milizie personali.

Con l'avanzare del IV secolo si fa sempre più sensibile la differenza tra la ricca agricoltura delle provincie orientali, ove è diffusa l'economia monetaria e vi è una fitta e articolata rete sociale e di insediamenti; e le provincie occidentali. la Spagna aveva già conosciuto una prima invasione sotto Marco Aurelio;

nel III secolo, Gallia e Spagna sono devastate da invasioni barbariche. Nel III e IV secolo è cronica, in Gallia come in Spagna, la guerriglia dei Bacaudi.

Una situazione di decadenza della vita cittadina affligge queste provincie, ove pure era fiorita, particolarmente in Spagna, una notevole espressione della cultura romana. nelle campagne di queste regioni, ove ormai la *villa* è il centro di un potente sistema economico, le alternative sociali sono quelle di una massa contadina fortemente solidale col Signore locale, o bande di emarginati che alimentano una guerriglia, destinata a restare brigantesca per la mancanza di una qualunque proponibile ideologia.[163]

I senatori costituiscono una classe ereditaria di governo locale, in gradi di tenera alla larga l'amministrazione imperiale: classe gelosa, che resterà compatta a lungo nei regni barbarici, fornendo i futuri Vescovi, [164] mentre sulle vecchie *villæ* cresceranno castelli e monasteri.[165] Il Cristianesimo, del resto, a partire dalla vittoria del IV secolo conquista sempre più velocemente la classe dirigente, che vede in esso il terreno propizio per ruoli socialmente dominanti; con la fine del IV secolo inizia la massiccia conversione dell'aristocrazia; non mancano i casi di fanatismo da parte dei neo-convertiti che intendono la scelta religiosa come scelta di convenienza.[166] Cresce così un

[163] Vedi S. Mazzarino, *Il Basso Impero. Antico, Tardoantico ed era costantiniana*, Bari, Dedalo, 1974-1980, 2 voll.; vol. II, p. 431 sgg. Per gli aspetti del Tardo Antico, vedi anche *Società romana e Impero tardo antico*, a cura di A. Giardina, Bari, Laterza, 1986, 4 voll. Il Momigliano, *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. by A. Momigliano, Oxford, at The Clarendon Press, 1963, sottolinea che la distruzione della classe media distingue la parte occidentale da quella orientale dell'Impero, ove meno forti sono le concentrazioni economiche. vedi anche G. Clemente, *cit.*, p. 57, circa la presenza di un dignitoso funzionariato medio a Costantinopoli.

[164] *Società romana, etc.*, cit., vol. I, p. 378 sgg.

[165] M. Cagiano de Azevedo, *Scritti. Casa, città e campagna nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo*, Galatina, Congedo, 1986, p. 328 sgg.

[166] G. Clemente, *cit.*; J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford, at The Clarendon Press, 1975; S. Mazzarino, *Il Basso Impero, etc.*, cit., vol. I, p. 378 sgg.

ambiente cristiano che si risolve in una nuova classe vescovile, tutta dedita ai propri traffici mondani.[167]

In queste provincie occidentali, ormai prossime al definitivo salto nel Medioevo barbarico, si sviluppa l'ultimo grande pericolo gnostico per la Chiesa ormai trionfante: il movimento di Priscilliano, che, dalla lontana Galizia, si spande sino a coprire l'Aquitania[168] e sopravvive per circa due secoli alla morte del suo fondatore.

Di Priscilliano si sa molto, ma anche, per verità, molto poco per quanto concerne la sua reale collocazione: il suo è un caso controverso, sul quale non è ancora terminata la disputa. Fu eretico, o no? E, se sì, è da considerarsi uno Gnostico?

All'eresia di Priscilliano venne data un'origine egiziana, rivelatasi priva di fondamento[169] e verosimilmente da connettersi

---

[167] J. Matthews, *cit.*, p. 161.

[168] Per il problema di Priscilliano facciamo riferimento a: E.C. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909; J.M. Blazquez, *Prisciliano, introductor del Ascetismo en Hispania*, I Concilio Cæsaraugustano, Zaragoza, 1980; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, at The Clarendon Press, 1976; A. D'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris, Beauchesne, 1936; J.A. Davids, *De Orosio et Sancto Augustino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Governs, 1930; J.A. De Aldana, *El Simbolo Toledano I*, Roma, Un. Gregoriana, 1934; P.M.S. de Argandoña, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, Inst. Teol. Compostelano, 1982; R. Manselli, *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980; G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maresdous-Paris, A. Picard, 1913; A. Orbe, *Heterodoxía del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, "Hispania Sacra", XXXIII, 1981; *Priscilliani quæ supersunt*, ed. G. Schepps, Lipsiæ, G. Freytag - Vindobonæ, F. Tempsky, 1889; A. Puech, *Les origines du Priscillianisme et l'ortodoxie de Priscillien*, "Bulletin d'ancien litérature et d'archéologie chrétienne", II, 1912; *Sancti Aurelii Augustini Commonitorium Orosii. Contra Priscillianistas et Origenistas*, Corpus Chr. Series latina, XLIX, Turnhout, Brepols, 1985; *Sulpicii Severi Opera*, ex rec. C. Halmii, CSEL, I; *Turribii Asturicensis, Epistula de non recipiendis, etc.*, in Migne, P.L., 54, cc. 693-695; P.B. Vollmann, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der Fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, EOS Verlag der Erabtei St. Ottilien, 1965.

[169] *Sulpicii Severi Opera*, cit., p. 99; per la critica vedi H. Chadwick, *cit.* Per l'accusa di magia della quale parla Sulpicio Severo, vedi J.A. davids, *cit.*, p. 55; la vicenda è importante per comprendere l'ostilità del potere statale verso Priscilliano.

con l'accusa di pratiche occulte (magia, astrologia) che gli venne rivolta. Di certo, egli aveva pratica con alcuni testi apocrifi, nei quali cercava tracce della Rivelazione (Chadwick, *cit.*, p. 85); aveva interessi per la Profezia (*ivi*, p. 79) e parlava di demoni i cui nomi ricorrono nella mitologia gnostica (*ivi*, p. 94). Turribio (*cit.*) alla vigilia del Concilio di Toledo del 447, cita testi gnostici in uso presso i Priscillianisti, gli *Atti* di Andrea e Giovanni, e la *Memoria degli Apostoli*; in effetti, una copia degli *Atti di Giovanni* fu trovata in possesso di un certo Argirio nel 430.

Ben poco circa la sua eresia si evince dai suoi scritti, anche se A. Orbe (*Heterodoxía, etc.*, cit.) vi rinviene tracce di Gnosticismo e di eresia Sabelliana.[170] In effetti, di questa natura sono gli errori imputati ai Priscillianisti nei Concili di Toledo del 400 e del 447; peraltro il de Aldana (*cit.*) ha mostrato che furono adattate alla lotta antipriscillianista formule trinitarie maturate nel corso della lotta antiariana.[171] Gnostica appare l'eresia priscillianista definitivamente stroncata con il Concilio di Braga del 563; dopo di che, l'occidente non sentirà più parlare di eresie per alcuni secoli. Assolutamente non gnostica è tuttavia in Priscilliano la riaffermazione della responsabilità dell'uomo, rilevata dal de Argandoña (*cit.*, p. 129).

---

[170] Sotto il nome di Sabellianismo vengono genericamente catalogate, a partire del III secolo, le eresie "monarchiane", quelle cioè che nello schema trinitario tendono a salvaguardare un rigido monoteismo. esse prendono il nome da Sabellio, attivo a Roma e scomunicato da Callisto intorno al 220 (Ippolito, *Ref.*, IX, 11, 1 - 12, 5). Per i sabelliani, il Figlio si identifica con il Padre, che soffre sulla croce, d'onde l'appellativo di Patripassiani loro conferito. La teoria però si presta anche a una diversa accezione: lo stesso unico Dio si fa conoscere al mondo come Padre, poi lo redime come Figlio. Il Sabellianismo vero e proprio, che non dovrebbe confondersi con le teorie genericamente monarchiane (come l'Adozionismo) ebbe risonanza nell'Egitto del III e IV secolo. Sull'argomento vedi M. Simonetti, *Sabellio e il Sabellianesimo*, in "Studi Storico-Religiosi", IV, 1, 1980. Per quanto riguarda specificamente Priscilliano, è da sottolineare che gli apocrifi *Atti di Giovanni*, segnalati in connessione con il movimento spagnolo, si collocano, per il Chadwick, in posizione monarchiana, perché in essi non si fa netta distinzione tra il Padre e il Figlio. Le cose non sono così chiare: evidente nel testo è soltanto una posizione docetista ed enkratita.

[171] Con l'inizio del V secolo la Spagna, come l'Aquitania, cade sotto il dominio dei Visigoti, Ariani.

I testi gnostici circolavano comunque in Spagna, e parimenti vivi erano i contatti con l'Egitto e con l'oriente, onde molto si è opinato intorno a possibili influenze, peraltro non dimostrate. Anche il viaggio di una matrona, forse Galiziana, Egeria, è stato indagato dal Chadwick in tale ottica: è possibile che ella fosse in contatto con una comunità femminile priscillianista, ed è certo che, in oriente, avesse mostrato chiari interessi per la letteratura gnostica.

Il movimento di Priscilliano fu un movimento itinerante, laicale, rigidamente ascetico, che non dovette piacere troppo alla mondana Chiesa spagnola. Benché fortemente popolare,[172] ebbe vasto seguito anche nei ceti più elevati, particolarmente tra le donne. Accusato dai due Vescovi che diventarono i suoi persecutori (Itacio di Menda e Itacio di Ossonova) Priscilliano uscì indenne dal Concilio di Saragozza del 380, tanto che fu poi nominato Vescovo di Avila. In realtà, dietro il suo movimento che si estese all'Aquitania, si stavano creando due partiti in una controversia tutta locale, protagonista un clero fortemente mondano, che aveva tutto da temere dal grande fervore religioso e dal rigido ascetismo dei Priscillianisti. Il noto interesse di Priscilliano per l'occulto, la Profezia, gli Apocrifi; la presenza nel movimento, fatto di celibi, di una gran quantità di donne; la pratica delle preghiere comuni, il carattere irregolare e vagabondo della comunità, le pratiche ascetiche singolari: tutto ciò poteva essere argomento di sospetto e di facile accusa.

Anche se A. Orbe vede in Priscilliano un astuto mentitore, il Vescovo di Avila difficilmente può essere accusato di Gnosticismo. Vero è, che dai suoi scritti si può dedurre una certa disposizione monarchiana e una propensione a considerare peritura la materia, negando per conseguenza la Resurrezione dei corpi; tuttavia non si deve sottovalutare né la obbiettiva difficoltà a inquadrare razionalmente il problema trinita-

[172] Priscilliano predicava l'eguaglianza dinnanzi a Dio. La dura condanna dei Priscillianisti a Toledo nel 447, preparata da Leone Magno, coincide con le preoccupazioni suscitate da un momento di intensa attività dei Bacaudi, i ribelli reclutati tra gli emarginati della campagne.

rio nei confronti del monoteismo, origine di una lunga disputa; né, soprattutto, che in materia di Resurrezione le idee di Priscilliano non sarebbero lontane da quelle di Origene (nemico degli Gnostici) e di Paolo. Non va dimenticato, al riguardo, che Priscilliano è molto legato a Paolo, e pone Cristo al centro della propria speculazione, come esempio di un processo di rinnovamento dell'uomo nel quale l'ascetismo fervido è un elemento portante.

Si ha l'impressione tuttavia che Priscilliano tenti di salvare un equilibrio precario; dopo di lui il movimento, così come viene condannato a Toledo, nel 447, in piena lotta sociale, e a Braga nel 563, quando ormai deve essersi ridotto ad uno sparuto gruppetto, appare decisamente gnostico; testi gnostici sono, del resto, in circolazione in Spagna. In particolare, sono evidenti i tratti relativi al disprezzo del mondo: negazione dell'umanità di Cristo, attribuzione del corpo al demonio, rifiuto della procreazione; e dell'autoesaltazione: consustanzialità dell'anima con Dio. I Priscillianisti fanno inoltre uso corrente di testi apocrifi.

Un tale sviluppo non sorprende sullo sfondo della disgregazione di una società, i cui residui quadri intermedi si dissolvono rapidamente, insieme all'amministrazione centrale, con la fine del IV secolo; sicché individui di una certa cultura vengono a trovarsi nel movimento dei Bacaudi in Gallia e in Spagna, contro quei Vescovi che ormai appartengono al versante del potere terriero aristocratico.[173] L'esperienza del mondo come entità malvagia trova ampia giustificazione nell'esperienza di questi ultimi gruppi, emarginati e ribelli rispetto alla società bipolare ormai sopravvenuta, dinnanzi alla quale, privi di un'ideologia proponibile, sono destinati alla

[173] S. Mazzarino, *Il Basso Impero*, cit., vol. II, p. 441 sgg. Alcuni episodi, come quello riferito da Sulpicio Severo, (*Vita Martini*, 11) circa il culto popolare di un martire che Martino considera un brigante, o quello di un anonimo estensore di una *Vita Baboleni* dell'XI secolo, che riferisce un'antica leggenda secondo la quale i capi dei Bacaudi, Amando ed Eliano, furono dei martiri (mentre il Vescovo Orosio li definisce sobillatori delle plebi contadine) fanno pensare che dovette esistere una frizione tra ceto popolare e Chiesa ufficiale, ruotante attorno al ribellismo contadino.

sconfitta. La vittoria della Grande Chiesa è la vittoria dell'istituzione in grado di fornire la sola ideologia capace di reggere la società creatasi sulle rovine della vecchia società romana, lungo due direttrici soltanto apparentemente contraddittorie.[174] esse sono: da un lato, formazione di una società di pochi potenti che dominano una massa di umili; dall'altro, viva partecipazione di questi alla nuova società, espressione della originalità dei popoli, per l'intermediario della Chiesa Cattolica.

In occidente dunque, la politica deflazionistica resasi necessaria alla metà del IV secolo, cozzando con la povera demografia e la pochissima produttività (contrariamente a quanto accade nella ricca agricoltura mediorientale) ha ormai generato l'economia curtense. La Chiesa ha frattanto fornito spazio alle nuove agenzie spirituali e alla nuova cultura, espungendo però dal proprio volto ufficiale le possibili tendenze rivoluzionarie, implicite nella vicenda terrena e nella predicazione di Cristo. Alle formule logicamente coerenti, quindi unilaterali, quindi eversive, ha preferito quelle di compromesso, affermandole con la forza dell'Istituzione che sottintende quella del dogma. Un messaggio che cozza con il Razionalismo classico seguiterà peraltro a soffrire dentro la gabbia: in una società non secolarizzata, ove la religione è la base dell'ideologia, gli stessi scontri si polarizzeranno attorno alle stesse formule ogniqualvolta una situazione di rapida evoluzione metterà in crisi stabili equilibri. se l'eresia scomparirà a lungo in Occidente, ciò lo si deve soltanto alla scomparsa di una vita cittadina e dei ceti medi, cioè alla scomparsa di una possibile opposizione intellettuale. La vita intellettuale diviene ormai appalto di una Chiesa solidamente costituita e ben amalgamata, al vertice, con il potere economico e politico.

Ciò che ci interessa ancora, prima di concludere il capitolo, è la vicenda personale di Priscilliano. Le denunce contro di lui non cessarono. Una complessa serie di traversie , ivi compresi i suoi inutili appelli ad Ambrogio e al Papa per

[174] S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., pp. 814-815.

quella che forse sembrò loto una disputa locale tra Vescovi, lo portarono infine presso il Tribunale dell'Imperatore. La Chiesa non voleva la sua morte: mai nessuno aveva ricevuto tale condanna per motivi dottrinali. ma l'accusa di magia era pesante presso un potere centrale che viveva da sempre sotto l'incubo della vicenda dei Baccanali, e che riteneva proprio compito stroncare per autodifesa tutto ciò che sapeva di occulto. Nel 384 egli fu messo a morte, e fu il primo martire dell'eresia.

L'Imperatore Magno Massimo, nel condannarlo, mostrò tuttavia quale indissolubile intreccio si fosse costituito tra religione e politica, Razionalismo classico e ideologia del potere.

Un nodo che si ritrova molto bene nella vicenda di Pelagio, anche se di questo (presunto) britannico fu condannata soltanto la dottrina.[175] Pelagio appare a Roma nel 380 come consigliere spirituale degli Anici, in un momento nel quale l'avvento di Teodosio rende massiccia la conversione dell'aristocrazia di Roma, la più legata, sino allora, al paganesimo. Il suo Cristianesimo, vicino a quello delle origini, si tinge di colori stoici e cerca ottimisticamente nella volontà dell'uomo la chiave della salvezza: sul piano pratico è un riformatore sociale, come i Donatisti, e, forse, Priscilliano. Il suo occhio è attento a quelle stesse ingiustizie che sollevano le rivolte di Circumcellioni e Bacaudi. Le sue posizioni, entrate in contrasto col predestinazionista Agostino, per il quale "libertà" significava soltanto libertà di peccare, discendevano da una rigida applicazione di quel libero arbitrio sempre invocato dalla Chiesa contro gli Gnostici: se l'uomo è responsabile delle proprie azioni, allora il peccato di Adamo non può essere imputato ai suoi discendenti, ai quali non si trasmette.

Posizione, questa, intrinsecamente eversiva, perché, togliendo l'uomo dall'avvilimento della corruzione, lo sottraeva anche all'occhiuta custodia del potere statale e sacerdotale: lo sottraeva a quell'ideologia che consentiva agli umili di sopportare una vita, nella quale il dolore trovava giustificazione metafisica.

[175] Su Pelagio, vedi H.C. Frend, *cit.*, p. 119 sgg.

Nel 418 vi fu, a Roma, una sommossa nella quale furono implicati dei Pelagiani: un mese dopo, l'Imperatore Onorio condannava i Pelagiani come sediziosi, denunciando le tesi di Pelagio e del suo discepolo Celestio.[176]

Non sappiamo dove sia morto, qualche anno dopo, Pelagio; la tomba di Priscilliano si trova, forse, sotto il Santuario di Santiago de Compostela: involontariamente, questo luogo di culto renderebbe omaggio alle sue spoglie, trafugate dai suoi discepoli e ivi trasportate.

Con la fine degli ultimi Priscillianisti a Braga, l'ordine regna comunque in Occidente: e vi regnerà a lungo.

[176] Su Pelagio, trattato ampiamente dal Magris (*L'idea di destino*, cit., vol. II, si può concludere con questa osservazione del Magris stesso (*ivi*, p. 873): "Certo, è curioso osservare come il medesimo potere statale che annientò lo Gnosticismo, accusato di negare il libero arbitrio, represse poi anche il Pelagianesimo, che invece ne era fervido sostenitore, in entrambi i casi messo in guardia dalla loro pericolosità sociale.

2

DA BISANZIO A MONTSÉGUR

2. 1 Fuochi sparsi ad Oriente

Un po' meno ordinato resta il territorio dell'Impero d'Oriente, ove una demografia meno depressa, un'agricoltura più ricca e più aperta alla diversificazione sociale, una vita cittadina fervente sino al VI secolo, mantengono aperta l'opzione del dissenso. "In linea generale tutte le eresie nascono nelle provincie d'Oriente", ricorda il Ducellier[1] riferendosi all'alto livello culturale e alla consuetudine alla critica filosofica di queste provincie. Non è nostro scopo occuparci di tutte le divergenze sorte, dietro le quali affiorano problemi locali o tradizioni culturali che non afferiscono al tema che stiamo trattando. daremo tuttavia un breve quadro generale del clima religioso, quanto basta a fornire una base di ragionamento per comprendere il riemergere di un dualismo di tipo gnostico. Sappiamo infatti che nelle provincie bizantine sopravvivono a lungo le Chiese Valentiniana, Montanista e Marcionita; tuttavia soltanto quest'ultima è stata motivatamente invocata, pur non senza contrasti, tra gli antecedenti dei dualismi emersi a partire dal VI-VII secolo.

[1] A. Ducellier, *Bisanzio*, Torino, Einaudi, 1988, p. 61. Per le notizie generali che riportiamo sull'Impero Bizantino, ci siamo basati su: R. Fossier, *Le Moyen Âge*, tomo i, Paris, Colin, 1982; D. Obolensky, *Il Commonwealth Bizantino*, Bari, Laterza, 1974; G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino, Einaudi, 1968; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e - 7e siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.

Quanto alle altre sette gnostiche denunciate da Epifanio come presenti alla fine del IV secolo, esse costituiscono ormai piccoli gruppi semiclandestini, senza profondi legami con la società.

Eresie dualiste di tipo gnostico sembrano potersi rilevare con una certa sicurezza a Costantinopoli nel VI secolo,[2] e in Armenia nel VII;[3] quivi risalendo verosimilmente al secolo presedente, come parte di quel tormentato e oscuro episodio che è la storia del movimento Pauliciano (vedi oltre). esse tuttavia non mostrano alcuna continuità storica con lo Gnosticismo del II secolo, ma appaiono più verosimilmente come nuove emergenze legate a precise circostanze storiche, ancorché innestate su nodi particolarmente delicati, mai razionalmente risolvibili, della dottrina cristiana. da questo retroterra dottrinario dunque, si può tentar di comprendere i modi dello sviluppo dualista, fermo restando che le sue ragioni puntuali non potranno che ricercarsi nell'esperienza esistenziale dei gruppi che a tale dualismo hanno dato vita.

Un ruolo indubbiamente importante nella formazione di un terreno fertile per i dualismi, è svolto dalla Chiesa Siriana, fondata, secondo il Vööbus, prima della fine del I secolo. Le caratteristiche principali di questa Chiesa son il marcato, quando non esasperato, ascetismo, e l'influsso giudaico-cristiano; caratteristiche contraddittorie soltanto in apparenza, come ha mostrato il Vööbus ma come si può evincere anche dal sottofondo sociale.[4]

---

[2] Vedi J. Jarry, *Hérésies et factions à Constantinople du Ve au VIIe siècles*, "Syria", n° 37, 1960; id., *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin di IVe au VII siècles*, Il Cairo, Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1968.

[3] Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, 99, in *Sources grecques pour l'Histoire des Pauliciens* a cura di P. Lemerle, "Travaux et Mémoires", 4, 1970

[4] Sulla Chiesa Siriana, vedi A. Vööbus, *A History of Asceticism in Syrian Orient*, CSCO, voll. 184 e 197, Subsidia tomi 14 e 17, Louvain, 1958 e 1960, id., *Early Versions of the New Testament Manuscript Studies*, Papers of the Estonian Theol. Soc. in exile, 6, Stockholm, 1954. vedi inoltre H.I.J. Drijvers, *East of Antioch*, in *East of Antioch*, London, variorum Reprints, 1984; G. Quispel, *The Study of Enkratism: A Historical Survey*, in *La tradizione dell'enkrateia*, cit. Sulla società siriana vedi P. Brown, *L'ascesa e il ruolo dell'uomo santo nella tarda antichità*, in D. Vera, *La società del Basso Impero*, Bari, Laterza, 1983; dello stesso, *The Body and Society*, N. York, Columbia Un. Press, 1988.

Il pensiero religioso ebraico non va in alcun modo valutato nella sola ottica della sua ortodossia, sicuramente anti-ascetica. Il Giudaismo del periodo ellenistico e poi di quello rimano, sino a tutto il I secolo, pullulò infatti di sette eterodosse, quali quelle battiste e quella degli Esseni, il cui apporto al primitivo Cristianesimo fu considerevole. Ciò coinvolgeva anche equilibri politici di più largo respiro, come mostra la costante unità d'intenti tra la setta - verosimilmente essena - della Nuova Alleanza di Damasco, e l'Impero iranico-ellenistico dei Parti, in funzione anti-romana.[5]

le sette eterodosse nascevano all'insegna di un "nuovo patto", e così fu anche per il Cristianesimo primitivo della Siria; questo patto era rivolto contro la realtà del mondo, sicché dava luogo ad un rigido ascetismo, e, nel caso degli Esseni,, sicuramente a un dualismo predestinazionista tra "figli della Luce" e figli delle Tenebre". Si noti, inoltre, che una visione dualistica del mondo è sempre stata presente nel substrato arcaico popolare palestinese, con un carico di miti che l'ortodossia di adoperava ad espungere. Dopo la distruzione del Tempio, queste correnti ascetiche , apocalittiche e millenariste, andarono aumentando: di ciò va tenuto conto per valutare appieno l'estrema fecondità di pensiero che fa della Palestina a cavallo dell'era Volgare, un vero crogiolo, con straordinari effetti sul futuro.

Cenni rapidi ma importanti si trovano in S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., p. 814, e, dello stesso, ne *Il Basso Impero*, cit., vol. I, pp. 84-88.

[5] S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., vol. III, App. seconda. L'alleanza tra dissidenza ebraica e Impero Partico fu ancora una volta operante nel tremendo fermento che percorse l'oriente sino a Cipro, in occasione della guerra partica di Traiano. si noti che un elemento continuo di frizione tra i Romani (e i Bizantini) e i Parti, copre i primi sei secoli dell'Era Volgare, e ruota attorno allo Stato-cuscinetto dell'Armenia. Ciò è interessante se si tiene presente che l'antagonismo romano-partico si colora di note etiche ed ideologiche nella lotta tra "ordine" (pagano e cristiano) ed "eversione" manichea, termine genericamente usato per le eresie dualiste dal Tardo Impero sino a Bisanzio. In questa lotta, l'Armenia, che riceve il Cristianesimo dalla Siria, appare, nel VI-VII secolo, come fonte della nuova eresia Pauliciana, ritenuta erede delle vecchie correnti gnostiche ivi perdurate (Marcionismo) sino al V secolo. Sull'Essenismo e i suoi rapporti col mondo giudaico, vedi l'Introduzione di L. Moraldi a *Manoscritti di Qumrân*, cit.; e P. Sacchi, *Storia dei popolo giudaico*, cit.

Anche nel Cristianesimo delle origini furono presenti orientamenti e interpretazioni diverse, legate alle diverse correnti culturali che vi confluirono: i Battisti, ad esempio, dai quali defluirono Ebioniti ed Elchasaiti, sette Giudaico-cristiane; ed anche gli Zeloti (Simone, discepolo di Gesù) senza esclusione, forse, di frange di Scribi e Farisei.[6] Dalla molteplicità di queste correnti discendono le molteplici accezioni del Cristianesimo primitivo.

il Cristianesimo, che fu portato in Siria tramite comunità di lingua aramaica, colorò queste regioni di toni decisamente ascetici, antimondani. Una tale accezione del Cristianesimo è da ritenersi popolare, come si può rilevare dall'analisi che P. Brown (*The Body and Society*, cit.) conduce sulla società siriana, dalla quale si evince che la frattura, in Antiochia, più che passare tra Cristiani e pagani, passava tra ricchi e poveri (*ivi*, pp. 305-322); in altre parole, il Cristianesimo dei ricchi antiocheni era tutt'altro che enkratita. Lo stesso Brown, del resto, a proposito di un episodio boccaccesco avvenuto in un convento (Migne, P.G. 65, c. 236) nota come, ad un certo livello, anche i fanatici Messaliani fossero tolleranti.[7]

In effetti, ciò che avviene in Siria a partire dal III secolo, è l'affermarsi di una cultura popolare, espressione del mondo contadino, nell'ambito della quale il santo asceta acquisisce, con il proprio carisma, la *leadership* lasciata scoperta nelle campagne dall'esodo verso la città della classe dirigente ellenistico-romana.[8] I termini della religiosità che così emergono, rappresentano la forma nelle quale si manifesta "il distacco del fondo etnico aramaico dalla comunità imperiale".[9] La religiosi-

[6] A. Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., CSCO 184, p. 26.

[7] I Messaliani furono una setta diffusa nell'Impero Romano d'Oriente, caratterizzata da una devozione fondata sulla continua preghiera, finalizzata ad espellere il demonio che abita, secondo loro, nell'uomo. La loro pratica conduceva a manifestazioni allucinatorie, con la visione di un fuoco che entrava nell'orante ("battesimo di fuoco"). Vedi a. Guillaumont, *Le baptême de feu chez les Messaliens*, in *Mélanges, etc. offerts à Henry Charles Puech*, cit.

[8] P. Brown, *L'ascesa e il ruolo dell'uomo santo,* cit.

[9] S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., p. 810; vedi anche *Il Basso Impero*, cit. e J. Leroy in H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 10, p. 126.

tà siriana diviene dunque fonte di "eresia" perché si sviluppa nell'ambito di una cultura che non è quella ellenistico-romana del Razionalismo classico: essa potrà abbracciare tesi apparentemente contraddittorie come quella Nestoriana e quella Monofisita[10] con eguale ardore, ma non sarà disponibile a quelle forme di compromesso che caratterizzano le scelte "politiche". Tuttavia essa non è sin dall'inizio "eretica": lo diverrà quando diverrà evidente il suo contrasto con un ordine che deve essere stabilito dal centro, massimamente con Giustiniano. Si vedrà in occasione della temporanea conquista persiana del 614, e della successiva conquista araba, entrambe accolte con entusiasmo, come la religiosità della Siria non sia che l'espressione di una cultura antitetica a quella sulla quale si fondava l'Impero Romano d'Oriente, di una cultura cioè, entrata in rotta di collisione con un potere centrale avvertito come nemico.

Al mondo siriano appartiene sin dall'origine anche una religiosità gnostica quale quella espressa dal *Vangelo di Tom-*

[10] L'eresia Nestoriana, che diede origine a una fiorente Chiesa nel mondo Sassanide, propagatasi poi sino alla Cina, riteneva Maria madre della sola natura umana di Cristo, mentre la natura divina sarebbe stata da lui assunta posteriormente per la discesa del *Lógos*: Questo tema, che ha un remoto precedente nello Gnosticismo di Cerinto (vedi sopra) riprende l'eresia adozionista di Paolo di Samosata, legata storicamente all'indipendenza da Roma dello stato siriano (aramaico e filo-iranico) do Palmira, indipendenza ed eresia entrambe stroncate da Aureliano. È da notare, che presso Zenobia si rifugiarono anche i neoplatonici, Porfirio in testa, perseguitati da Aureliano, Paolo di Samosata è invocato dagli storici bizantini come lontana origine dell'eresia armena dei Pauliciani. Le implicazioni gnostiche dell'Adozionismo sono evidenti nella figura dell'uomo che diviene eguale a Dio. Quanto al Monofisismo, venuto alla ribalta dopo la condanna dei Nestoriani a Efeso (431) e successivamente condannato a sua volta a Calcedonia (451) esso sosteneva l'unicità della natura di Cristo. Anche qui sono evidenti le implicazioni "gnostiche" perché, se la natura è unica, quella divina prende il sopravvento sulla corruttibile corporeità, con il risultato di condurre a una cristologia docetista. L'eresia monofisita ebbe vasto appoggio popolare nelle campagne e tra i monaci. Nestorianesimo e Monofisismo trovano la loro radice nella incommensurabilità tra divino e mondano, che può superarsi in direzione della salvezza soltanto rifiutando il mondo in nome di una superiore divinità dell'uomo da recuperare. Questa è tuttavia soltanto una *possibilità* di sviluppo logico in senso gnostico, la cui *effettualità* può essere compresa soltanto in termini di esperienza negativa del mondo.

maso attorno alla metà del II secolo, che trovò in Siria un terreno propizio con il fiorire di una vasta letteratura. In Siria trovò ampia ospitalità anche l'ascetico Gnosticismo valentiniano,[11] al quale il Vööbus attribuisce tentativamente quell'importante documento che fu il *Liber Graduum*, inizialmente attribuito ai Messsaliani.[12]

Le due figure che dominano tuttavia, sin dalla seconda metà del II secolo, figura che abbiamo già incontrato a Roma, e sulle quali torneremo in seguito, sono quelle di Marcione e di Taziano.

La Chiesa Marcionita ebbe vasta diffusione in Siria, ove assunse toni fortemente ascetici e tratti che ricordano forme di comunismo integrale di tipo contadino, quali il rifiuto di ogni forma di proprietà. I Marcioniti, peraltro, si dedicavano esclusivamente alla preghiera; essi non incarnavano quindi una forza rivoluzionaria, ma un desiderio di fuga dal mondo. Ridotti dalle persecuzioni a rifugiarsi nelle campagne, essi vi sopravvivono sicuramente sino al V secolo; i testi arabi ne segnalano la ulteriore presenza clandestina in altre regioni.[13]

La figura principale è però quella di Taziano, la cui dottrina conosciamo attraverso due opere superstiti: il *Diatessaron* e la *Oratio ad Græcos*. Quest'ultima, che si colloca in posizione decisamente anti-ellenistica (la cultura greca vi viene ridimensionata nel suo peso storico) concepisce il processo di salvezza come recupero di una iniziale divina interiorità dell'uomo (Dio abita nell'uomo tramite il *Lógos*) che implica il rigetto del corruttibile mondo della materia e delle

[11] A. Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., CSCO 184, pp. 54-61.
[12] *Liber Graduum*, in Graffin, *Patrologia Siriaca*, vol. III, ed. M. Kmosko, Paris, Firmin-Didot, 1926.
[13] A. Von Harnack, *marcion, etc.*, cit., p. 153 sgg., che cita anche il *Fihrist* per quanto riguarda il X secolo. Al Bîrûnî, *The Chronology of Ancient Nations*, London, V.H. Allen and Co., 1879, che scrive attorno al 1000, conosce bene i Marcioniti e i seguaci di Bardesane (siriano anch'egli, sostenitore come i Greci dell'eternità della materia) si rimette ad Allah per comprendere le loro sostanziali differenze dall'ortodossia.

passioni.[14] Il Drijvers (*cit.*) ha sottolineato come la spiritualità di Taziano trovi corrispondenza nel siriano *Vangelo di Tommaso*, ma abbia anche influenzato i più tardi *Atti di Tommaso*, opera gnostica siriana del III secolo.

Quanto al *Diatessaron*, esso è un documento di estrema importanza per la fondazione della religiosità siriana, scritto in quella stessa lingua e contenete elementi dottrinali di sapore gnostico e di antica origine (non è improbabile un rapporto con il poco noto *Vangeli degli Ebrei*). Elementi che conosceranno una lunga sopravvivenza grazie alla estrema diffusione popolare di questo testo, le cui traduzioni raggiungono l'Europa in varie lingue.[15] Per quanto concerne la Siria, esso determinerà in modo globale e duraturo la religiosità del paese, influenzando così più tardi anche l'antica versione dei

[14] Vedi Tatian, *Oratio ad Græcos and Fragments*, ed. and transl. by M. Whittaker, Oxford, at Clarendon Press, 1982; A.I.J. Drijvers, *cit.*

[15] Del *Diatessaron* è nota una serie di copie peraltro contemperate con la *Vulgata*, a partire dal *Codex Fuldensis*, latino, del VI secolo. Una copia in medio olandese (*Manoscritto di Liegi* del XIII secolo) sembra tuttavia contenere elementi più arcaici, che la ricollegano meglio a Taziano attraverso una copia latina molto antica. Del *Diatessaron* esistono in Europa copie in antico e medio alto-tedesco; in medio inglese tradotta dal francese; in toscano e in veneziano, del XIII-XIV secolo. Dal *Diatessaron* trae origine l'antico poema sassone *Heliand*. dall'oriente vengono i manoscritti arabi, che concordano sufficientemente con il Commentario di Ephrem, e l'importante *Diatessaron* persiano, che incorpora elementi del *Protovangelo di Giacomo*, del II secolo (vedi i riferimenti in Bibliografia). Il *Diatessaron* armonizza i quattro Vangeli in un unico testo, e in una versione decisamente enkratita. I suoi rapporti con il *Vangelo di Tommaso* sono stati indagati dal Quispel (*tatian and the Gospel of Thomas*, cit.) per quanto concerne il *lógion* 8 (vedi sopra). La sua concezione adozionista è adombrata nella discesa dello Spirito Santo sul Giordano (vedi L. Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sue le Diatessaron*, CSCO 227, Subsidia T. 19, Louvain 1982, pp. 105-107) e mostra una discendenza dall'eresia di Cerinto parallelamente al *Vangelo degli Ebrei* o al *Vangelo degli Ebioniti* (testi del II secolo: vedi Erbetta, *cit.*, Vol. I, 1, pp. 125-135). Questa discendenza viene trasmessa dal *Diatessaron*, tramite il commento di Ephrem, sino alla Costantinopoli di Giustiniano. W. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Subsidia 74, , Louvain, Peeters, 1985, ha rilevato come in Romano sia presente il motivo del *Diatessaron* relativo al fuoco che scende dall'alto nel battesimo sul Giordano.

quattro Vangeli, allorché questi verranno introdotti in Siria sotto la pressione del Cristianesimo di cultura greca.[16]

Ci siamo soffermati sulla religiosità siriana e sui suoi rapporti con il sottofondo popolare, perché essi sono importanti al fine di comprendere le eresie del mondo bizantino; eresie non sempre ben distinguibili tra loro, a lungo serpeggianti come focolai sparsi, e che riveleranno precise componenti dualiste soltanto in epoca più tarda, come punto d'arrivo di uno sviluppo dottrinario intrecciato con le lotte sociali. La religiosità siriana informa infatti sin dall'inizio la Chiesa di Armenia, che da essa si sviluppa:[17] e dall'Armenia, per l'appunto, apparirà la setta neo-gnostica dei Pauliciani.

Prima di passare ad esaminare questo ritorno dello Gnosticismo, dovremo però arrestarci per una digressione lungo le permeabili frontiere che mettono in contatto, da secoli, il mondo ellenistico-romano con quello iranico.

2. 2 **Un by-pass iranico: il Mazdakismo**

Secoli di guerre con alterne vicende significano anche altro: significano secoli di contatti, di scambi commerciali e culturali anche al di là delle reciproche idiosincrasie. Così, per i Persiani, già nel III secolo l'Impero Romano era conosciuto come l'Impero dei Cristiani; e, per i Romani, i Persiani si identificavano con i Manichei, anche se i costumi che i Romani esecravano nei Persiani non erano manichei, ma zoroastriani. Ai Persiani, eredi di un Impero ellenistico, non era sconosciuta la cultura neo-platonica, quella stessa che è alla base di Ermetismo e Gnosticismo; in particolare, un certo Bundos, forse manicheo d'origine, venne a Roma sotto Diocleziano, e, al suo ritorno in Persia, diede probabilmente origine a quel movimento religioso

[16] Vedi A. Vööbus, *Early Versions, etc.*, cit.
[17] *ivi*, p. 133 sgg.

che esplose come rivoluzione sociale due secoli più tardi, sotto la guida di Mazdak.[18]

Il movimento mazdakita prese corpo con la grave situazione interna dell'Impero Sassanide verso la fine del V secolo, dopo le sconfitte di Peroz contro gli Unni Heftaliti e la sua morte nel 482. Il Mazdakismo conobbe, in tale frangente, l'appoggio del nuovo Re, Kavad figlio di Peroz, verosimilmente per motivi opportunistici.

La teologia Mazdakita, che può essere oggi delineata per sommi capi, è basata su un dualismo che è verosimilmente zoroastriano, non Manicheo, come fu comunemente definito dai Bizantini, usi ad identificare con il Manicheismo qualunque eresia dualista. essa è caratterizzata da un Dio lontano, e dalla concreta presenza nel mondo di due Princìpi opposti, la luce e le tenebre: il primo caratterizzato dall'intelligenza, il secondo, dal moto disordinato. Quanto alle strutture del mondo spirituale, esse si riflettono nel cosmo e nell'uomo. Nulla sappiamo sull'origine del Male e sull'escatologia del sistema mazdakita, tuttavia abbiamo su di esso altre informazioni, che ci consentono di classificarlo tra le emergenze gnostiche.

Innanzitutto, ciò che contava ai fine della salvezza non erano le prescrizioni religiose, ma la conoscenza della rivelazione. I Mazdakiti erano noti come "interpretatori" di significati nascosti, alla pari dei manichei; in questa dottrina essi si basavano su un simbolismo delle lettere, delle parole e dei numeri.

---

[18] Per le notizie sul Mazdakismo, ci riferiamo a: F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, vol. 3°, Berlin, Walter de Gruyter, 1961; id., *Die Araben in der alten Welt*, vol. 5°, Parte I, ivi, 1968; E.G. Browne, *Literary History of Persia*, vol. I, Cambridge Un. Press, 1928; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, "Annales du Musée Guimet", 48, Copenhague, Levin & Munsgaard - Paris, Paul Geuthner, 1936; R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 7, München, Beck, 1984; *The Cambridge History of Iran*, voll. £ (1) e 3 (2), Edited by Ehsan Yarshater, Cambridge Un. Press, 1983. Due testi di grande importanza per la storia del Mazdakismo, che tuttavia non abbiamo potuto consultare e che perciò non figurano in Bibliografia, sono i due lavori di Otokar Klima: *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung*, Praha, 1957; e *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, ivi, 1977.

Lo Altheim (*opp. citt.*) ha mostrato che la struttura del mondo spirituale di Mazdak, si basa sulla mistica delle lettere greche (articolata sulle 24 lettere e sulle 7 vocali; cfr. Dupont-Sommer, *cit.*) e ricalca la struttura celeste di Porfirio, che ci è nota attraverso i *Saturmalia* di Macrobio. Ne conseguirebbe un'influenza del Neo-platonismo di Porfirio su Mazdak (via Bundos); influenza avvalorabile dal carattere genericamente neo-platonico del pensiero di questi, come si nota, ad esempio, nella corrispondenza tra le gerarchie celesti e quelle imperiali-burocratiche. Altre influenze sono state ipotizzate che condurrebbero ancor più chiaramente Mazdak nell'ambito dello Gnosticismo; nel suo pensiero avrebbero infatti avuto un ruolo, secondo il Klima, i Carpocraziani, sopravvissuti sino al VI secolo.

Avevamo già rilevato che i Carpocraziani, a partire dal figlio di Carpocrate, Epifane, avevano tratto conseguenze antinomiche dal loro Gnosticismo, predicando la comunione dei beni e delle donne. Ebbene: esattamente questa è la dottrina sociale che venne attribuita a Mazdak.

Le cose, per verità, non dovrebbero stare esattamente in questi termini. La predicazione di Mazdak era una predicazione di amore e di giustizia, che mirava a creare uno spirito di socialità e a bandire gli egoismi; in particolare, si poneva il problema delle rigide strutture classiste della Persia zoroastriana; della posizione della donna e dei diritti dei figli in base alle norme che regolavano questa società. Se la comunione dei beni può essere sembrata un rimedio alla violenza generata dagli egoismi, per quanto riguarda i rapporti sessuali è più verosimile che Mazdak abbia tentato di abolire le norme zoroastriana, come la formazione di *harem*, i divieti di unione fuori della propria classe, le regole di levirato; tutte norme che avevano come fine il mantenimenti di una rigida distinzione di classe.

L'appoggio di Kavad a questo movimento riformatore, esploso in un momento di grande disgregazione, andò scemando nel tempo, mentre si riorganizzava e saliva la reazione della nobiltà. nel 528, dopo aver nominato l'anti-mazdakita Khosroe I alla propria successione, egli diede il via al massa-

cro dei Mazdakiti, che furono ridotti alla clandestinità. Molti passarono le frontiere, e sono forse i "Manichei" perseguitati da Giustiniano. Il loro influsso può non essere estraneo allo sviluppo dei Pauliciani in Armenia, in quello Stao-cuscinetto conteso e spartito da Bizantini e Persiani, il cui Cristianesimo iniziale fu legato alla Chiesa Siriana.

Il Mazdakismo tuttavia non scomparve: benché clandestino, o quasi, sopravvisse per secoli, e oggi ha forse una lontana discendenza nei Drusi. È infatti certo, che alla conquista musulmana i Mazdakiti trasferirono il proprio Gnosticismo nelle sette ismailite, perpetuando attraverso di esse un pensiero eretico egualitarista ed eversivo, insorto più di una volta nei secoli, contro gli Omayyadi e gli Abbasidi. Essi fondarono anche delle comunità in grado di amministrarsi su questi princìpi.[19]

All'Ismailismo essi dettero il contributo della mistica delle lettere e dell'esoterismo. L'Ismailismo si sviluppò nelle strutture del pensiero neo-platonico[20] in una conoscenza co-

[19] *The Cambridge History of Iran*, cit., vol. 3 (2), pp. 1023-1024.

[20] Il Neo-platonismo assume un ruolo importante in Iran, grazie ad una cospicua presenza sin dal VI secolo. Con la chiusura della Scuola di Atene, voluta da Giustiniano nel 529, gli ultimi filosofi neo-platonici vengono accolti alla corte di Khosroe I. Tra loro Prisciano, che scriverà per il monarca Sassanide le *Solutiones ad Chosroem*; Simplicio; e, importante, Damascio, ultimo Scolarca, che curò la traduzione dei classici greci per Khosroe, riprendendo il precedente di Eustachio di Cappadocia, allievo di Giamblico. Il neo-platonismo di Damascio, come quello del contemporaneo pseudo-Dionigi, ruota attorno all'abisso e al silenzio del Dio ignoto, lo *ágnostos theós* degli Gnostici e dei Valentiniani, che in pseudo-Dionigi diviene tenebra luminosa. Sono queste le accezioni della mistica neo-platonica che influenzeranno tutta la mistica del Medioevo, tanto islamica che, tramite pseudo-Dionigi, cristiana. Del resto, anche tutta la speculazione cabbalistica è, in veste antropomorfa, una ricerca attorno al buio del Dio ignoto, dal quale emana la Creazione: in essa è immanente l'esito gnostico. Su Damascio, vedi A. Chaignet, *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes*, Paris, 1898, Impression anastatique, Brusselles, Culture et Civilizations, 1964, 3 voll. Accostamenti tra il Dio dei cabbalisti e quello di Damascio, sono stati avanzati da C. Mopsik nelle sue Note complementari al vol. II di *Le Zohar*, Lagrasse, Verdier, 1984. Su pseudo-Dionigi, vedi J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Paris, Desclée de Brower, 1959.

me illuminazione per una salvezza come ritorno degli elementi divini in Dio, attraverso l'autoperfezionamento; quanto agli elementi malvagi, essi dovranno tornare alla loro oscura origine. La discendenza di questa Gnosi, si intreccerà di nuovo con l'occidente, al nascere delle eresie medievali dell'occidente.[21]

2. 3 **Il problema dei Pauliciani**

I due capitoli che precedono, intendevano delineare una sorta di sfondo, per trattare ora della prima nuova grande insorgenza del dualismo religioso, quella dei Pauliciani, setta di origine armena che è stata da alcuni ritenuta il legame tra lo Gnosticismo tardo-antico e le eresie dualiste del Medioevo. L'accertamento di una possibile continuità tra quello e queste, fu infatti una ricerca che focalizzò a lungo l'interesse degli studiosi, colpiti dall'apparente similitudine dei motivi dualistici proposti. In particolare, il Söderberg, nel lontano 1949, partendo dall'ipotesi che le eresie dualiste del Medioevo dovessero in qualche modo discendere dall'antico Gnosticismo, si sforzò di rintracciare tutti i possibili anelli di una "ininterrotta catena tradizionale"[22] tra Gnosticismo e Paulicianesimo, e tra questo e il Bogomilismo bulgaro del X secolo; il quale ultimo fornì poi gli schemi dottrinali che influenzarono le rinascenti eresie dell'occidente, dando origine al Catarismo.

[21] Sugli stretti rapporti tra lo Gnosticismo del tardo Antico e la Gnosi Ismailita, vedi H. Corbin, *De la Gnose antique à la Gnose Ismaélienne*, e la successiva discussione in Atti del Convegno Internazionale sul tema *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; e inoltre *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton Un. Press, 1964.

[22] H. Söderberg, *La religion des Cathares, Étude sur le Gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Âge*, Uppsale, Almqvist & Wiksell, 1949. Il titolo stesso è indicativo delle opinioni dell'Autore, che trova un precedente nelle opinioni dell'Obolensky. La citazione dal testo è da p. 268.

L'evoluzione successiva degli studi, mostrò che le cose non sono tanto semplici; in particolare, il punto più delicato riguarda la continuità tra Gnosticismo e Paulicianesimo, non soltanto per le obbiettive differenze dottrinali e l'impossibilità di trovare un sicuro aggancio storico, ma anche perché l'origine stessa dei Pauliciani è avvolta nell'oscurità ed è oggetto di controversia.

Lo stato attuale della questione, verte infatti sull'utilizzo delle fonti e su come spiegare l'insorgenza, apparentemente improvvisa, di una religione dualista che ripete, nel VII secolo, il tema gnostico di un Dio malvagio creatore del mondo. Tutti gli Autori hanno dovuto infatti ricorrere a delle ipotesi evolutive che, per quanto ragionevoli, restano comunque soltanto ipotesi; a suffragio di esse, resta tuttavia il fatto che nel V e VI secolo, l'eresia dualista serpeggia ovunque nell'Impero Romano d'Oriente, frequentemente indicata col termine generico di "Manicheismo" dai contemporanei.[23]

Essa è particolarmente evidente a Bisanzio tra la fine del V e l'inizio del VI secolo;[24] al riguardo, il Jarry ha sottolineato la coincidenza con l'affermazione del Mazdakismo in Persia tra il 490 e il 528, tanto che egli mette in rapporto la rivolta costantinopolitana di Nika nel 532, con la rivolta mazdakita che, alla morte di Kavad nel 531, tentò di impedire l'ascesa al trono del nemico Khosroe. Tale accostamento è ragionevole sulla base dei grandi sconvolgimenti in atto in quegli anni, e trova riscontro nel balenare di una possibile eresia dualista all'interno della fazione dei Verdi, subito prima della ri-

[23] Tralasciamo, sia qui sia nelle esposizioni che seguiranno, di riferire sulle discussioni che hanno da tempo eliminato il Manicheismo come termine di riferimento per le eresie Pauliciana, Bogomila e Catara: ciò, sia perché il Manicheismo fu del tutto sconfitto sin dal VI secolo con le persecuzioni di Giustiniano, sia perché le strutture dei dualismi che tratteremo sono di tipo "gnostico" e non manicheo. Per gli Autori antichi tuttavia, Manicheo ed eretico dualista sono sinonimi; sicché nei documenti vediamo sempre evocare il Manicheismo, non soltanto all'origine delle tre eresie sopra indicate, ma anche delle eresie cosiddette "popolari" o "spontanee" dell'XI secolo in occidente.

[24] Vedi J. Jarry, *opp. citt.*

volta.[25] É esattamente in quegli anni che i cronisti segnalano l'arrivo, dalla Siria del nord, di "Borboriti" in fuga dalla Persia, cioè di eretici ritenuti simili ai Manichei e dediti al libertinaggio.[26] È ben verosimile quindi trattarsi dei Mazdakiti, dualisti, accusati di praticare il comunismo integrale delle donne.

D'altra parte, non si può ignorare che il Marcionismo è concretamente presente nel mondi bizantino, e con esso l'ipotesi gnostica di un Dio creatore malvagio, che, in un secolo di calamità, ben potrebbe innestarsi sul potenziale dualismo nestoriano dei Siriani di Costantinopoli. Se da analogo innesto traesse inizio il movimento pauliciano in Armenia, citato a partire dalla metà del VI secolo, è difficile dire.[27]

La storia delle eresie nell'Impero Bizantino, è stata affrontata dal Gouillard[28] senza apportare particolari lumi all'oscuro problema dei Pauliciani. Egli ha tuttavia sollevato alcuni punti metodologici di rilievo nell'esame delle antiche testimonianze, ricordando che esse tendono a confondere sotto un unico nome sette tra loro disparate, allorché queste mostrano di

---

[25] L'episodio analizzato dal Jarry, è quello riferito da Teofane (278, sgg.) di una disputa tra il portavoce (*Mandátor*) di Giustiniano e i Verdi. Jarry ritiene che le plebi siriane, presenti in tale fazione, fossero di confessione Nestoriana, una posizione potenzialmente dualista. Nel corso della disputa tuttavia, emerge chiaro il riferimento a un Dio malvagio creatore del mondo; il Jarry la interpreta come reazione di un popolo sofferente in un'epoca di grandi calamità, che rendono inaccettabile l'ottimismo del Cristianesimo ufficiale. Interessante è la domanda che pongono i Verdi: di dove viene la malasorte? ove l'accento è messo non già su un tema astratto (il "Male", come in Plotino, *Enn.*, I, 8) ma su una concreta esperienza esistenziale disgraziata.

[26] *Chronique de Michel le Syrien*, cit., pp. 248-250. Vedi anche il Jarry, *Hérésie, etc., dans l'Empire Byzantin*, cit., pp. 339-341. Il termine "Borboriti" è ripreso verosimilmente da Epifanio.

[27] Nota il Jarry (*Hérésies, etc.à Constantinople*, cit.) che nel Paulicianesimo - tradizionalmente fatto risalire dai Greci a Paolo di Samosata - è sviluppata la concezione fondamentalmente adozionista di una presenza del *lógos* nei Profeti; concezione che si adombra anche in Mesopotamia, nel siriano Aphraat, fuori dai contatti con l'Occidente. Vi sarebbe quindi una precisa tendenza insita nella più antica teologia siriana.

[28] J. Gouillard, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin des origines au XIIe siècle*, Travaux et Mémoires, 1, Paris, Boccard, 1965.

avere in comune un "errore" dogmatico: così, ad esempio, Marcioniti, Valentiniani e manichei possono essere accomunati come Docetisti; verso questa etichetta sono poi avviati Monofisiti ed Iconoclasti, a completare una pattuglia assolutamente eterogenea. Così pure, le forme estreme di misticismo sono etichettate sotto il nome generico dei Messaliani. Egualmente deleteri sono i sincronismi: la contemporaneità di Mani e di Paolo di Samosata, potrà far apparire il Paulicianesimo come il risultato di tale unione innaturale.

In effetti, i cronisti greci ben poco sanno dire, sul piano storico, circa le origini del Paulicianesimo: gli dati unici storici attendibili che essi possiedono, partono dal VII secolo, e riguardano soprattutto i secoli successivi. Perciò, nel tentativo di fornire una qualche spiegazione di un fenomeno che, ai loro occhi, doveva apparire derivato, per filiazione, da altra eresia nota, essi forniscono una serie di resoconti fantastici, che partono dal Manicheismo e da Paolo di Samosata. Ci riferiamo, con ciò, alle fonti greche raccolte a cura di vari Autori, [29] ed in particolare a quel Pietro Siculo, usualmente assunto come pilastro di ogni storia dei Pauliciani. Partendo da queste fonti, il Lemerle[30] non è riuscito così a trovare alcun antecedente al dualismo pauliciano, anche perché egli si muove nella stessa ottica dei cronisti bizantini, vale a dire alla ricerca di antecedenti dottrinali del Paulicianesimo in precedenti eresie. Ciò equivale a ricadere nell'eterna pretesa di trovare le origini dell'eresia in un "errore" nato in altro contesto, ignorandone le contingenti ragioni sociali.

I Pauliciani credevano, come gli Gnostici, nell'esistenza di un Dio malvagio, creatore di questo mondo materiale; e di un Dio buono, il cui regno si realizza nel futuro. Docetisti come gli Gnostici (Cristo è figlio della Gerusalemme celeste, e il suo corpo angelico, disceso dall'alto, passa attraverso Maria) essi rifiutano il culto della croce, strumento maledetto, e considerano vera croce la figura di Cristo con le braccia

[29] *Les sources grecques, etc.*, cit.
[30] P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, Travaux et Mémoires, 5, Paris, Boccard, 1973.

spalancate. per quanto riguarda i Sacramenti, essi rifiutano il Battesimo per la presenza materiale dell'acqua, e considerano la Comunione sotto il profilo allegorico: il pane e il vino non sono altro che le parole dell'insegnamento di Cristo ai discepoli. Il matrimonio era rifiutato come strumento di perpetuazione del mondo materiale. I Pauliciani respingevano infine l'Antico Testamento, detestavano la figura di Pietro, e contestavano il ruolo sacerdotale, perché precisamente il corpo dei sacerdoti era stato colpevole dell'uccisione di Cristo (Pietro Siculo, 36-45).

Rispetto all'intellettualismo degli Gnostici si noterà qui una fondamentale differenza: sono assenti le complicate cosmogonie di quei raffinati teologi, mentre compare l'eco diretta di una amara esperienza esistenziale. I Pauliciani si muovono in una cultura nuova e diversa, non più eredità dell'ellenismo; la loro visione è millenaristica (sono, tra l'altro, formidabili guerrieri) e sembrano quindi ereditare, almeno nella spiritualità, un Cristianesimo popolare e intransigente.

In questo quadro, il Lemerle non può che rilevare le differenze: le eresie giudaizzanti non erano dualiste, così come Paolo di Samosata, la cui cristologia era adozionista, non docetista; l'eresia messaliana non presenta parentele valide; quanto al Marcionismo, che sembra maggiormente raffrontabile, altre differenze lo rendono improponibile come antecedente. Egli deve quindi concludere affermando l'oscurità delle origini, salvo negare recisamente che esse possano radicarsi negli eventi della storia economica, politica e sociale, dell'Impero Bizantino.

Partendo dalle medesime fonti, ma con una diversa valutazione dell'attendibilità dei testi, il Loos giunge a diverse conclusioni.[31] Egli ritiene infatti che, accanto alla *Storia* di Pietro Siculo, debba prendersi in considerazione come ante-

[31] Vedi M. Loos, *deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, "Byzantinoslavica", 17, 1956 e 18, 1957; id, *Le mouvement Paulicien à Byzance*, ivi, 24, 1963 e 25, 1964. L'argomento viene ripreso dal Loos nel generale contesto del dualismo medievale in *Dualist Heresy in the Middle Age*, Praha, Československá Akademie, 1974.

cedente (e non come successivo riassunto) il cosiddetto *Riassunto* di Pietro l'Igumeno, ritenuto essere lo stesso Pietro Siculo. Questo documento è noto in molte copie, delle quali una, proveniente dall'Escorial, si presenta notevolmente più lunga, e fornisce notizie assenti dalla *Storia* di Pietro Siculo. Queste notizie, oltre a chiarire l'origine dell'odio dei Pauliciani per Pietro, forniscono una versione esoterica della missione di Cristo: Cristo fu inviato dal Dio buono per affetto verso il genere umano. Egli era un Angelo, cui il Dio buono rivelò la sorte che lo avrebbe atteso, sorte che egli accettò, discendendo a "nascere" da Maria.

Il Loos ritiene di scorgere in questo mito l'anello che lega i Pauliciani ai Marcioniti, fornendo così una chiave per individuare le origini della setta. Egli infatti sostiene, come il Jarry e come gli storici armeni (vedi oltre) che la prima sicura segnalazione dell'eresia pauliciana risalga alla metà del VI secolo, in Armenia. Ora, in questa regione è noto l'arrivo dalla Siria di gruppi marcioniti, descritti da Eznik di Kolb, alla metà del V secolo.[32] A quei tempi, la dottrina originaria di Marcione doveva aver subito una profonda evoluzione formale, con l'aggiunta di temi mitologici di verosimile origine folklorica, pur restando inalterata nel proprio spirito.[33] I Mar-

[32] Vedi Eznik de Kolb, *cit.*; L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom "Contre les Sectes"*, Paris, Imprimerie National, 1924. I miti riportati da Eznik, prevedono tre princìpi all'inizio della cosmogonia: il Dio buono, il Dio della Legge e la materia. Tutto il racconto ha toni schiettamente folklorici che nulla hanno più a che vedere con il Marcionismo iniziale; tuttavia ciò che è rimasto assolutamente intatto è lo spirito del Marcionismo, basato sulla fede in Cristo quale messaggero di un mondo di Grazia cui è estraneo il mondo della storia e della Legge. Tra l'altro, il vivace racconto della disputa tra Cristo risorto e il Dio della Legge, mette ironicamente in rilievo le contraddizioni interiori cui soggiace la Legge stessa, nel momento in cui diviene strumento di morte del Cristo.

[33] Il Von Harnack, *Marcion, etc.*, cit., pp. 169-175, esaminando l'evoluzione interna del Marcionismo, ritiene che il suo spirito genuino sia stato preservato nel tempo ad onta delle trasformazioni mitiche, e considera Eznik un testimone attendibile. Esaminando le teorie attribuite ai Marcioniti da Epifanio (fine IV secolo) egli nota anche come l'originario Modalismo attribuito a Marcione, sia sostituito da tendenze adozioniste (*ivi*, p. 171). Conviene notare, al riguardo, che sostanzialmente adozioista deve con-

cioniti di Eznik, in particolare, raccontano del Dio buono che invia il Figlio dopo avergli predetto la sorte, e della disputa di Cristo con il Dio della Legge, al termine della quale Cristo ottiene per sé le anime di coloro che crederanno in lui, rivelando in seguito a Paolo questa storia segreta.

Nel Paulicianesimo, ciò che resta del Marcionismo è una redenzione che muove dall'iniziativa di un Dio sconosciuto (tema gnostico); quanto alla figura di Cristo, l'adombrato Adozionismo trova un riscontro nell'evoluzione interna del Marcionismo stesso (vedi nota 33) e si coniuga con un Docetismo (il corpo angelico di Cristo che scende dall'alto) conforme al concetto marcionita di una corporeità del Cristo puramente apparente. Anche un altro punto del Paulicianesimo ricorda il Marcionismo, un punto che ha sempre tenuto separato il Marcionismo dai sistemi gnostici: la salvezza viene sì, dalla rivelazione che esiste un Dio buono, ma non passa attraverso la "conoscenza": essa passa attraverso la *fede* in Cristo, nunzio di un Regno futuro che non può essere in alcun modo compromesso con questo mondo malvagio. Un tema tipicamente paolino come antecedenti dottrinali, ma anche, sul piano storico, un tema che deve presupporre un'esperienza negativa del mondo, sicuramente a portata di mano in quell'epoca di feroce repressione, centralizzazione, guerre ed epidemie, che fu l'epoca di Giustiniano. Il Jarry, che vede nel Paulicianesimo un originale innesto del VI secolo tra Marcionismo e Nestorianesimo, ha sottolineato come a Bisanzio, il "deviazionismo" religioso esprima l'opposizione al potere centrale. Anche il Loos[34] ritiene che dietro il Paulicianesimo si esprima una cri-tica dell'ordine sociale. La semplicità del culto pauliciano si coniuga con l'avversione per la Chiesa ufficiale, espressione della cultura greca e del potere imperiale. Tuttavia, l'origine del Paulicianesimo come fenomeno storico, non è chiara: le derivazioni dottrinali da sole non spiegano l'in-

siderarsi l'eresia nestoriana, assai diffusa in Armenia nel V e VI secolo, così come adozionista è anche l'antica eresia di Paolo di Samosata, tanto invocata dagli storici greci a lontana origine dei Pauliciani; cos' pure, è adozionista la dottrina esoterica dei Pauliciani trasmessa dal Codice dell'Escorial.

[34] M. Loos, *Le mouvement Paulicien*, cit., p. 285.

sorgere dell'eresia, tanto più che i Pauliciani furono partecipi, sino al IX secolo, dell'ordine sociale vigente; né si riconoscevano loro i tratti ascetici di altre sette.

Una strada del tutto diversa ha tentato la storica armena N. Garsoïan, basata sui documenti armeni e su alcune non infondate considerazioni critiche, che rendono poco attendibile il resoconto di Pietro Siculo. Secondo la Garsoïan, ci troveremmo di fronte ad un Autore posteriore agli eventi narrati del IX secolo, il quale raccoglie antiche notizie, rimaneggiandole per dar conto di una discendenza "manichea" dei Pauliciani.[35]

Secondo la Garsoïan le testimonianze armene più affidabili fanno individuare la presenza dei Pauliciani in Armenia sin dalla metà del VI secolo, come setta non dualista e di chiara dottrina adozionista. Essa si sarebbe sviluppata a partire dalle basi siriane della religiosità armena, con tendenze nestoriane. Soltanto nel IX secolo essa avrebbe preso connotati dualisti e docetisti: ma su questo passaggio la Garsoïan non sa offrire alcuna attendibile spiegazione.[36]

Nonostante, quindi, la nota presenza di sette gnostiche in Armenia nel IV secolo,[37] l'origine dei Pauliciani si trova nelle tendenze monarchiane giudaizzanti assunte dalla Siria. del resto, i Persiani, in perenne lotta con i Bizantini, avevano sempre favorito l'elemento siriano rispetto a quello greco. I Pauliciani diventano eretici e iniziano ad apparire come setta, do-

---

[35] Vedi N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, Den Hague - Paris, Mouton, 1967; id., *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London, Variorum Reprints, 1985.

[36] L'unica spiegazione avanzata, del tutto ipotetica e priva di basi, è tentata a partire dalle difficoltà incontrate dagli Iconoclasti nella disputa con gli Iconoduli (adoratori delle immagini) dato che i Pauliciani fecero parte del movimento iconoclasta.

[37] Vedi G.R. Cardona, *Sur le Gnosticisme en Armenie. Le Livre d'Adam*, in *Le origini dello Gnosticismo*, cit.; M.E. Stone, *Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, cit., vol. II. Per la raccolta dei testi, vedi: *The Uncanonical Writings of the Old Testament found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus*, translated into English by Rv. Dr. J. Issaverdens, Venice, Armenian Monastery of St. Lazarus, 1907.

po la condanna dei nestoriani ad Efeso (431); essi non sono che i discendenti della primitiva Chiesa Armena, i cui primitivi compagni di strada erano altri giudaizzanti: Montanisti e Athinganoi.[38] La loro religiosità non ha nulla a che vedere con fenomeni di classe, non sono legati alle campagne se non per fuggire le persecuzioni: prova ne sia che essi tendono a divenire fenomeno di concentrazione cittadina non appena ciò sia possibile.

A prescindere dalle troppe ipotesi e dalle forzature presenti nelle sue tesi, la Garsoïan ha indubbiamente dato un contributo a inquadrare il problema dei Pauliciani in termini meno fumosi. Abbiamo già accennato ai legittimi dubbi da lei sollevati su Pietro Siculo, a causa della sospetta mancanza di quei riferimenti onomastici e topografici che ci si dovrebbe attendere da un presunto protagonista (secondo il documento, egli avrebbe soggiornato nella capitale dei Pauliciani, Tephriké, per conto dell'Imperatore). Tuttavia, ancora più interessante ci sembra la sua ipotesi di una emergenza finale dell'eresia quale risultato di un lungo processo di reciproco adattamento fra la tradizione del Giudaismo ellenizzante che ispira la primitiva Chiesa, e il Razionalismo classico della Grecia. Ciò è da ritenersi un metodo di ricerca valido in linea di principio per quanto abbiamo già notato circa lo Gnosticismo, prescindendo dalla specifica linea di sviluppo tracciata dalla Garsoïan per il Paulicianesimo.

Sorprende infatti, a questo riguardo, la recisa negazione di un possibile rapporto con il Marcionismo, del quale la Garsoïan non considera il significativo sviluppo registrato da Epifanio e da Eznik - esaminato dallo Harnack - rispetto alla iniziale dottrina del II secolo.[39] Vero è che il Paulicianesimo

[38] Sulla setta degli Athinganoi, ritenuta da alcuni (senza adeguato sostegno) come l'origine degli Zingari, vedi J. Starr, *An Eastern Christian Sect: the Athinganoi*, "Harvard Theolocical Review", XXIX, 2, 1936. Fortemente giudaizzanti, essi praticavano le arti magiche, e sono a volte confusi con i Pauliciani.

[39] Il Couliano (*I miti, etc.*, cit.) esclude la tesi della Garsoïan, e considera il Paulicianesimo soltanto come filiazione diretta del Marcionismo ("ha tutte le apparenze di un Marcionismo degradato e popolare": p. 234) e

presenta tratti singolari rispetto alle altre eresie dualiste, sia tardo-antiche che medievali, caratteristiche alle quali la Garsoïan dà rilevante peso. esso infatti non si presenta come una religione che rifugge il mondo: al contrario, per tutto il periodo dell'iconoclastia (VIII-IX secolo) i Pauliciani, bellicosi combattenti, appaiono ben partecipi delle vicende politiche dell'Impero.

Questa singolarità è presente anche al Loos, un Autore che si preoccupa, come dice il Manselli,[40] "di indicare e comprendere le circostanze storiche che di volta in volta hanno, ad intervallo di tempo, non senza suggestione di fonti neotestamentarie o patristiche, provocato l'emergenza di eresie dualistiche di vario tipo". Il Loos infatti,[41] nel sottolineare la perfetta continuità del Bogomilismo (vedi oltre) dal Paulicianesimo, avverte tuttavia di trovarsi dinnanzi ad un evento storico del tutto diverso, precisamente a causa della singolare forza guerriera dei Pauliciani, che non trova paralleli in seguito.

Di fronte a questi problemi, c'è da domandarsi quanto noi siamo capaci di comprendere realmente circa la dinamica delle eresie dualiste, e la vera natura delle loro analogie con lo Gnosticismo del Tardo Antico. C'è da domandarsi, cioè, se non sia veramente inadeguato il binomio enkratismo/libertinaggio, cavallo di battaglia degli eresiologi per sottolineare la *irregolarità* degli eretici dualisti che rifiutano il mondo. A nostro avviso, occorre viceversa non dimenticare mai, all'origine dei dualismi, la contemporanea presenza del Millenarismo

---

quindi pensa ad una comunicazione diretta di dottrine. Egli deve però ricorrere all'ipotesi di qualche Marcionita sopravvissuto, divenuto fondatore della setta Pauliciana. Prescindendo dal vuoto di due secoli che dovrebbe così colmarsi con una ipotetica storia clandestina, a noi sembra importante sollevare ancora una volta una questione di metodo: considerare la formazione di una dottrina in rapporto agli eventi storici che la rendono comprensibile nel momento nel quale si manifesta, e non come emergenza di una ipotetica catena di formule dottrinarie trasmigranti, Le differenze dottrinali tra Paulicianesimo e Marcionismo sono puntualizzate da G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica*, Roma, Ateneo, 1982.

[40] *L'eresia del male*, cit., p. 75.

[41] *Le mouvement Paulicien à Byzance*, cit., 1964, p. 68.

giudaico, e poi cristiano. Il Millenarismo infatti, pur muovendosi anch'esso, come abbiamo sottolineato, nell'ambito di un dualistico rifiuto della storia, è una posizione concretamente religiosa, non è quell'atteggiamento genericamente "filosofico" così frequente nella "religiosità" ellenistica. Come scelta religiosa, il dualismo dei Millenaristi è quindi una posizione combattente, pronta a lottare per la realizzazione di ciò che essa scorge, in prospettiva, nell'ambito della propria fede.

Noi riteniamo che il grande distacco tra le eresie dualiste del Tardo Antico e quelle del Medioevo, consista precisamente in questo: nella scomparsa dell'intellettualismo ellenistico. Come catalizzatore di cosmogonie, esso è infatti sostituito dalla comparsa di temi mitici estratti dal folklore, cosa che vedremo meglio nel Bogomilismo, ma che è già evidente nella tarda evoluzione del Marcionismo segnalata da Eznik.[42] Soprattutto scompare, questo intellettualismo, come elemento intrinseco alla morta paganità classica, per la quale le norme etiche appartengono alla sfera della filosofia, ma non della religione, il cui ruolo era magico-ritualistico o civico. Con l'affermarsi del Cristianesimo, religione fondata sul Giudaismo, ciò che concerne l'etica è ora viceversa totalizzato nell'ambito della religione. Per quanto riguarda quindi il Medioevo, sino al Catarismo, appare così impensabile un dualismo dai connotati puramente speculativi, che si rifletta in un ritiro dalla società. La storia dei Pauliciani, potrebbe essere quindi esemplare di una contraddizione soltanto apparente: un disprezzo del mondo che è un disprezzo di *questo* mondo, e che quindi si traduce in una lotta per il mondo futuro, additato dalla fede.

C'è poi da domandarsi se questa contraddizione, ancorché apparente, non sia legata ad un'opinione distorta che ci sia-

[42] I Marcioniti di Eznik immaginano una sorta di connubio cosmogonico tra il Dio creatore e la natura (*hýle*) che si risolve in un inganno del Dio e in una successiva vendetta della Natura al momento della creazione dell'uomo, conteso tra i due in una vivida rappresentazione. Parimenti colorito, e, vorremmo dire, ingenuamente vernacolare, è il racconto della disputa tra Cristo e il Dio creatore, con il Libro della Legge a far da giudice.

mo formati a partire dei documenti che parlano il linguaggio dell'ordine centralizzato. Il rifiuto del mondo, da sempre imputato alle eresie dualiste, ritenuto implicito nelle loro premesse dottrinali e perciò considerato come un assoluto, non sarà forse il risultato di una logica normativa che si pone, *essa*, come un assoluto, e considera abnorme la diversità? Onde la messa in dubbio di tale logica appare come rifiuto del mondo *tout court*, salvo divenire realmente tale perché il dissenso, perseguitato e privo di sbocchi costruttivi, non può che attorcersi attorno all'autoemarginazione.

Tutto questo è qualcosa di più di una semplice ipotesi, quando si leggano le pagine dedicate dalla Patlagean alla repressione della diversità nell'Impero Bizantino, con la creazione di modelli socialmente coercitivi in materia familiare, alimentare, e così via, sin nei dettagli della vita quotidiana.[43]

Questa diversità, in un Impero multinazionale che può sopravvivere soltanto come espressione di una normativa centralizzata, concerne i nuclei emarginati della società urbana, ma soprattutto le popolazioni della turbolenta frontiera persiana, Siriani e Armeni. La normativa concernente la quotidianità (abiti, capelli, alimentazione, rapporti familiari, ruolo della donna - che deve rimanere anche esteriormente subordinato) non può essere intaccata "senza distruggere tutto l'edificio" (*Pauvreté économique, etc.*, cit., p. 136).

L'emarginazione sottostante l'eresia dualista, lo abbiamo già notato, non è da intendersi in termini semplicisticamente economici, quanto in termini culturali: essa può assumere quindi anche contorni regionali, come il Paulicianesimo degli Armeni, allorché ci si trovi in presenza di una costante repressione di culture che diventano subalterne, come portato di etnie periferiche in uno Stato multinazionale accentrato. Questa diversità rifiutata, onde l'eretico dualista diviene un nemico del mondo nell'ottica normativa, è candidamente messa in mostra da Pietro Siculo allorché egli constata (*Histoire*, 136) che

[43] E. Patlagean, *cit.*, pp. 134-135; della stessa, vedi anche: *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe - XIe siècle*, London, Variorum Reprints, 1981.

i fondatori della dottrina pauliciana sono chi di origine araba, chi di condizione servile, chi di nascita illegittima e chi succube di una donna. In tanta compagnia non poteva mancare (*ivi*, 130) il figlio illegittimo di un Ebreo. Quel che è peggio, questi Pauliciani (*ivi*, 138-140) appaiono individui che vogliono leggere e capire senza accontentarsi della parola del sacerdote.

I Pauliciani ebbero un momento di grande rilievo nell'Impero, ai tempi della crisi iconoclasta,[44] allorché la loro vicinanza alle posizioni degli Imperatori iconoclasti, e le loro doti guerriere, li resero utile strumento del potere centrale. Costantino V, il più deciso sostenitore di questa politica, ne trapiantò un buon numero in Tracia, a difesa della frontiera contro i Bulgari, nel 757. Di là essi diffusero la loro eresia, gettando il seme del futuro Bogomilismo bulgaro. Non è da escludere un loro ulteriore proselitismo allorché Irene, alla fine del secolo, disperse le truppe più fedeli a Costantino V per mettere fine all'iconoclastia.

Di nuovo vicini al potere con il ritorno degli Imperatori iconoclasti, i Pauliciani furono fatti massacrare da Teodora, reggente per conto di Michele III, nell'842. Molti di loro, rifugiatisi in territorio arabo, costituirono un potente Stato nemico di confine, con capitale a Tephriké. Essi furono però annientati, e il loro ultimo condottiero, Chrisocheir, ucciso

[44] Le motivazioni profonde della lotta iconoclasta (contro le immagini sacre) che percorre l'Impero Bizantino nell'VIII secolo e nella prima metà del IX, sono ben lungi dall'essere chiarite. È possibile vedere in essa un desiderio del potere imperiale di svincolarsi dalla tutela ecclesiastica (Patlagean, in R. Fossier, cit., p. 304) come anche un impulso proveniente dalla cultura di buona parte dell'Impero, quella del ceto medio rurale orientale, che maggiormente sostenne lo sforzo militare (Ducellier, *cit.*, pp. 227-229). Di certo, le posizioni adozioniste e giudaizzanti potevano rispecchiarsi nell'iconoclastia, e le posizioni dei Pauliciani vi si inquadrano perfettamente. L'iconoclastia, del resto, fu presente già nel VII secolo in Armenia, come ribellione al clero: cfr. J.. P. Alexander, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, variorum Reprints, 1978. Sulle lotte iconoclaste, vedi i due saggi di S. Gero, in CSCO 346, Subsidia T. 41; e CSCO 384, Subsidia T. 52,, Louvain, 1973 e 1977.

nell'872 dalle truppe di Basilio I il Macedone. Rimasti tuttavia sempre potenti in Armenia, altri Pauliciani furono trasferiti nel IX secolo ancora in Tracia, a Plovdiv, verso la frontiera bulgara. I superstiti dell'armata di Chrisocheir furono arruolati per combattere in Italia, ed ivi ricompaiono nelle campagne militari del X e XI secolo. La Garsoïan interpreta in chiave Pauliciana le eresie di tipo genericamente Sabelliano ivi segnalate,[45] e così pure l'eresia abiurata del monaco calabrese Nilo, riportata in Appendice all'edizione del *Synódikon* curata dal Gouillard.[46]

Nei paesi slavi essi sopravviveranno a lungo nella più totale emarginazione rurale: conversioni avverranno ancora nel XVII secolo, e Lady Montagu troverà ancora i discendenti dei Pauliciani, nei dintorni di Plovdiv, nel XVIII secolo.[47] Anche i recessi montuosi dell'Armenia conserveranno a lungo l'eresia, e il suo ricordo si legge nella toponomastica bulgara.[48]

2. 4 **I Bogomili**

Il vero proseguimento della storia dei Pauliciani va tuttavia letto altrove, perlomeno nel senso che noi intendiamo dare alla vicenda dei dualismi religiosi, che risulterà ancora una

[45] Vedi N. Garsoïan, *L'abiuration du Moine Nil de Calabre*, in *Armenia, etc.*, cit.

[46] Il *Synódikon* raccoglie le elaborazioni dottrinali dell'ortodossia in funzione della lotta alle eresie: vedi J. Gouillard, *Le synodikon de l'ortodoxie. Édition et Commentaire*, Travaux et Mémoires, 2, Paris, Boccard, 1967. Il testo dell'abiura di Nilo è alle pp. 299 sgg.

[47] M. Loos, *Dualist Heresy*, cit., p. 336 sgg.

[48] G. Huxley, *The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies*, in *Medieval Armenian Culture*, edited by T.J. Samuelian and M.E. Stone, Chico, Scholar Press, 1984; J. Ivanov, *Livres et légendes Bogomiles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 47.

volta chiarito nel corso di questo capitolo. Un senso che non è quello ricercato dal Söderberg (*cit.*) o dall'Obolensky (*The Bogomils*, Cambridge Un. Press, 1948) il quale vede nei Bogomili il primo legame europeo di una millenaria catena che va dal Manicheismo agli Albigesi. Ciò a prescindere dal fatto che, ormai, il Manicheismo è stato accantonato dagli studiosi quale possibile origine delle eresie dualiste del Medioevo.[49] L'unico possibile precedente antico per queste resta infatti lo Gnosticismo, purché sia inteso che è assai difficile testimoniare influssi diretti, e praticamente impossibile, allo stato attuale della ricerca, verificare una materiale continuità; la quale peraltro va vista, a nostro avviso, nei termini di una riproposizione di temi analoghi.

Abbiamo già rilevato, del resto, la diversità di vedute sull'origine del Paulicianesimo, nelle cui dottrine l'influenza gnostica può, sì, giungere attraverso il Marcionismo, ma non senza germogliare su un *humus* culturale completamente diverso, che non è più quello della cultura ellenistica (gli ultimi, tenaci residui del paganesimo sono sradicati da Giustiniano) ma quello di un Cristianesimo popolare.

Quanto all'influsso dei Pauliciani sui Bogomili, esso, generalmente ammesso,[50] è ipotizzabile attraverso l'indiscussa esistenza di contatti lungo la frontiera tracia, e attraverso l'accertata esistenza di predicatori armeni, probabilmente eretici, al momento della cristianizzazione dei Bulgari, attorno all'865.[51] Infine, l'influenza diretta dello Gnosticismo sul Bo-

[49] Con qualche dubbio di H.C. Puech, *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, in Atti del Congresso Volta *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957; ripreso ancora nel 1979 in *Sur le Manichéisme et autres Essais*, Paris, Flammarion. Il Puech fa riferimento ad analogie rituali.

[50] Il Couliano (*I miti, etc.*, cit., p. 252) nega la possibilità di un rapporto stretto tra Pauliciani e Bogomili, in quanto i primi, come Marcione, fanno riferimento a due figure divine, delle quali una, malvagia, creatrice del mondo; mentre i secondi, come vedremo, riferiscono la creazione del mondo a Satana, Figlio di Dio e fratello di Cristo. Il loro sarebbe quindi, secondo il Couliano, uno pseudo-dualismo.

[51] I. Duičev, *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965-1971, 3 voll., vol. I, p. 118 e p. 137.

gomilismo, affermata dal Manselli (*cit.*, p. 84) ha qualche fondamento nella presenza, nell'unico testo dottrinale sicuramente bogomilo e nel resoconto di Eutimio Zigabeno, di temi provenienti da antichi testi gnostici circolanti nel mondo slavo;[52] tuttavia si può parlare soltanto di un parallelismo dei temi, senza che sia in alcun modo ipotizzabile un rapporto diretto.

Altre fonti di informazione sui Bogomili sono la lettera di Cosma e quella di Teofilatto, cui si può aggiungere la testimonianza di Eutimio della Períbleptos sui Fundagiagiti, setta da identificarsi con i Bogomili stessi.[53]

---

[52] La letteratura bogomila fu raccolta nel 1925 da J. Ivanov, *cit.* Successivamente il Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et Apocryphes pseudo-bogomiles*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CXXXVIII, 1950, con un accurato esame critico, ha mostrato che l'unico testo sicuramente prodotto dai Bogomili è la *Interrogatio Johannis*. Accanto ad esso, per quanto concerne la dottrina bogomila, si deve porre il resoconto sui Bogomili lasciato da Eutimio Zigabeno nella sua *Panoplia dogmatica*, in Migne, P.G., 130, cc. 1289-1332. Il resoconto proviene, con uno stratagemma, dalla viva voce del Bogomilo Basilio (vedi oltre). In particolare, tornando al rapporto tra i Bogomili e gli Apocrifi, nel *Vangelo di Bartolomeo*, del V-VIII secolo (vedi Erbetta, *cit.*, vol. I, 2, p. 289 sgg.) è contenuta la leggenda della trasformazione del nome di Satana dopo la caduta (da *Satanael* a *Satan*) che fa parte del resoconto di Eutimio. Molto è il materiale apocrifo di più antica origine (anche gnostica) che i Bogomili assumono (cfr. Ivanov e Turdeanu, *citt.*); tuttavia, per quanto riguarda la *Interrogatio*, vedi il commentario della Bozóky in *Le Livre secret des Cathares*, Édition critique, Traduction et Commentaire par E. Bozóky, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 189-191, ove si respinge una possibile derivazione diretta della dottrina bogomila da quella gnostica. Sugli Apocrifi dei Bogomili, vedi ancora *Les Apocryphes slaves et roumaines: leur apport à la connaissance des Apocryphes grecs*, in Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 1951.

[53] Per la *Lettera di Teofilatto*, la testimonianza più antica, perché risale verosimilmente al 940, ma che è molto generica, vedi I. Duičev, *cit.*, vol. I, pp. 283-315, per la *Lettera di Cosma*, databile circa 30 anni più tardi, vedi H.C. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Imprimérie Nationale, 1945. La testimonianza di Psello, che si riferisce agli Euchiti o Messaliani (con i quali venivano facilmente identificati i Bogomili, per il loro continuo recitare il *Pater noster*) di trova in *De Dæmonum operatione*, in Migne, P.G., 122, cc. 820-876. Altra fonte di informazione è il *Synódikon*, cit., pp. 63-67 e 228-237; il Sinodico di Boril, del 1211, contro i Bogomili, è riportato in Puech, *Le traité, etc.*, cit, pp. 344-346.

Secondo i Bogomili, la creazione del mondo risale a Satana, che nei loro miti appare una figura di altissimo rango (*Interrogatio*) o anche figlio stesso di Dio. Riferisce Eutimio Zigabeno, e, prima di lui, Cosma, la leggenda secondo la quale Cristo e Satana erano figli di Dio, cui questo affidò il Regno dei Cieli e del mondo, rispettivamente. Secondo Eutimio (come anche secondo Psello) il figlio maggiore è Satana, mentre, secondo Cosma, il figlio maggiore è Cristo.[54]

La creazione del mondo ad opera di Satana, così come riferita dalla *Interrogatio*, rivela evidenti motivi folklorici. Essa si apre con il mito della discesa di Satana sulla terra coperta dalle acque, e sostenuta da due pesci legati tra loro; segue il suo tentativo di creare un regno per sé, in alternativa al Regno di Dio, del quale egli è l'economo: in questo ruolo, per ingraziarsi una parte degli Angeli, egli riduce i loro debiti (in grano o in olio) verso Dio.

Precipitato dal cielo con i ribelli, Satana prega Dio di concedergli una tregua, nel corso della quale, con l'aiuto di Dio, egli crea il mondo e fa emergere la terra, facendo leva sui due pesci. Fabbrica poi Adamo ed Eva al proprio servizio, e li anima facendovi entrare gli Angeli del secondo e del primo cielo, che ne soffrono; crea il serpente con il proprio sputo, vi entra, ed insegna a Eva la concupiscenza. Satana ricopre dunque, in parte, il ruolo di Jahwè, è infatti lui che opera l'ascesa in cielo di Enoch, [55] che procede poi all'insegnamento della Legge del falso Dio. L'*Interrogatio* prosegue narrando come Cristo venga mandato in terra per rivelare la verità agli uomini, e l'opposizione di Satana, che fornisce a Mosè il legno

[54] Per la discussione di questo mito, vedi G. Sfameni Gasparro, *Il mito bogomilo dei due figli di Dio*, in *Gnostica et Hermetica*, cit.; per la sua interpretazione, assai problematica, tramite la parabola del Figliol Prodigo citata da Cosma, vedi M. Loos, *Satana als Erstgeborener Gottes (Ein Beitrag zur Analyse des Bogomilischen Mythus*, in "Byzantinobulgarica", III, Sofia, 1969.

[55] Il *Libro di Enoch* è un antico testo ebraico (vedi *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*, cit.) conosciuto anche in una versione slava. In esso, Enoch ha una visione dalla quale scaturisce il suo racconto agli uomini. Nella *Interrogatio* si afferma che fu Satana a portare in cielo Enoch, ingannandolo e fornendogli la propria falsa Legge da insegnare agli uomini.

della crocifissione.[56] Dio invia in terra un Angelo, Maria, nella quale Cristo discende entrando in lei dal suo orecchio, e poi ne "nascerà".[57] satana invia allora il proprio Angelo Elia sotto la forma di Giovanni Battista, per battezzare gli uomini con l'acqua: ma Cristo sarà battezzato con il vero Battesimo, che è dello Spirito Santo, il solo che dà la vita, perché Cristo è pane di vita: il *Pater Noster* è il pane "soprasostanziale"[58] della Comunione. I veri discepoli di Cristo non si sposano e non procreano, e in ciò si riconoscono dai battezzati con l'acqua. Segue la descrizione del Giudizio finale, con la quale si conclude l'*Interrogatio*.

si possono notare, in questa breve descrizione, alcuni elementi comuni ai Pauliciani, come il rifiuto dell'Antico Testamento, del battesimo con l'acqua, della Comunione (il corpo e il sangue di Cristo sono interpretati allegoricamente) del matrimonio; e l'uso esclusivo del *Pater Noster* come preghiera.

[56] L'accostamento del bastone di Mosè con il legno della croce, è antica allegoria; esiste tuttavia nel mondo slavo una leggenda, secondo la quale l'albero da cui fu fatta la croce fu piantato da Satana nel Paradiso terrestre; cfr. E. Turdeanu, *L'Apocalypse de Baruch en slave*, in "Revue d'Études slaves", 48, 1969.

[57] Questa delicata leggenda della gravidanza attraverso l'orecchio, che simbolizza la potenza fecondatrice dello Spirito (Santo) come Parola, ha un'antica origine, e conoscerà una ancor lunga fortuna. Un lontano suo antecedente è nel Docetismo gnostico, secondo il quale Cristo sarebbe passato attraverso Maria "*qæmadmodum aqua per tubum transit*" (come l'acqua attraversa un tubo: *Adv. Hær.*, I, 7, 2). Presente già in Gregorio Taumaturgo (Migne, P.G., 10, c. 1164) essa risplende nel VI secolo nelle parole di Romano il Melode (*Hymnes*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par J. Grosdidier de Matons, Tome II, Paris, Cerf, 1965, p. 38) cui giunge verosimilmente attraverso Ephrem (vedi Petersen, *cit.*, p. 171). In Ephrem tuttavia, il relativo riferimento nel II Sermone sulla Natività, è da ritenersi un inserto apocrifo di Giacomo di Sarug, contemporaneo di Romano: vedi *Nachträge zu Ephræm Syrus*, herausgegeben von E. Beck, CSCO 364, Scriptores Syri, T. 160, Louvain, 1975, pp. VII-XI e p. 150; vedi anche C. Vona, *Omelie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, "Lateranum", N.S., XIX, 1-4, p. 50. Per altri riferimenti, compresi quelli iconografici, vedi *Le livre secret, etc.*, cit., pp. 151-155.

[58] L'interpretazione del greco *epioúsios* del *Pater Noster* (*Mt*., 6, 11) come "quotidiano" o come "soprasostanziale", è un'antichissima diatriba. Per gli eretici, la seconda versione è quella accettata, in quanto trasferisce allegoricamente il significato "materiale" del pane, alla sfera immateriale della Gnosi.

Tratti, questi, presenti anche nei Messaliani o Euchiti, con i quali, infatti, gli Autori bizantini confondono facilmente i Bogomili. In comune con i Pauliciani, i Bogomili hanno, come si nota, l'odio per la croce, il cui legno è di origine diabolica.

Nel suo minuzioso commento alla *Interrogatio*, la Bozóky ha messo in luce l'origine folklorica dei temi cosmogonici ed antropogonici dei Bogomili, che, certamente, si diversificano in ciò da quanto sappiamo circa i Pauliciani. L'appartenenza di tali miti, che compaiono già negli Apocrifi slavi fatti propri dei Bogomili (cfr. Ivanov e Turdeanu, *citt.*), ad una vasta area di miti dualistici diffusi dall'Europa orientale alla Siberia, è stata anche sottolineata dal Bianchi (*Il dualismo religioso*, cit.). Vedi anche, al riguardo, M. Eliade, *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen. Le plongeon cosmogonique*, "Revue de l'Hstoire des Religions", CLX, 1961.

Eutimio Zigabeno, testimone della massima importanza, conferma le credenze dei Bogomili come emergono dalla *Interrogatio*; riporta una leggenda relativa al cambiamento del nome di Satana dopo la caduta, ed aggiunge altre informazioni. La concezione bogomila della Trinità è monarchiana (sabelliana, dice Eutimio) essendo il Figlio generato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Figlio: gli eretici sostengono di vedere le tre figure nelle forme di tre uomini, l'uno anziano e barbuto, l'altro giovane adulto, e il terzo adolescente. I Bogomili rifiutano il Battesimo e la Comunione; respingono il culto della croce e la resurrezione dei corpi: nell'immortalità, i loro corpi assumeranno l'aspetto di Cristo. Loro unica preghiera è il *Pater Noster*, e rifuggono le chiese, abitate dai demoni. Di derivazione folklorica è la vicenda della creazione dell'uomo: Satana soffia il proprio spirito nel corpo di Adamo, ma quello sfugge dall'alluce destro, dando vita al serpente, onde sarà poi necessario l'aiuto di Dio per animare l'uomo.

Un'altra versione folklorica dell'animazione di Adamo è riferita da Eutimio di Acmonia o della Perítbleptos (vedi G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, Barth, 1908, pp. 35-36). Secondo questa versione, Satana ruba a Dio l'anima per l'Adamo da lui creato; tuttavia l'anima non vuol convivere col cor-

po, e fugge: immessa dalla bocca esce dall'ano, e viceversa. Adamo giace così per tre mesi inanimato. Alla fine, Satana escogita un trucco: si ciba di animali immondi, poi immette l'anima in Adamo, gli tura l'ano con le dita, e gli vomita dentro la bocca il suo pasto ripugnante. Così, l'anima restò imprigionata suo malgrado.

Quanto a Cosma, egli ricorda il rifiuto del culto di Maria e delle immagini, l'enkratismo, con il rifiuto totale di carne e vino in odio al mondo, e, infine, un fatto di grande importanza per comprendere il loro rapporto con il mondo: essi rifiutano il lavoro (ciò vale per i "Perfetti") e sobillano i fedeli contro le autorità, i ricchi, i Signori, l'Imperatore. Cosma inorridisce, perché Imperatori e Signori sono stati "istituiti da Dio".[59]

Sull'origine e sulla natura di questo movimento bogomilo, le opinioni sono diverse. Esso ebbe probabilmente più di un risvolto, perché, nato indubbiamente nell'ambiente rurale bulgaro, finì col divenire una autentica preoccupazione per il potere nella stessa città di Bisanzio, a distanza di oltre due secoli.

Per quanto riguarda l'origine, abbiamo accennato alla possibile presenza di predicatori Pauliciani in Bulgaria, nella seconda metà del IX secolo; tuttavia, il gran materiale derivante dal dualismo folklorico presente nei miti bogomili, rimanda, come altra componente, ai contatti avuti dagli Slavi, nella propria storia, con le aree di diffusione dei miti dualisti. Il Duičev ipotizza un'influenza del dualismo iranico maturato nell'Alto Medioevo,[60] e rapporti dei Bulgari con il Manicheismo maturati in Asia: successivamente si sarebbe innestata la predicazione pauliciana.

Questa componente popolare è stata enfatizzata dagli studiosi marxisti,[61] anche per il carattere innegabilmente sovversivo del movimento bulgaro del IX-X secolo. Al di là del-

[59] H. C. Puech, *La traité, etc.*, cit., p. 86.
[60] *cit.*, vol. I, pp. 251-282; vol. II, pp. 321-424.
[61] Vedi D. Angelov, *Le mouvement Bogomile dans les pays slaves Balkaniques et dans Byzance*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1964; dello stesso, *L'histoire du Bogomilisme en Boulgarie*, in *Hérésies et societés dans l'Europe pre-industrielle. 11e-18e siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1968.

le distorsioni che tendono a sottovalutare la complessità del fenomeno religioso per ridurlo a mera facciata del conflitto sociale, non v'è dubbio che il Bogomilismo emerga in precise circostanze storiche, prima delle quali i miti dualisti, certamente presenti nel folklore, e i contatti con altre eresie, non danno luogo ad un fenomeno di portata storica. Queste circostanze si compendiano nella conversione al Cristianesimo dello Stato Bulgaro, che apre le porte all'influenza del clero bizantino. Siamo qui in presenza di una conversione guidata dall'alto, che crea immediatamente una salda alleanza tra la classe di potere bulgara e il clero, che le fornisce gli strumenti ideologici normativi ereditati dal Razionalismo classico.

Il movimento bogomilo, che nasce come movimento contadino, guidato da un ristretto numero di "Perfetti" dediti a rigide norme ascetiche, si rivolge innanzitutto contro questo clero, identificato con una realtà demoniaca. Il Bogomilismo iniziale contrappone la semplicità delle proprie cerimonie e l'ascetismo dei propri *leaders* allo sfarzo del clero, tanto più superfluo in quanto si negano i sacramenti, e, anzi, si compiono pratiche per cancellare il Battesimo.[62] Le chiese sono rifuggite, il moralismo normativo che caratterizza l'ortodossia è sovvertito dall'attribuzione del mondo e della materia al demonio. Il Bogomilo si sente consustanziale a Cristo in una teologia semplificata; quanto alla complessità della formula trinitaria, essa è criticata con un razionalismo ingenuo, ove la triplice generazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, intuita visionariamente sotto forma di tre figure umane di differente età, sembra curiosamente preludere al Millenarismo dei Gioachimiti.[63]

---

[62] Migne, P.G. 131, c. 56.

[63] La rappresentazione tricefala ha origine pagana. È nota la rappresentazione di una tale divinità in Tracia nel II-III secolo (il "cavaliere tracio") come anche una divinità tricefala è attestata iconograficamente in Gallia nel I-III secolo. Si tratta verosimilmente, in entrambi i casi, di divinità solari. Il trasferimento dell'immagine nel Cristianesimo assume due aspetti, probabilmente indipendenti tra loro: come rappresentazione diabolica e come rappresentazione della Trinità. Sotto quest'ultima forma, essa fu definitivamente vietata da Urbano VIII nel 1628. Tuttavia, essa non assume l'aspetto

Secondo il Minissi,[64] che nega l'influenza pauliciana, alla base del Bogomilismo vi è la tradizione apocrifa del folklore mediterraneo, come opposizione alla cultura dominante, il problema, quindi, non è quello di ricercare posizioni dottrinali che generino l'eresia, perché "il determinante storico dell'eresia è sempre l'opposizione"[65] e gli Apocrifi non rispecchiano una trasmissione di dottrine eretiche, ma la continuità della cultura folklorica, emarginata dalla cultura dominante e ad essa contrapposta.

Certamente, la cultura nella quale prende forma il movimento bogomilo, ha ben poco a che vedere con il mondo ellenistico-romano degli Gnostici, anche se gli Gnostici sono anch'essi grandi utilizzatori di miti, in contrasto alla cultura dominante. I nomi dei personaggi mitici bogomili possono essere ebraici e provenire da antichi Apocrifi, ma questo è tutto:[66] è difficile, nonostante Psello, ricercare nelle *Omilie pseudoclementine*, come fa il Söderberg,[67] un antecedente al mito dei due figli di Dio. anche il folklore conosce l'ambiguità di Bene

---

di tre uomini di tre età diverse, salvo nell'allegoria umanistica della Prudenza. Sull'argomento, vedi G.J. Hogewerff, *Vultus trifrons. Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinità*, in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", XIX, 1942-1943; R. Pettazzoni, *The Pagan Origin of the Three-headed Representation of the Christian Trinity*, in "Journal of the Warburg and Courtald Institute", 9, 1946; E. Panowfsky, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1962. Le tre teste di tre diverse età dei Bogomili, sembrano dunque mescolare l'iconografia nota con il tema millenaristico di tre età in successione, tema che è dei seguaci di Gioacchino da Fiore (vedi oltre). Lo Hogewerff (*cit.*, p. 233) segnala tuttavia un'iconografia inusuale nel XV secolo in Puglia, ove la Trinità è rappresentata con due teste, una anziana e una giovanile, cui si aggiunge una colomba. Per quanto concerne la sicura presenza di Pauliciani e Bogomili nell'Italia meridionale, mentre dei primi abbiamo già detto, dei secondi ricordiamo che essi vi si rifugiarono nell'XI secolo, dopo la conquista bizantina della Bulgaria; cfr. Duičev, *cit.*, vol. III, p. 17, p. 511 e p. 546. Per la visione bogomila, cfr. Eutimio Zigabeno, *cit.*, c. 1320.

[64] N. Minissi, *La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo*, in "Ricerche slavistiche", III, 1954.

[65] *ivi*, p. 111.

[66] M. Loos, *Dualist Heresy, etc.*, cit., pp. 85-88.

[67] Vedi sopra al Cap. 1. 4, e alla relativa nota 89. Per il Söderberg, *cit.*, vedi a p. 125 del suo studio. Per Psello, vedi nota 69 qui appresso.

e Male, così radicalmente separati dal Razionalismo. Il Bianchi cita il proverbio russo: "ama Dio, ma non far arrabbiare il Diavolo"[68] e Psello[69] ricorda come parte degli eretici dualisti, scelga di adorare Satana.

I Bogomili, che avevano attaccato duramente il sostegno della religione ufficiale ai propri Signori, divengono un movimento anti-bizantino *tout court* all'atto della conquista bizantina della Bulgaria nel 1018; e tuttavia, nell'ampia circolazione di uomini e di idee del mondo bizantino, essi acquistano proprio ora quella risonanza che consente loro di insediarsi nel cuore stesso dell'Impero, a Bisanzio, e di dar corpo dottrinale alle nascenti eresie dell'Occidente europeo.

L'Impero dell'XI secolo, radicalmente trasformato sotto l'impulso della dinastia macedone al potere da centocinquant'anni, giunge all'apogeo della propria potenza militare con Basilio II il Bulgaroctono, il quale però muore nel 1025, lasciando una serie di problemi interni insoluti Questi proble- mi, tipici di ogni sistema di potere accentrato, avrebbero ne-cessitato non soltanto di una salda figura imperiale, ma an- che, e soprattutto, di idee politiche radicalmente nuove per essere risolti. L'una mancò per la successione familiare lasciata da Basilio: un venerando fratello più letterato che politico, e tre figlie zitelle di rispettabile età, nelle mani degli intrighi della corte e del clero. Le altre, sarebbe stato inutile chiederle ad un organismo che traeva le proprie motivazioni ideologiche da una storia vecchia di un millennio.

La dinastia macedone era stata una dinastia guerriera che aveva consolidato il prestigio e le frontiere dell'Impero con

[68] *Il dualismo religioso*, cit., pp. 37-38. Bianchi cita anche altri esempi di tale ambiguità

[69] *De Dæmonum operatione*, cit., c. 825, dove sottolinea che Cristo e Satana si riconcilieranno, perché sono figli dello stesso Padre: precisamente come nelle *Omilie pseudoclementine*. Per inciso, ricordiamo che Psello rivolge ai suoi "Euchiti" la solita eterna accusa che rimbalza nei secoli: l'orgia a luci spente, seguita dal solito mostruoso rito antropofago col neonato (*ivi*, c. 832). Questo culto di Satana ha un parallelo con l'accusa lanciata per secoli dal clero occidentale contro i ceti rurali emarginati, e rientra pienamente nella sfera folklorica.

ininterrotte vittorie sia sul fronte balcanico, con l'annessione dello Stato bulgaro, sia sul fronte orientale, con la riconquista di larghe aree della Siria e dell'Armenia. In questa sua politica, essa si era dovuta basare su tre forze: i soldati dei Temi di frontiera, soldati contadini che costituivano una solida classe di piccoli proprietari, sempre peraltro minacciata dalla grande proprietà aristocratica; la nobiltà guerriera feudale delle regioni periferiche, che traeva potere e vantaggi dal lungo contributo dato ad uno Stato militarizzato, in perenne lotta sui confini;; infine, l'aristocrazia cittadina, l'*élite* burocratica indispensabile per gestire i continui interventi che lo Stato deve eseguire, nel suo centralismo, per controllare, in modo a lui favorevole, la dinamica sociale. Primo tra tutti questi interventi, la manovra legislativa e fiscale, volta a salvaguardare la sopravvivenza di una piccola proprietà rurale, che , in mancanza di ciò, soccomberebbe nei confronti dei grandi proprietari, gli unici in grado di effettuare investimenti.

I lunghi, torbidi eventi di palazzo, che seguirono la morte di Basilio II, furono indubbiamente deleteri nell'avviare una decadenza a quel tempo non ancora evidente; tuttavia occorre rilevare che neppure la presenza, sia pure discontinua, di Imperatori energici e di interventi volenterosi, riuscì a recuperare un corso storico segnato dall'impossibilità di arrestare lo sviluppo delle tendenze ormai in atto. In una agricoltura che non conosce importanti innovazioni, e che resta quindi di sopravvivenza, la crisi del soldato-contadino porta infatti quest'ultimo a perdere il proprio *status*, che in precedenza era stato quello di una vera classe media rurale, trasformandolo in quello di lavoratore subordinato alla grande proprietà, rappresentata anche dal clero e dai monaci, che diventano attivissimi nell'investire le proprie ingenti risorse nelle campagne. Successive riforme fiscali, non possono fare altro che portare ad una sostanziale feudalizzazione, perché del contributo in servizio militare o in danaro, che prima spettava al piccolo proprietario, diviene ora responsabile l'aristocrazia terriera.

Questo sviluppo non si accompagna, inizialmente, ad un impoverimento dell'Impero, il quale dispone, anzi, di cospicue risorse: si tratta soltanto di un'accresciuta divaricazione economica all'interno di una società che vede contemporaneamente fenomeni di inurbamento. Questa è, peraltro, una società immobile,ove l'industria e il commercio sono subordinati all'aristocrazia terriera e ai monasteri.

L'inurbamento coinvolge tanto gli individui che non trovano più sostentamento nelle campagne, quanto un'aristocrazia che, in un periodo di ritrovata sicurezza, vuol godere nuovamente gli agi della città, ove va a ricoprire i più importanti incarichi burocratici offerti dal governo centrale. Accanto ad essa, prende corpo una borghesia commerciale, che tende anch'essa a ricoprire le cariche disponibili nell'apparato: gli interessi di entrambe divengono conflittuali con quelli del mondo rurale.

Per meglio comprendere questo fenomeno, occorre tener presente che la politica espansionistica dei Macedoni, aveva reso obsoleto l'esercito formato con i soldati-contadini di Temi, validi per una politica di difesa dei confini, ma poco adattabili agli spostamenti regionali. Si era perciò resa necessaria la fiscalizzazione degli obblighi militari, tramite la quale sostenere le mobili armate mercenarie che fanno capo al governo centrale. Ciò aveva dato luogo ad un progressivo aumento del peso politico delle strutture amministrative burocratico-finanziarie e militari del centro, rispetto alle comunità rurali già di per sé in crisi.

La nuova società bizantina, è così una società che, nonostante gli interventi imperiali, tende ad essere al tempo stesso accentrata e disgregata: accentrata, nella tendenza delle burocrazie cittadine a vedere nelle campagne la fonte della tassazione con la quale mantenersi come apparato; disgregata, in quanto la periferia agricola è sempre meno sensibile agli interventi amministrativi, e tende a seguire la propria inevitabile feudalizzazione.

A questa situazione fa riscontro l'inquietante fenomeno del bilinguismo: si forma cioè una lingua colta, letteraria, limitata a

una ristretta cerchia che coltiva i rinati studi umanistici e crea una lingua tutta sua, incomprensibile al popolo. È una forma di ellenismo esasperato, nel quale si identifica l'antico nucleo greco, da sempre pilastro dell'ortodossia come strumento di controllo della provincia.

Il fenomeno che caratterizza il secolo di Psello, è la formazione di grandi "cordate" di potere. Da Costantinopoli si guadagnano tutti i gradi rilevanti di una burocrazia centralizzata, salvo esercitarli, per conto del centro, in una periferia dove ormai ci si sente in esilio. L'importanza determinante dell'ascesa burocratica, che consente, tra l'altro, la formazione di un ceto di *parvenus* verso i quali sarà sempre ostile la vecchia aristocrazia, fa sì che sia importante godere delle giuste amicizie. Ci si scrive chiamandosi "fratello" all'interno di questi gruppi che prosperano parassitando lo Stato: "filòfilo", cioè "amante delle amicizie" è un neologismo che definisce gli arrampicatori. Del resto, il danaro accumulato viene facilmente reinvestito nella capitale, che tende a divenire, essa stessa, l'Impero. Il sistema delle "protezioni" si estende nelle campagne, dove esso è esercitato da che ha "agganci" nel Palazzo: un sistema che provoca rivolte aperte dei contadini, oppressi dai "protetti" dei grandi.

Mentre l'ordine provinciale viene assicurato così da una serie di nuovi piccoli dinasti locali, vero fenomeno di feudalizzazione del potere centrale, un elemento di separatismo viene dai gruppi etnici recentemente incorporati dalla riconquista bizantina: Armeni, Siriani, Bulgari, per i quali tutti la differenza culturale è marcata, come abbiamo già visto, dalla differenza religiosa. In particolare, non va dimenticato quanto di violento vi sia nella immigrazione, non sempre spontanea, delle popolazioni siriane, il cui territorio fu letteralmente ridotto a un deserto dalle devastanti campagne militari bizantine contro gli Arabi. Ciò non toglie che vi fosse anche una immigrazione assai ricca, e che si formassero nuclei fiorenti per capacità certamente superiori a quelle dei quadri ellenizzanti: ciò che conta, è però che l'eresia fu percepita dal centro dell'Impero come una caratteristica etnica di gruppi,

nei cui confronti esisteva comunque un'acuta rivalità. L'XI secolo vede così in atto un inquietante, complessivo processo di disgregazione, che riguarda molteplici aspetti della Società.[70]

Il fenomeno ereticale, che conosce una vasta espansione assumendo connotati che si identificano con l'opposizione, può essere valutato soltanto in questo contesto. J. Gouillard (*L'hérésie dans l'Empire Byzantin*, cit.) ha notato che il Bogomilismo, il Messalianismo e il Paulicianesimo "hanno canalizzato più o meno ciò che era sopravvissuto della vecchia tradizione gnostica o profetica incarnata nel Marcionismo o nel Montanismo. occorre però considerare anche gli apporti stranieri, ed è qui che l'eresiologia non può fare a meno di interrogarsi sulle fonti siriane, armene e slave".

Accanto ai Bogomili, e sovente confusi con essi, vediamo citare in questo periodo con grande frequenza i Messaliani: un fatto desueto da secoli, sì che si può parlare di una risorgenza di quei fenomeni estatici e profetici che caratterizzarono il Montanismo. Abbiamo già visto sopra, come Eutimio Zigabeno testimoni la presenza di tale mistica presso i Bogomili, alla ricerca di un contatto diretto con Dio secondo la miglior tradizione eretica. Il Bogomilismo sembra aver subìto comunque una profonda evoluzione rispetto alle sue originarie manifestazioni, toccando a fondo gli strati popolari dei monaci e del basso clero, perdendo cioè quelle caratteristiche più tipicamente bulgare e contadine degli esordi. L'evoluzione di un'eresia è, del resto, un fatto non sorprendente, anche se raramente si ha, come in questo caso, la possibilità di seguirne gli sviluppi. Il Bogomilismo giunge così ad assumere esiti imprevisti nell'ambiente colto, come nel caso di Costantino Crisomallo,[71] ove appare fortemente impregnato

[70] Per i rapidissimi cenni di cui sopra, vedi Ostrogorsky, *cit.*, p. 294, sgg.; Ducellier, *cit.*, p. 220, sgg.; lo stesso in Fossier, *cit.*, vol. II, p. 204, sgg.; ed inoltre il n° 6 di *Travaux et Mémoires*, dedicato a studi sull'XI secolo, dei quali vedi in particolare quelli riportati in Bibliografia (H. Ahrweiler, C. Dagron, G. Grosdidier de Matons, N. Oikonomidès, N. Svoronos).

[71] Vedi J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., p. 320. Sul caso Crisomallo vedi anche J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon le nou-*

di esoterismo. Circola dovunque, in questa eresia, l'opposizione al clero come apportatore di ideologia normativa: al posto di questa appare il carisma, l'iniziazione, il rapporto entusiastico con il divino.[72] Appare anche, però, il momento organizzativo, che tende a ricreare la semplicità del Cristianesimo delle origini: si fondano comunità non soltanto in Tracia e in Macedonia, ma anche a Costantinopoli, dove la loro presenza e il loro funzionamento sono testimoniate nel XIII secolo.[73] Il processo che si avverte in atto, è quello del ritorno della religiosità alla sua originaria frammentazione: l'ideologia normativa del Razionalismo classico che lega Stato e Chiesa, al momento della crisi del primo viene rimessa in discussione nella seconda. Tutto ciò avviene, né poteva essere diversamente, allorché la società conosce una rapida trasformazione come risposta alla crisi di vecchie strutture.[74] È in questo senso, forse, che si deve interpretare la maggior sensibilità dei cronisti rispetto al problema dell'eresia: il Gouillard sottolinea come debba attribuirsi a tale fenomeno la grande informazione che possediamo sulla religione dei Bogomili, rispetto al quasi nulla che ci viene detto dei Pauliciani, dei cui princìpi il Bogomilismo rappresenta una precisa conseguenza logica, e quindi quasi certamente uno sviluppo.[75]

Per quanto abbiamo già detto circa i Pauliciani, e per quanto emerge dall'itinerario storico e geografico percorso dal Bogomilismo, noi riteniamo che i diversi aspetti assunti da quest'ultimo tra i poli della ribellione sociale e della dottrina esoterica,[76] siano legati alle differenti risposte che possono ve-

---

veau Théologien, in "Travaux et Mémoires", 5, Paris, Boccard, 1973. D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge Un. Press, 1948, p. 202, ha sottolineato che il contatto con l'alta società costantinopolitana, ove i Bogomili si erano infiltrati, ha sviluppato in modo colto la teologia bogomila.

[72] J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., pp. 319-320.

[73] D. Angelov, *Le mouvement, etc.*, cit., p. 616. Il Bogomilismo si diffuse anche in tutta l'Asia minore, come testimonia Eutimio di Acmonia.

[74] C. Dagron, *cit.*, pp. 215-216.

[75] J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., pp. 316-317.

[76] Il rifiorire degli studi platonici torna a generare anche casi sporadici di eresia "filosofica", come quella di Giovanni Italo, discepolo di Psello (vedi J. Gouillard, *Synodikon*, cit., pp. 57-61 e 188-202). Naturalmente, i "filo-

nire dal mondo rurale o dalla intellighentzia emarginata. Nella loro latitudine, esse ripercorrono la stessa latitudine presente da sempre nello Gnosticismo, e ciò, unito alla presenza di Apocrifi presso i Bogomili, ha potuto far invocare una segreta trasmissione di dottrine.

La Bozóky, che della *Interrogatio* ha curato un serrato commento ed ha esaminato un vastissimo campo di riferimenti, trattando del rapporto tra Gnosticismo e Bogomilismo così conclude (*Le livre secret, etc.*, cit., p. 191): "Si può dire che nel caso di un certo numero di miti dell'Apocrifo (*scil.*: l'*Interrogatio*) simili a quelli degli Gnostici, la rassomiglianza viene da una reazione identica contro certe dottrine della Chiesa, reazioni delle quali i germi si trovano peraltro già nel Nuovo Testamento o nel Cristianesimo primitivo: così, soprattutto, l'ostilità alla Legge e all'Antico Testamento". Quanto ai miti del cattivo Demiurgo che accompagnano tali dottrine, essi sembrano provenire direttamente dal patrimonio folklorico, fermo restando che in una società, nella quale il paganesimo è ormai scomparso, due divinità non sono più possibili, onde il cattivo Demiurgo diviene Satana, elevato a fratello di Cristo.

A noi sembra che questa ripetizione della "tipologia" del fenomeno senza che possa in alcun modo invocarsi una trasmissione diretta della dottrina, sia particolarmente significativa. Ancora una volta, il messaggio rivoluzionario di Cristo, codificato nelle strutture di un Razionalismo normativo, si scompone nei suoi elementi inconciliabili quando cade il consenso sull'assetto sociale coperto dall'ideologia, quando, cioè, l'ideologia non fornisce più un sapere conforme all'esperienza.

Mentre tuttavia nel Tardo Impero, la presenza ancora viva della cultura ellenistica neo-platonica, aveva consentito la creazione di sistemi gnostici, autentiche eterodossie rispetto al Cristianesimo in quanto il messaggio di Cristo veniva reinterpreta-

---

sofi" non fanno storia: Giovanni Italo ritratta e il suo sistema si spegne con lui. Le eresie medievali sono viceversa fenomeni religiosi, come mostra il gran numero di martiri.

to all'interno di una cultura estranea al contesto del messaggio stesso, nel Medioevo tutto ciò non è più possibile. Il Cristianesimo si è fatto totalizzante, e non può esservi "Dio malvagio" all'infuori di Satana.

Lo spirito dello Gnosticismo non per questo scompare: esso si trasmette attraverso la fondamentale concezione della malvagità di questo mondo, che non può essere opera di quel Dio di bontà e di liberazione, nel quale l'uomo proietta la propria utopia, il diritto, avvertito come "originario", ad una dignità che questo mondo nega. Una proiezione che si sposta verso il futuro, per le dimensioni tragicamente inamovibili di questo mondo di sofferenza.

In questo senso, lo spirito originario del Marcionismo sembra essersi indubbiamente perpetuato nell'eresia pauliciana, e, da questa, in quella bogomila; precisamente perché esso è sin dall'inizio un messaggio tradotto fuori dai codici neo-platonici delle emanazioni.[77] La sua evoluzione con l'assunzione di temi folklorici inizia inoltre assai presto, come testimonia Eznik.

Il Bogomilismo nasce in questo clima, nel corso della rapida bizantinizzazione dello Stato bulgaro, voluta da una classe aristocratica che scopre nell'ortodossia cristiana appresa a Costantinopoli, uno strumento ideologico indispensabile per la costruzione di uno Stato "moderno": una costruzione che non poteva certamente assimilare un popolo ancora pagano, legato ad antichi costumi, cui veniva imposto un ordine nuovo. la scomposizione degli elementi inconciliabili dei quali accennavamo sopra - un messaggio liberatorio chiuso dentro la gabbia di un Razionalismo che garantisce la bontà dell'ordine vigente - si propone, come sempre, all'esperienza dell'emarginato, ma la ricostruzione del sistema in senso dualista non può che avvenire sulla base del patrimonio folklorico.

Con ciò non si vuole ignorare la possibile influenza, attestata ad un certo livello di sviluppo, di antichi Apocrifi in cir-

[77] Pietro Siculo (*cit.*, 99) giunge ad immaginare che il Pauliciano Costantino abbia riadattato l'eresia di Valentino, eliminando il sistema degli Eoni per renderla più comprensibile.

colazione nel mondo slavo: si vuole soltanto sottolineare che l'esasperata ricerca di una continuità tra Gnosticismo e dualismi medievali, problema mai risolto, è meno importante di quel che sembri, almeno nella nostra ottica. ben più importante ci sembra il riproporsi di temi analoghi al di fuori di una continuità dottrinaria, fermo restando che i focolai, come risulta dalla nostra storia, non si sono mai spenti. essi vanno tuttavia recepiti nel pullulare di eresie disparate e mai ben circoscrivibili; come ripetute emergenze del permanere di una cultura "diversa" al di sotto di quella dominante che si sforza di emarginarla.

A nostro avviso dunque, *è il continuo permanere del Razionalismo classico come ideologia dominante, ciò che conferisce apparente continuità, per forzata analogia di risposte, alla non-continuità del pensiero eversivo.*

Tra lo Gnosticismo del Tardo Antico e le eresie dualiste medievali (Paulicianesimo, Bogomilismo e Catarismo) legate da una sicura catena di prestiti ancorché radicate in situazioni diverse, esiste dunque, soprattutto, una convergenza di temi, che rende il fenomeno ben più inquietante di come potrebbe apparire, una volta catalogato nel contenitore di una "dottrina" sopravvissuta nel tempo. È esattamente questo rassicurante depistaggio, ciò che tentarono di fare gli eresiologi medievali, bizantini e occidentali, quando gridarono al Manicheismo risorto. *Non è però il pensiero eretico che genera l'eresia: è il contrasto sociale che scopre il fianco alla cultura egemone*.

Prima di chiudere il capitolo, vogliamo ricordare infine la storia del processo e della morte del Bogomilo Basilio, attraverso il racconto che ne fa Anna Comnena, la figlia dell'Imperatore Alessio.[78] Il fatto avvenne probabilmente nel 1118, ed è emblematico di uno scontro di culture, la cultura popolare e quella del potere. È una storia nella quale l'emarginato, come Don Chisciotte, è così estraneo alla cultura egemone, da comprendere il discorso del suo interlocutore soltanto nei signi-

[78] Anna Comnena, *Alexiade*, Texte établi et traduit par B. Leib S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1937-1945, 3 Tomes; Index par P. Gautier, ivi, 1976. L'episodio di Basilio è nel Tomo III, pp. 218-228.

ficati forniti dalla superficie delle parole. è, cioè, un grande ingenuo. Dall'altro lato, l'estensore del racconto, incapace di immaginare il fraintendimento della vittima, e di concepire altra cultura che non sia quella egemone, carica sul disgraziato una serie di accuse morali che ne rendono ovvia e "meritata" la triste fine.

Narra Anna Comnena che il Bogomilismo dilagava in Costantinopoli; Alessio, informatosi, apprende che il capo dei Bogomili è un certo Basilio, che ci viene descritto uomo alto, dal volto austero, in abito monacale. Alessio convoca Basilio con un pretesto religioso, lo accoglie alzandosi e cedendogli il posto, divide con lui la tavola. Egli e il fratello Isacco, che partecipa alla commedia, si fingono attratti dalla santità della religione bogomila per la salvezza della propri anima, e chiedono di esserne ammessi alla conoscenza. Basilio dapprima è sospettoso, poi cade nella trappola, desideroso di propagandare la propria fede.. Prima accusa di Anna Comnena:: se il monaco può essere così sciocco da fraintendere, ciò può dipendere soltanto da una smisurata presunzione. Alessio fa domande, Basilio parla: ma dietro una tenda che separa la sala dal Gineceo, c'è un segretario che trascrive tutto. Quando l'Imperatore ha appreso l'indispensabile, apre egli stesso la tenda: i Grandi del Regno e il Sinodo Ecclesiastico riuniti, ascoltano la lettura dei capi d'accusa. Basilio mantiene un comportamento eroico: conferma e contrattacca. I Bogomili, osserva Anna Comnena, scioccamente convinti dell'aiuto divino, non temono il rogo. Dopo una lunga narrazione, dalla quale si apprende che l'eresia era diffusa anche nelle grandi famiglie, si giunge così al giorno dell'esecuzione. Un enorme fossato scavato nell'Ippodromo è colmato di alberi: vi si accende un rogo immenso. Il fuoco manda un rumore di tuono, la sua vampa è insopportabile a distanza; accanto è una croce, nella speranza dell'abiura generata dal terrore. basilio ha fede, mormora un salmo, immagina che gli Angeli verranno a salvarlo; poi, dinnanzi alla fiamma, la lotta tra fede e terrore provoca comportamenti insoliti: distorce gli occhi, batte le mani, si percuote le gambe. Tuttavia man-

tiene un coraggio esemplare, e non accoglie l'invito all'abiura. Un martire? No, dice Anna: doveva essersi rimbecillito per la paura, o forse il diavolo lo possedeva. Il poveretto è comunque ormai inebetito: Anna lo descrive con disprezzo, mentre sta immobile, a bocca aperta, tra gli aguzzini, dinnanzi al rogo, paralizzato nelle gambe. Vogliono atterrirlo ancora nella speranza che abiuri; il suo mantello è gettato nelle fiamme, ma Basilio, ormai, non è più di questo mondo: vede felice il suo mantello volare nell'aria, in salvo dal fuoco. Allora, spazientiti, lo gettarono così com'era nel rogo ruggente, che divorò l'eretico così bene da non lasciar ceneri né odore di bruciato; osserva compiaciuta la regale cronista: "soltanto un sottile fil di fumo apparve nel mezzo dell'incendio".

Singolare, in questa vicenda, è il disprezzo di Anna per il coraggio di Basilio, che diventa follia: poco più di nove secoli prima, era stato lo stesso disprezzo di Marco Aurelio per i martiri di Lione. È l'arroganza di un pensiero, quello razionalista, che non può pensare il diverso da sé senza smantellare il proprio stesso fondamento.

All'Impero Bizantino restava meno di un secolo di vita; il Bogomilismo gli sopravvisse, e della sua persecuzione si incaricarono i nascenti Stati slavi.

2. 5 **L'eresia che venne dal buio**

L'Occidente, che abbiamo lasciando al tempo del Concilio di Braga (563) è divenuto, nel frattempo, un luogo rigorosamente tranquillo, grazie alla miseria materiale e culturale nella quale l'ha gettato l'ultima evoluzione del Tardo Impero.

Nell'Impero Bizantino, la presenza di una società stratificata, di una vita urbana e di una grande capitale, unitamente ad un vasto e articolato apparato amministrativo, avevano mantenuta viva una notevole mobilità sociale ruotante attorno al

ceto medio, soprattutto, ma non soltanto, burocratico. Tutto ciò aveva consentito il permanere di una cultura relativamente diffusa e di uno scontro ideologico, sul quale avevano fiorito le eresie.

Nulla di simile nello spezzone occidentale del defunto Impero Romano. Qui, la decadenza della vita urbana si accompagna con la scomparsa dei ceti medi e dell'amministrazione centrale, nel quadro di un'economia agricola che, a differenza di quella orientale, è poverissima, e afflitta dal calo demografico.[79]

Gli stanziamenti di popoli barbarici, ben altrimenti massicci che in Oriente, avevano potuto essere inseriti soltanto superficialmente nell'antica civiltà romana, e altrettanto superficialmente cristianizzati. Da queste invasioni erano nate numerose entità etnico-territoriali, ed era cresciuta una nuova aristocrazia guerriera, le cui lotte di razzia arrecavano gravi danni all'agricoltura. Dopo la momentanea unificazione Carolingia e il suo breve Rinascimento, nuovi decenni di lotte contro le incursioni esterne (Saraceni, Ungari, Normanni) contribuiscono a mantenere depressa l'economia, sino a quel X secolo che segna, per l'appunto, il momento dell'irreversibile decollo dell'economia europea. Anche se, in precedenza, momenti di ripresa non erano mancati, né erano mancate manifestazioni di vitalità e di capacità d'iniziativa della popolazione contadina,[80] tuttavia soltanto con il X secolo assistiamo ad un fatto nuovo: l'inizio della diversificazione della società ed un

[79] Il calo demografico è un problema del Tardo Antico in occidente, sul quale si innesta, con effetti devastanti, la grande epidemia di peste del 540. Particolarmente gravi per Italia sono poi le conseguenze della guerra greco-gotica (535-553) dovuta al tentativo di riconquista di Giustiniano. Riprese demografiche si avranno più tardi, seguite da nuovi cali, sino al definitivo slancio del X secolo. Per lo sviluppo dell'Europa tra il V e il X secolo, vedi R. Fossier, *cit.*, vol. I e II; G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Bari, Laterza, 1966 (U.L., 1970, 2 voll.); id., *Le origini dell'economia europea*, ivi, 1975. Da ricordare anche R.S. Lopez, *La nascita dell'Europa, sec. V-XIV*, Torino, Einaudi, 1966.

[80] Vedi soprattutto R. Fossier, *cit.*, (saggi di M. Rouche e R. Fossier) che mette ripetutamente in luce la vitalità di un'epoca e di una cultura, troppo a lungo oggetto di pregiudizio.

cospicuo inurbamento, accompagnati dal rapido aumento della circolazione monetaria, divenuta strumento dominante nei rapporti tra contadini e Signori. Questa grande mobilitazione della società è, tra l'altro, all'origine di un diritto articolato su basi territoriali, in sostituzione dei molteplici diritti basati sulla stirpe, sopravvissuti sin allora.

La società dell'Occidente, sino a quel momento era stata sostanzialmente dicotomica. Da un lato la grande aristocrazia e il clero, portatori del Razionalismo classico ereditato dalla cultura greco-romana; dall'altro, poiché la linea di demarcazione culturale non coincide con quella sociale, le masse rurali e l'aristocrazia minore, portatrici della cultura folklorica sopravvissuta dall'antico mondo mediterraneo sotto la cultura ellenistico-romana, e vigorosamente rinsanguata dall'arrivo dei popoli germanici.[81]

La prima, che si è mantenuta per la discendenza dei quadri dirigenti ecclesiastici da quelli aristocratici romani, e per la successiva cooptazione di elementi germanici acculturati, è caratterizzata, come sempre, dalla rigida normatività, cioè dalla "separazione del bene dal male, del vero dal falso";[82] la seconda, mitica e simbolica, dalla "credenza in forze buone e cattive *insieme* e dall'utilizzo di un "outillage" culturale *a doppio taglio*".[83] Questa seconda cultura, che è, naturalmente, una cultura emarginata da lunghissimo tempo, nasce dalle tradizioni arcaiche del mondo agricolo,[84] sulle quali il Cristianesimo, religione di origine cittadina, ha riportato soltanto una

[81] J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*, Torino, Einaudi, 1977, p. 99 sgg.; p. 193, sgg.
[82] *ivi*, p. 202.
[83] *ivi*, p. 202, corsivi dell'Autore.
[84] L'evidenza di questa emarginazione nel mondo classico, passa attraverso la feroce lotta contro la magia da parte dello Stato Romano. Una classica descrizione della magia come appartenente all'emarginazione rurale e femminile, si trova in Orazio, *Satire*, I; ed *Epodi*, 5. Dietro il folklore, si vede chiaramente il mondo mediterraneo pre-classico e la figura della Grande Dea, la Maga per eccellenza, repressa ma mai eliminata ad opera della religione olimpica e del monoteismo del Dio-padre giudaico-cristiano.

vittoria di facciata.[85] Nel suo ambito erano maturate le lotte dei Bacaudi di Gallia e Spagna, come pure, in Africa, quelle dei Circumcellioni.

L'occultamento delle ragioni di questa cultura, e la costante demonizzazione dei suoi portatori, è un fenomeno che risale al Tardo Antico[86] e che si prosegue nel Medioevo, anche se alcuni aspetti di essa sono recepiti dal Cristianesimo medievale, sia pure per ragioni tattiche. I contadini vengono descritti nel Medioevo come pagani, lussuriosi, ubriaconi, fisicamente repellenti. Essi appaiono come minacciose figure selvagge nei boschi: sono soprattutto pericolosi, sono una realtà "altra", un indifferenziato recesso pauroso che turba la ieratica superficie dell'ordine. Il loro maggior peccato è lo sfrontato orgoglio con il quale pretendono di non restare al posto loro assegnato, di mettere in discussione con mezzi razionali ingenui e senza l'erudizione classica, l'ideologia sociale vei-colata dall'ortodossia. La società medievale si basa infatti su tre ordini immobili: i sacerdoti (*oratores*); i guerrieri (*bellatores*); e i contadini (*laboratores*) ai quali ultimi spetta soltanto di produrre il sostentamento materiale della società.[87]

Per ripetere, con lievi varianti, concetti conclusivi del Le Goff (*cit.*, p. 203) l'Alto Medioevo vede il tentativo di soffocamento della cultura folklorica da parte di quella raziona-

[85] Il Le Goff (*cit.*, pp. 200-201) ricorda i fenomeni della distruzione e dello snaturamento. Per il primo, interessanti sono le forme della prima conversione in Spagna e in Gallia descritte dal Matthews, *cit.*, pp. 147-172, il quale ricorda, tra l'altro, l'unità culturale antica delle regioni interessate all'eresia, le stesse per il Priscillianesimo e il Catarismo. Quanto allo snaturamento, esso consiste nel riplasmare all'interno di un tessuto ispirato dall'ideologia cristiana i miti del mondo folklorico, che lo storico deve rintracciare sotto questo mantello.. I miti celtici e germanici ripetono molti temi dell'antico mondo mediterraneo pre-greco.

[86] Le Goff, *cit.*, p. 102. Vedi però le precisazioni di A. Giardina in *Società romana, etc.*, cit., vol. I, p. 31 sgg.

[87] Naturalmente, tale rigidità non va intesa nel senso che ai contadini mai accadesse di poter entrare nel numero dei guerrieri; o che il figlio di contadini non potesse aspirare al sacerdozio: è all'ordine dei contadini in quanto tali, con la loro cultura e il loro lavoro, che non compete avere possibilità di espressione.

lista; tra le due il rapporto è quasi stagno, senza scambi di influenze. Poiché tuttavia questa linea di partizione culturale non corrisponde esattamente con quella sociale, la cultura folklorica, a partire dall'epoca carolingia, si espande con l'espansione della piccola e media aristocrazia, e, successivamente, con la nascita dei nuovi ceti intermedi a partire dal X secolo. Nell'XI secolo essa irromperà nella cultura occidentale insieme ai nascenti movimenti ereticali.[88]

Fino a quel momento tutto era rimasto tranquillo: pochi i cenni di dissidenza, e senza ripercussioni sociali. Si trattò di qualche raro caso "colto", e quindi di limitata risonanza, più che altro deviazioni individuali, che tuttavia rivelano la permanenza di canali di trasmissione di una cultura eterodossa. Tale la vicenda di Felice, Vescovo di Urgel, in Spagna; e di Elipan-

[88] Il fenomeno che si mette in moto con il X secolo è assai complesso, e le sue origini, non perfettamente chiarite, possono farsi risalire alla fine delle scorrerie esterne, unita al consolidarsi della società feudale. I Signori, alla ricerca di maggiori profitti, razionalizzarono l'economia agevolando nuove iniziative, che, a loro volta, sono sostenute dalla crescita demografica. Si crea una gerarchia di contadini più abili, di mediatori, di appaltatori; circola il danaro, si riscattano e si accorpano terreni, si spezza la grande famiglia che conduceva, su basi egualitarie, l'allodio (la terra giuridicamente legata all'appartenenza familiare). Si moltiplicano gli artigiani, inizia l'inurbamento, mentre si rompe l'antica disparità e si formano le disparità economiche. Il fenomeno, inizialmente lento, per lungo tempo inavvertito, aveva avuto prodromi rimasti senza sviluppo nel corso del IX secolo; con la fine del X secolo, esso è però un fatto ormai macroscopico, anche se inegualmente diffuso: l'avanguardia è l'Italia, con lo sviluppo dei commerci delle Repubbliche marinare, perché è la rinascita dei commerci a vivificare le campagne. In Francia e in Germania, le regioni più recettive allo sviluppo dell'economia del feudo, basata cioè sullo sfruttamento di una concessione *ad personam* (il feudo non è necessariamente una proprietà terriera) sono da tempo quelle tra la Loira e il Reno; anche il sud mediterraneo conosce una veloce trasformazione. Questo sviluppo dei mercati, trova un terreno già favorevolmente predisposto dalla politica monetaria del periodo Carolingio, che aveva vivificato il commercio rurale grazie al rilancio della moneta d'argento. Per capire meglio questo processo, occorre tener presente che la strut-tura feudale, al contrario della società che la precede, è molto articolata: i rapporti di beneficio basati sulla fedeltà, discendono dall'alta aristocrazia sino ai livelli minimi della società dei liberi, passando per un'aristocrazia media e minuta - portatrice della cultura folklorica - della cui storia però, non si sa molto.

do, Vescovo di Toledo,[89] che al passaggio tra l'VIII e il IX secolo professarono la dottrina adozionista, forse assunta per l'intermediario arabo. Diciamo "forse", perché si tratta soltanto di un'ipotesi. L'Adozionismo è infatti una scelta maturata sin dal Giudeo-cristianesimo e ampiamente diffusa nel Cristianesimo siriano, perché è coerente con un rigido monoteismo e con la radicale alterità di umano e divino. Il monoteismo islamico non è quindi necessariamente l'unico canale attraverso il quale esso può essere giunto ai due Vescovi spagnoli. In Spagna, l'Adozionismo era comunque eresia diffusa, ed Agobardo, Vescovo di Lione, ritenne necessario confutarlo all'inizio del IX secolo.

Limitata al dissenso colto è anche l'altra vicenda che in quegli stessi anni vede sempre Agobardo alle prese con la correzione dell'Antifonario, nel quale Amalario aveva introdotto una leggenda che abbiamo già incontrato nel mondo bizantino: quella secondo la quale Maria concepì attraverso l'orecchio.[90]

Ancora altri problemi sembra causare all'integerrimo Agobardo un discepolo di Alcuino, Fredregiso o Fridugiso di Tours,[91] che, sempre all'inizio del IX secolo, scrive un trattatello, per verità di modestissimo livello speculativo, il *De substantia Nihili et Tenebrarum*. Che il Nulla e le Tenebre possano assurgere a sostanza, è tesi pericolosamente dualista: ma Fridugiso non aspira a tanto. Nella pochezza della sua trattazione appaiono tuttavia rari spunti suggestivi, nei quali sembra risuonare, assai confusa, la lontanissima eco del Divino Nulla che accese la mistica neo-platonica dello pseudo-Dionigi.

---

[89] Vedi Mgr. Bressolles, *Saint Agobard, Evêque de Lyon (769-840)*, Paris, Vrin, 1949, p. 69 sgg.

[90] Vedi *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*, edidit L. Van Acker, Corpus Christianorum Continuatio Mediævalis, LII, Turnhout, Brepols, 1981, p. 341.

[91] Per un'edizione critica del suo trattato, vedi C. Gennaro, *Fridugiso di Tours e il "De substantia Nihili et Tenebrarum"*, edizione critica e studio introduttivo, Padova, Cedam, 1963. Pochissimo apprezzato dai più è il pensiero di Fridugiso, con l'eccezione del Geymonat. Fridugiso ha comunque un certo rilievo per aver diffuso in Europa i caratteri cosiddetti Carolini, il nostro attuale minuscolo.

Nonostante queste fiammate, nel periodo Carolingio, in occidente, nulla turba l'ordine della Chiesa, quasi a provare ancora una volta che la devianza singola, il "pensiero eretico" non ha alcuna rilevanza: perché un'eresia divampi, è necessario un fenomeno di crisi sociale.

Nell'occidente carolingio, ove ancora non è balenata ad alcuno l'idea di mettere in dubbio l'ordine costituito, neppure il neoplatonismo di Scoto Eriugena si fa eretico.[92] eppure gli estremi per l'eresia vi erano tutti, a cominciare dall'origenismo assunto da Gregorio di Nissa. Secondo Scoto Eriugena infatti, la creazione del mondo sensibile è conseguenza del peccato di Adamo; onde i nostri antenati, abbandonato l'incorruttibile corpo celeste, precipitarono nelle tuniche di pelle.

Il pensiero dell'Eriugena rappresenta forse il massimo tentativo per inserire la storia cristiana della Creazione e della Redenzione entro le strutture del pensiero neo-platonico; problemi abbastanza seri, per lui come per il neo-platonista Origene e per ogni pensatore educato, come lui, sulla speculazione greca.

Soltanto un pensiero abbastanza primitivo poteva infatti accontentarsi dell'accidentalità della Creazione, e non considerarla coeterna con la natura divina; così come soltanto un rozzo antropomorfismo - un indebito spostamento in cielo delle norme giuridiche terrene - poteva immaginare una parte della stessa opera divina come esclusa dalla Redenzione, che, allegorizzata nell'Incarnazione, morte e Resurrezione di Cristo, non può che riguardare l'intera natura.

Ne consegue che nell'Eriugena sono presenti, come spunti eretici, tanto la negazione della Resurrezione del corpo di carne (con il suo marchio del sesso) quanto la visione dell'Apocatastasi già presente in Origene, cioè la visione di una Redenzione finale che riguarda tutti gli esseri.[93]

---

[92] Giovanni Scoto Eriugena è attivo presso la corte di Carlo il Calvo. La sua opera principale è il *De divisione naturæ*, in cinque libri.

[93] Per inciso, l'Apocatastasi (dal greco: reintgrazione in uno stato originario) è tema che troviamo sin dal Giudeo-cristianesimo delle pseudo-Clementine. Per una analisi del pensiero dell'Eriugena, vedi T. Gregory, *Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, "Giornale critico della filosofia italiana", 1958, fasc.

Vi erano gli estremi dell'eresia (e ve ne fu il sospetto papale) ma eresia non vi fu, perché non ne esistevano ancora le premesse sociali. Bisognerà attendere tre secoli e mezzo perché, attraverso la ripresa di questi temi da Amaury da Bène (vedi oltre) si giungesse all'eresia degli Amalriciani: ma questo avveniva in un mondo diverso, percorso da grandi rimescolamenti sociali.

L'Alto Medioevo è, al contrario, un'epoca ostile ai cambiamenti: "coloro che vogliono, molto o poco, modificare le situazioni esistenti, sono considerati ambiziosi senza scrupoli e spiriti sovversivi, nella misura in cui mettono in causa l'ordine voluto da Dio" (J.P. Poly, in R. Fossier, *cit.*, vol. II, p. 93).

Immaginiamoci perciò lo scandalo con il quale il cronista Rodolfo Glabro accoglie le notizie di fatti inauditi attorno all'anno Mille: in Italia, come in Francia, vengono improvvisamente alla luce focolai di eresia. È come se un vento di follia corresse per l'Europa; insoliti segni rischiarano il millennio di una luce sinistra. il mondo si scopre diverso da come ama pensarsi, la sovversione ha basi larghe e sommerse. Come ha notato il Cracco,[94] Rodolfo Glabro scopre con scandalo l'esistenza di una vera e propria controcultura. Ciò che accomuna questi eretici, è una stessa, folle pretesa: "uscire dai ranghi loro riservati, voltare le spalle al loro posto e alla loro funzione, per essere e mostrarsi nuovi e diversi".[95] Nella struttura narrativa del cronista, il fenomeno di questa "insania" prosegue infatti quello di altri prodigi naturali che sovvertono l'ordine del mondo.

Così Vilgardo, benché modesto grammatico, pretende di diventare una guida religiosa; e Leotardo, un povero contadino ignorante, pretende di misurarsi con i Dottori. Anche altri eretici di più elevata estrazione, hanno però strane pretese: preferiscono morire sul rogo invece di godersi i vantaggi

---

III, id., *Meditazione e incarnazione nella filosofia dell'Eriugena*, ivi, 1960, fasc. II; id., *L'escatologia di Giovanni Scoto*, "Studi medievali", 3ª serie, XVI, II, 1975.

[94] G. Cracco, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, "Rivista italiana di Storia e Letteratura religiosa", VII, 1971.

[95] *ivi*, pp. 416-417.

della propria situazione, pur di sostenere le proprie idee contrarie all'ordine. Esaminiamo dunque questo improvviso fenomeno, la cui origine sembra oscura. Dopo secoli di silenzio, i mutamenti del X secolo hanno creato infatti di nuovo le basi per la contestazione: soltanto il cronista non se ne accorge, per lui tutto sembra venire *ex nihilo*, tanto il fatto è inaudito.[96]

Condannato Vilgardo (non si sa se al rogo) si scopre però che l'eresia ha contagiato l'Italia (siamo nel 970 circa) e occorre procedere a nuove condanne, questa volta sicuramente cruente. Eretici sardi si muovono a predicare in Spagna, e vi sono sterminati. delle loro dottrine, nulla si sa: però è bene ricordare che in Sardegna fu vivissimo, nel X secolo, il monachesimo greco.

Si conosce viceversa la dottrina di Leotardo, contadino della Diocesi di Chalôns-sur-Marne. In seguito ad un sogno, Leotardo caccia la moglie di casa, frantuma il crocifisso in chiesa, e inizia la propria predicazione raccogliendo proseliti nel popolo. Benché contadino, mostra una qualche conoscenza delle Scritture (un fatto sin allora impensabile) che interpreta a modo suo, stabilendo, tra l'altro, che non v'è alcun merito nel pagare le decime. Preoccupato, il Vescovo di Chalôns lo esamina, ne rileva l'impreparazione dottrinale, e lo svergo- gna in pubblico. Disperato, Leotardo si suicida gettandosi in un pozzo.

Rileviamo nella storia: ascetismo, forse iconoclastia, negazione dell'intermediazione sacerdotale, parziale rifiuto dell'Antico testamento; ma anche testimonianza estrema di una propria verità, alla cui smentita non si può sopravvivere. Per Leotardo, non ha senso una vita nella quale l'ordine sia quello appreso.

Nel 1012 si segnala l'eresia a Magonza, nel 1018 l'eresia dilaga in Aquitania. Gli eretici conducono vita ascetica, ne-

[96] Sulla cronologia e il contenuto dei fatti ereticali di seguito esposti, vedi anche Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Abbazia di S. Paolo, Roma, Studi Gregoriani, 2, 1947. Vedi anche R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1951 (U.L., 1968).

gano il Battesimo e il culto della croce: si comincia a gridare al ritorno del Manicheismo. In realtà il Manicheismo non c'entra per nulla: non bisogna però dimenticare che esso è rimasto termine generico per indicare ogni dualismo con il conseguente rifiuto del mondo. Per verità, non è dato sapere se questi eretici fossero dualisti.

Nel 1022 emerge la grave vicenda della setta eretica di Orléans, che coinvolge insospettabili canonici. vi è qui un certo clima esoterico: gli iniziati subiscono l'imposizione delle mani, che conferisce loro lo Spirito Santo. Rigettano il Battesimo e la Comunione, rifiutano la gerarchia; si astengono dal matrimonio e dalle carni. Nei loro confronti ritornano le vecchie accuse, rivolte un tempo agli Gnostici: orge collettive e antropofagia rituale con gli eventuali frutti di queste pratiche; si parla anche di culti diabolici. L'origine dell'eresia è vista nel "diverso": una donna venuta dall'Italia o un contadino esperto di magia. Gli eretici appaiono tuttavia capaci di salire in gran numero sul rogo, pur di non abiurare la propria fede: fatti analoghi -analoghe morti - si registrano a Tolosa.

Nel 1025 si scopre un altro covo di eretici ad Arras, seguaci di un certo Gandolfo, italiano. Gli eretici di Arras sono gente semplice, del popolo; fortemente spiritualisti, valorizzano il lavoro manuale e antepongono il merito alla Grazia, respingendo il valore dei sacramenti nonché l'Antico Testamento. Non tengono in alcun conto i riti e i luoghi di culto, e non accettano le immagini.

Nel 1028 è il momento degli eretici piemontesi di Monforte,[97] portatore di un'eresia colta interpretabile soltanto alla luce di una certa cultura neo-platonica. Negano la Trinità, interpretando allegoricamente le figure del Figlio e dello Spirito Santo, nonché di Maria Vergine. Vivono in assoluta castità, so-

[97] Sugli eretici di Monforte vedi anche C. Violante, *La società milanese nell'età pre-comunale*, Bari, Laterza, U.L., 1974, che inserisce il fenomeno nell'evoluzione della società dell'XI secolo. Vedi inoltre H. Taviani, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, "Annales Économie, Societé, Civilisations", 29, 1974, per l'esame della dottrina.

gnando il ritorno ad una riproduzione asessuata come le api (ricordo di miti classici o dello stato precedente la caduta?). Digiunano, si astengono dalla carne, pregano in continuazione. Vi è una gerarchia a due livelli: hanno un misterioso Pontefice che forse è lo Spirito Santo. Sappiamo di loro che ammettevano le donne al sacerdozio, e che avevano pratiche simili al *consolamentum*[98] dei Catari.

Passa poco tempo, e di nuovo si scopre l'eresia nella Diocesi di Chalôns-sur-Marne: gente semplice, che si astiene dal matrimonio e dal cibarsi di carne; pratica l'imposizione delle mani.

Un ultimo capitolo delle eresie dell'XI secolo concerne il movimento Patarino a Milano, che, in certe sue frange, solleva di nuovo l'argomento donatista: l'invalidità dei sacramenti somministrati da sacerdoti indegni.

Il XII secolo si apre con l'eresia di Pietro di Bruis,[99] morto sul rogo in una data da collocarsi tra il 1132 e il 1133, dopo una predicazione condotta per circa 20 anni. Pietro di Bruis raccoglie un tratto tipicamente pauliciano: la croce è lo strumento esecrabile della morte di Cristo, e va odiata. Per dimostrarlo, ne fa un rogo nel venerdì Santo, e vi arrostisce delle carni. Contrariamente alla tendenza generale delle eresie, egli non predica il rifiuto del matrimonio, anzi, vuol costringere i monaci a prendere moglie. Come molti altri eretici, rifiuta il valore del Battesimo dato ai bambini; e dell'Eucaristia.

Suo contemporaneo è il monaco Enrico, che inizia la propria predicazione rivoluzionaria a Le Mans nel 1116, occu-

---

[98] Il *consolamentum* avviene attraverso l'imposizione delle mani e del *Vangelo di Giovanni* (cfr. C. Thouzellier, *Rituel cathare*, Texte critique Traduction et Notes, Paris, Cerf, 1977) e si applica ai morenti: vedi J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976. Ilarino da Milano imputa ai Monfortesi la pratica della morte violenta inflitta ai moribondi, e fa accostamento al rito cataro dell'*endura*. Che questo rito cataro consista nell'uccisione del morente è tuttavia mera illazione: vedi Duvernoy, *cit.*, p. 164 sgg.

[99] Per le eresie di Pietro di Bruis e del monaco Enrico, vedi R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, fasc. 5; id., *Il monaco Enrico e la sua eresia*, "Bollettino dell'Istituto storico Italiano per il Medioevo", n° 65, 1963.

pandosi, tra l'altro, della redenzione delle prostitute. Umiliato dal Vescovo, che mette in luce la sua impreparazione di popolano, entra per un breve periodo nell'orbita di Pietro di Bruis, riprendendo coraggio. Predica l'inutilità delle gerarchie ecclesiastiche, l'incolpevolezza dei bambini per il peccato di Adamo, la confessione reciproca. Dopo alterne vicende di ritrattazioni e di fughe, la sua fine è incerta.

Ci siamo trattenuti a descrivere questi movimenti, perché essi ci consentono di rimarcare alcuni aspetti che rivestono notevole importanza per la comprensione del fenomeno cataro, la grande eresia dualista del Medioevo occidentale. Seguendo un'antica tradizione del pensiero normativo, che tende a collocare altrove il diverso, si volle vedere infatti nel dilagare del fenomeno eretico una risorgenza dell'antico nemico manicheo, come un'infezione, un corpo estraneo, lungo inavvertiti canali di comunicazione, da una buia alterità geograficamente esterna o sotterranea.[100]

Ora, per quanto riguarda queste eresie che abbiamo brevemente illustrato e che furono intese come prodromi del fenomeno cataro nel gran calderone del neo-Manicheismo, non è difficile rilevare in esse, con il Morghen (*opp. citt.*) il carattere ingenuo e popolare delle loro dottrine. Lo stesso vale, a maggior ragione, per i contemporanei movimenti millenaristici di Tanchelmo nelle Fiandre e di Eudo della Stella in Bretagna.[101] Questa presenza improvvisa di una cultura popolare estranea alla cultura egemone del clero e dell'alta aristocrazia, e il suo venire alla luce tramite le eresie, è un fatto

[100] Per una visione sintetica sui secc. XI-XII, vedi C. Thouzellier, *Traditi on et Résurgence dans l'hérésie médiévale*, in *Hérésies et societés*, cit.; vedi anche R. Morghen, *Problèmes sur l'origine des hérésies au Moyen Âge*, ivi.

[101] Movimenti violenti di sovversione sociale e di brigantaggio che ebbero tuttavia l'entusiastico appoggio del popolo: contadini, artigiani e mercanti. Eudo stesso apparteneva alla piccola aristocrazia. Questi movimenti diedero origine a eresie che fondavano miti e riti su emergenze folkloriche. Per un'ampia trattazione vedi N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976.

incontestabile e comunemente rilevato.[102] L'anticlericalismo, che vi assume un ruolo rilevante, non deve essere necessariamente interpretato soltanto come espressione di un acceso spiritualismo, che mira alla rigenerazione della Chiesa corrotta. Questa interpretazione, sostenuta soprattutto dal Morghen, ma anche della Thouzellier, non spiega come mai tali fenomeni non si verificarono ai tempi della non meno rozza e corrotta Chiesa dei secoli VIII e IX. D'altra parte, al di là di singole figure di convinti spiritualisti, i risultati di questi moti non mancarono di avere risvolti rudemente materiali, a partire dal rifiuto delle decime dei seguaci di Leotardo, passando per l'attacco ai beni ecclesiastici in Lombardia, per finire con il tentativo di rovesciare l'ordine da parte di Tanchelmo e di Eudo.

A noi sembra che l'attacco al clero, il cui ruolo viene azzerato con il rifiuto dei sacramenti, rappresenti l'attacco di una cultura emarginata che tenta, con forme di Razionalismo assolutamente ingenuo, la critica di quel pensiero normativo che da sempre caratterizza la cultura egemone, e che, per i processi già da noi descritti, è passato in eredità dall'aristocrazia romana al Cristianesimo, ove peraltro mal si adatta ad ingabbiare il rivoluzionario messaggio di Cristo.

L'ingenuità di questo Razionalismo è stata rimarcata anche per quanto concerne i Bogomili da R. Morghen (*L'origine, etc.,* cit.); la Thouzellier (*Tradition et résurgence,* cit.) ha inoltre operato una serie di raffronti tra la dottrina bogomila, e le dottrine delle eresie occidentali dell'XI secolo, sottolineandone le convergenze. Tali convergenze non trovano tuttavia fondamento in accertati legami, che sorgeranno soltanto più tardi. A nostro avviso, si tratta di forme assolutamente spontanee di critica che emergono in un pensiero ingenuo alle prese con la complessità di una dottrina, quella cristiana, ove le aporie rappresentano una scelta voluta pur di evitare gli sbocchi eversivi.

[102] Vedi anche R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma, Studium, 1985.

Un po' più controvertibile resta il caso degli eretici di Monforte, dove è indubbiamente presente una venatura colta, anche se ripercorsa probabilmente ad un livello autodidatta, e comunque non sempre esplicitata in una propaganda che si rivolge anche ai rustici Dopo il trasferimento a Milano dei Monfortini in attesa di processo, furono infatti i maggiorenti milanesi a portare gli eretici al rogo, perché preoccupati di tale predicazione al volgo nella loro città: con ciò rivelando, se ve ne fosse bisogno, il sottofondo sociale del conflitto. La Taviani (*cit.*) ha mostrato come gli elementi dottrinali dell'eresia monfortina non necessitino di influssi esterni, impostandosi essi sul dualismo spirito-materia, comunque latente nel Cristianesimo. La studiosa ha esaminato gli aspetti che ricollegano la dottrina del loro *leader* Gerardo a quella origenista di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore, attraverso l'opera dell'Eriugena, rilevando come il tema fondamentale dell'originale androginia dell'uomo (mito antichissimo e già platonico) sia largamente diffuso in Italia nel Medioevo. Mentre i legami con l'Eriugena sono ipotizzabili con una certa sicurezza attraverso la singolare e sottile teologia trinitaria di Gerardo,[103] quanto sopra è importante per ridimensionare alcune teorie che hanno voluto ipotizzare nell'Origenismo, trasmesso attraverso il Priscillianismo, l'origine di alcune fondamentali teorie catare (vedi oltre); onde l'eresia di Monforte potrebbe configurarsi come un anello di tale improbabile catena.

Complessivamente dunque, il carattere popolare di queste eresie sembra relativamente certo, anche se non si deve sottovalutare l'influsso di testi o dottrine di più antica origine.

[103] Per Gerardo il Figlio è l'anima, lo Spirito Santo è l'Intelletto; Maria diviene così la Sacra Scrittura, mediatrice della conoscenza per l'anima. Dunque, la conoscenza di Dio nell'animo umano (non consustanziale a Dio, onde il latente monarchismo della teologia di Gerardo) avviene attraverso l'immagine di Dio realizzata ad opera dell'Intelletto (anch'esso non consustanziale a Dio) tappa ultima del cammino verso Dio. Questa tripartizione neoplatonica offre analogia con la tripartizione che l'Eriugena mutua da pseudo-Dionigi e da Massimo il Confessore.

Questa spinta popolare a rompere un ordine veicolato attraverso la cultura della Chiesa, ha origini complesse nel rimescolamento sociale sempre più rapido, innescatosi nel X secolo; tale interdipendenza non può essere negata con gli argomenti semplicistici di chi, scoprendo implicati nelle eresie uomini di origine diversa - popolani, borghesi, aristocratici, chierici - nega l'origine sociale del fenomeno. Una storia così fatta, non aiuta a comprendere il fenomeno.[104]

La complessità di questo consiste nel fatto che un rimescolamento sociale produce nuovi ricchi, ma anche nuovi poveri;[105] alla generica tendenza alla crescita economica, si accompagna la proletarizzazione e la polverizzazione, fuori dalle antiche strutture protettive, di tutti coloro, contadini, ma anche piccoli e piccolissimi "aristocratici", che non sanno comprendere il cambiamento e tenere il passo. Come sottolinea il Cracco (*cit.*, p. 431) "star fermi, immobili al proprio posto, nel proprio *status* giuridico e sociale.....poteva significare morte fisica, o civile, o economica". Di qui la ribellione contro la storia da lui segnalata, e il diffondersi dell'utopia.

I movimenti fallirono rapidamente, precisamente per questo loro carattere utopico, che impedì loro di porsi come nuovo ordine, come totalità. Contro il bisogno di certezza del mondo medievale, l'impossibilità di farsi istituzione significa condannarsi alla sconfitta.[106] L'eresia, in questo senso, si rivela indissolubile dall'ordine classico come suo versante sommerso, versante utopico ed eversivo della immutabile

---

[104] L'indifferenza al quadro sociologico nella storia religiosa, è stata sottolineata da P. Brezzi, *Medioevo cristiano e sociologia religiosa*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Fasc. 83/92, 1974.

[105] L'impoverimento di vasti strati, pur entro il generale aumento di ricchezza che indebolisce le strutture provvidenziali della famiglia e del villaggio, è stato invocato da C. Violante, *Riflessioni sulla povertà nel secolo XI*, in *Studi sul Medioevo Cristiano*, cit.

[106] Il fallimento sociale della "proposta" ereticale è sottolineato da G. Cracco, *cit.*; da O. Capitani, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977; da T. Manteuffel, *Nascita di un'eresia. Gli Adepti della povertà volontaria nel Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1985.

"razionalità del reale". Razionalità tutta apparente, questa, sempre pronta a ribaltarsi in irrazionalismo, allorché il pensiero pretenda di indagarla ingenuamente, ignorandone la taciuta ideologicità.

Per questa ragione, il "Razionalismo" dell'eresia non può che proporre l'abolizione dell'ordine, con ciò votandosi alla sconfitta.

2. 6 **L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo**

Il salto di qualità nell'eresia dell'Occidente, avviene attorno alla metà del XII secolo, non sappiamo precisamente quando. La prima rivelazione si ha a Colonia, nel 1143: possiamo assumere questa data come data di nascita "ufficiale" del Catarismo.

Ciò che distingue il Catarismo dalle eresie precedenti è la presenza di una dottrina completamente strutturata, con una sua teologia, una sua cosmogonia e antropogonia, una teoria della salvezza, propri tasti sacri, riti, sacramenti; e una struttura gerarchica ed ecclesiastica. In altre parole, superata la fase delle insorgenze "spontanee", ci troviamo di fronte ad una vera e propria Chiesa. le tappe di questa evoluzione ci sfuggono, ma una cosa è certa: il Catarismo nasce per l'influenza diretta della Chiesa Bogomila.

Questo problema del rapporto tra spontaneismo e trasmissione dottrinale merita qualche precisazione, perché soltanto la sua corretta impostazione ci consente di comprendere tanto la basi sociali, quanto il contesto dottrinario che danno vita alla grande risorgenza neo-gnostica, a seguito della quale resusciterà anche l'antica alleanza formale tra l'autorità statale e la Chiesa. Come ha già notato il Cracco (*cit.*), soltanto delle posizioni preconcette hanno condotto a postulare, all'origine delle eresie occidentali, un generico desiderio di moralizza-

zione della Chiesa, ovvero la prosecuzione di antichi "errori" teologali. In entrambi i casi, aggiungiamo noi per nostra parte, si tende ad obliterare che la radice della contestazione trova luogo nei limiti della cultura egemone, da secoli ormai eredità della Chiesa.

Come abbiamo visto infatti, le premesse degli sviluppi ereticali sono tutte contenute nel grande rimescolamento sociale in atto nell'Europa del XII secolo; tuttavia sarà soltanto l'apporto di una dottrina già strutturata ciò che permette a questi focolai di fornirsi di strutture ideologiche adeguate a trasformarli in religione alternativa. La religione catara infatti rappresenta, al pari dello Gnosticismo, del cui spirito è la più grande risorgenza storica, una vera religione alternativa rispetto al Cristianesimo,[107] ancorché, come lo Gnosticismo, fondata sul messaggio di Cristo. L'apporto decisivo venne dal mondo bizantino, attraverso gli sviluppi che il Bogomilismo aveva ormai raggiunto a Costantinopoli.

Gli eretici scoperti e mandati al rogo a Colonia nel 1143, si dichiarano infatti seguaci di una religione antica, dotata di una propria gerarchia, e proveniente dalla Grecia. I Catari[108] - con tale nome si iniziò ad individuarli dopo pochi anni - si rivelarono ben presto ampiamente penetrati in tutta Europa: loro nuclei sono scoperti nelle Fiandre, in Spagna, Italia e Francia, ove conobbero la massima diffusione.[109] Una caratteristica che sembra sorprendere sin dagli inizi una preoccupata ortodossia, è la loro conoscenza del latino e delle Scritture, nonostante siano semplici laici. I nomi con i quali sono

[107] Vedi al riguardo la discussione e le reciproche messe a punto tra il Bianchi e il Manselli, negli Atti del Convegno *La Persia nel Medioevo*, cit., pp. 84-86.

[108] Dal greco *katharos*, puro.

[109] Per una storia dettagliata dei focolai catari scoperti in Europa, rimandiamo a J. Duvernoy, *Histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979. Ci sembra importante segnalare il comportamento eroico sempre tenuto dai Catari dinnanzi al rogo, scelto anche spontaneamente. Siamo dunque in presenza di un vero fenomeno religioso, che investe totalmente il rapporto dell'individuo col mondo. Fuori della sua fede, il Cataro non trova significati in un'esistenza che gli appare totalmente contraddittoria rispetto al messaggio della cultura egemone.

distinti inizialmente, sono vari: oltre a "Catari" troviamo così "Popelicani" (Pauliciani) e "tessitori", dalla professione di molti di loro. Meno di venti anni sono sufficienti per creare in Europa - massimamente in Francia e nell'Italia settentrionale - una vasta rete di nuclei ereticali, legati tra loro per rapporto di apostolato.[110]

nessuna documentazione è rimasta sui primi contatti tra i Bogomili di Costantinopoli e gli eretici occidentali; tuttavia è quanto mai verosimile la versione che ci fornisce Anselmo di Alessandria,[111] circa un contatto avvenuto attraverso i Francesi che, giunti a Costantinopoli (forse con la Crociata del 1147) abbracciarono l'eresia. Contatti debbono essersi avuti tuttavia anche in precedenza, forse all'inizio del secolo, se si tien conto che l'eresia catara appare sicuramente esistente già nel 1143. Comunque sia, è evidente che la predicazione della dottrina deve essersi diffusa lungo percorsi non casuali, in direzione di nuclei ereticali già esistenti, altrimenti non potremmo spiegare come mai, nell'ultimo quarto del secolo, il Catarismo appaia un fenomeno radicato in Europa, astrattamente collegato con scambi di missioni al proprio interno e con il mondo bizantino.[112]

---

[110] Una mappa dettagliata dell'eresia, si trova in J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll.

[111] Per Anselmo di Alessandria, vedi A. Dondaine O.P., *La hierarchie cathare en Italie*, Parte II, *Archivium Fratrum Prædicatorum*, XX, 1950

[112] Per un quadro riassuntivo degli esordi del Catarismo, vedi C. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques*, Roma, edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 1-37. Chi il Catarismo non possa essere cresciuto se non assimilando gruppi di eretici preesistenti, alla cui eresia consentì un "salto di qualità", è opinione assai ragionevole del Puech, *Catharisme médiéval, etc.*, cit.; opinione peraltro non condivisa dal Loos, *Dualist Heresy*, cit., pp. 348-349, che preferisce vedere una nuova "ondata di eresia dualista" proveniente dal mondo bizantino. Obbiettivamente non vi sono prove storiche per nessuna delle due ipotesi, ma quella del Puech è molto più ragionevole, anche perché trova un percorso evolutivo per una situazione ereticale disomogenea già preesistente, e successivamente vicariata dal più generale fenomeno catarо. La teoria del Loos è viceversa inutilmente complicata: i missionari si sarebbero "adattati" ai nuclei di eretici preesistenti, mantenendo per sé e per un ristretto numero di iniziati la dottrina "segreta" proveniente dal mondo bizantino.

Il XII secolo è infatti un secolo nel quale si viaggia molto, e non soltanto per i commerci e i pellegrinaggi. Si viaggia anche in cerca di avventure o di una collocazione più stabile, perché un mondo in piena rivoluzione sociale ed economica rende continuamente marginale un gran numero di persone. Il lavoro si specializza differenziandosi ed articolandosi, espellendo i non specializzati; economie di sussistenza sfamano meno bocche, mentre centri e mestieri in rapido sviluppo attraggono da lontano i più coraggiosi; il domani è incerto per tutti, anche per il guerriero dal piccolo feudo, per la piccola aristocrazia sempre meno utile in una economia monetaria, dove la grande nobiltà si allea con la borghesia, dove le grandi concentrazioni e il rincaro della vita rendono sempre meno redditizie le piccole proprietà. Il lusso come simbolo di casta riguarda soltanto la grande aristocrazia, mentre la piccola aristocrazia assume sempre più l'aspetto di vita esteriore di tanti coltivatori. L'economia basata sul dono e sul servizio ha esaurito le proprie possibilità; la terra è un capitale da mettere a frutto che non va sbriciolato, onde non si può più concedere in feudo a nuovi cavalieri.

Il potere si basa sul danaro disponibile: l'alta nobiltà procede dunque di pari passo con mercanti e artigiani, mentre la piccola nobiltà, sovente, si inurba. Erich Köhler[113] ha mostrato in termini molto convincenti, come dietro i temi della poesia troubadorica e dietro gli ideali dei cicli cavallereschi, si celi l'ideologia della piccola aristocrazia senza feudo, ormai in crisi, che tenta di opporre gli schemi della cavalleria alla nascente alleanza tra alta nobiltà e ceto mercantile. Si tratta di una vera e propria presa di coscienza di uomini ai margini,[114] dove si mescolano nobiltà decaduta e nuovi cavalieri privi di stato. Il dramma amoroso del *troubador* è il dramma della sua integra-

[113] E. Köhler, *Sociologia della fin'amour. Saggi trobadorici*, Padova, Liviana, 1976; id., *L'avventura cavalleresca. Ideale e realtà nei poemi della Tavola Rotonda*, Bologna, Il Mulino, 1985.

[114] L'individuo marginale, secondo la definizione sociologica riportata dal Köhler, è l'individuo che, avendo raggiunto il limite superiore di un ceto sociale, tende a passare nel ceto immediatamente superiore senza riuscirvi del tutto.

zione sociale mancata, sinché il suo rimpianto del passato si trasforma in mezzo per guadagnarsi la vita. Anche i temi del ciclo cavalleresco, con i valori personali dell'avventura, mostrano la perdita di funzione sociale di una classe, che tuttavia rivendica, nei cicli mitologici, una legittimazione più antica di quella del clero.

L'importanza di questa cultura, espressa nei cicli cavallereschi, non va sottovalutata affrontando il problema del dilagare dell'eresia nel XII secolo. Cultura potenzialmente anticristiana (così come l'amor cortese è una svalutazione della struttura familiare) la poesia cavalleresca resuscita il mondo dei miti folklorici per farne la base di una cultura alternativa a quella veicolata dalla Chiesa. La vita del cavaliere, inquietantemente simile a quella dell'eremita, è una vita errabonda non integrata, che cerca ciò che non trova e che non ha senso per gli altri. Il suo mito configura un antimondo, e questo suo dualismo non è che "il risultato conseguente dell'impossibilità di capire il mondo mentre vuole essere lo sforzo disperato di comprenderlo".[115]

Abbiamo insistito su questo punto, soltanto per giungere a sottolineare l'eterna ragione del risorgere del dualismo, fatto generale nel turbolento XII secolo; questo perché tutto ciò rientra in un fenomeno complessivo, nel quale rientra *anche* l'eresia Catara. Nella ricerca di una nuova personalità cosciente che sostituisca il superato ordine comunitario, l'eresia non è che un aspetto "di sinistra" (per usare un paragone attuale, anche se improprio) della stessa corrente dalla quale nascono le crociate o la riforma cluniacense.[116]

Il Bru[117] ha voluto dare del catarismo una visione ancora più nettamente rivoluzionaria. Nel saggio citato, egli rileva la progressiva fusione di alta aristocrazia e borghesia ricca

[115] E. Köhler, *L'avventura cavalleresca, etc.*, cit., p. 138; dove è interessante rilevare che, per questa problematica del XII secolo, l'Autore si rifà agli studi di Harnack su Marcione.
[116] *ivi*, p. 134.
[117] C.P. Bru, *Eléments pour une interprétation sociologique du Catharisme Occitan*, in R. Nelli (Dir.), *Spiritualité de l'hérésie. Le Catharisme*, Toulouse, Privat, 1953.

da un lato, mentre la minuta nobiltà senza terra fa ormai tutt'uno con i contadini.[118] In questa situazione, la Chiesa è strumento di dominio, mentre l'eresia, libertaria, è lo strumento dei dominati: l'eresia catara esplode nel corso della trasformazione della società agricola, in società mercantile e artigiana.

Le cose, per verità, non sono così nette, anche se non v'è dubbio che il Catarismo non è pensabile senza riferimenti sociali. Il fenomeno eretico, non dimentichiamolo, ha una diffusione europea:[119] per conseguenza esso rappresenta una vera Internazionale della contestazione, legata ad un malessere generale concretizzantesi in specifiche emergenze locali.

La diffusione dell'eresia accomuna quindi classi e ceti disparati, fornendo un cemento a tutti i malesseri - individuali o di gruppo - generati dal cambiamento rapido della società, comunque motivati nella estrema frammentazione degli attriti fra ceti e classi. È dubbio che il Catarismo possa definirsi, in questo senso, un movimento "progressista": il Le Goff, al contrario, vede nell'utopismo delle eresie medievali una componente "reazionaria".[120]

---

[118] Il problema della nobiltà senza terra, già esaminato sopra, è duplice: la piccola nobiltà, i cui modesti possedimenti, non redditizi, sono stati assorbiti dal processo di concentrazione, è affiancata da un ceto emergente di giovani cavalieri ai quali la nobiltà non ha più terre da concedere in feudo senza rischiare lo sbriciolamento del patrimonio.

[119] Il Catarismo si diffonde sin dal XII secolo anche in Bosnia, portatovi dai mercanti che avevano frequentato gli eretici francesi a Costantinopoli. Esso si spande nell'entroterra lungo le valli fluviali e le vie di commercio, a partire dai centri commerciali costieri di Dubrovnik, Spalato, Trogir. Oggetto di un Sinodico (Sinodico di Boril, del 1211, *cit.*) l'eresia, facilmente identificata con quella bogomila che è comunque all'origine del Catarismo, perdurò sino alla conquista della Bosnia da parte di Mehmet II nel 1463. Sulla Chiesa bosniaca vedi M. Loos, *Dualist Heresy*, cit.; F. Sanjek, *Les "Chrétiens bosniaques" et le mouvement Cathare au Moyen Âge*, in "Revue d'Histoire des Religions", CLXXXII, 1972; nonché gli articoli di S.M. Cirković e D. Knievald in *L'Oriente cristiano, etc.*, cit.. Un parere discordante è quello di M. Miletic, *I Kristjani di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, "Orientalia Christiana Analecta", 149, 1957. Secondo la Miletic, l'esame dell'iconografia delle stele funebri non rivela temi ereticali; dunque non vi fu eresia in Bosnia.

[120] In H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 10, p. 78.

Certamente il Catarismo, al di là delle capacità organizzative che ne fecero una vera e propria religione, dandogli forza di resistenza; e al di là di una sua originaria vocazione ad aderire a situazioni locali, onde esso fu una confederazione di interessi particolaristici cementati dalla religione,[121] non si sottrasse all'utopismo retrospettivo che ha sempre fatto delle grandi eresie il "grido di dolore" di un irreversibile cambiamento in atto. La visione lucida sembra appartenere soltanto all'ideologia egemone: la quale è tale non per caso.

Il Duvernoy[122] ha messo in rilievo, per quanto riguarda la Linguadoca, la presenza quasi totale delle nobiltà all'interno dell'eresia; la cospicua presenza di ricchi borghesi e di un rilevante numero di chierici. Minuto clero e nobiltà sono, anzi, i veri iniziatori dell'eresia, che riguarderà poi interi villaggi rurali e la piccola borghesia. Restano, al contrario, vicini alla Chiesa, i ceti bassissimi del sottoproletariato, da essa utilizzati. Dopo la tragedia di Montségur del 1244, un flusso migratorio si dirige verso l'Italia, e sono tutte persone in condizione professionale, di vario livello; è nota, del resto, la larga diffusione del Catarismo tra gli artigiani dell'industria tessile. Soltanto più tardi, in seguito alla ripresa dell'attività dell'Inquisizione nel 1273, troviamo nelle file del Catarismo una prevalenza di piccola gente rurale o della periferia cittadina: restano comunque sempre presenti la nobiltà e il piccolo clero, nonché qualche intellettuale (*troubadores*).[123]

---

[121] Evidentemente diversi sono i sostegni sociali dell'eresia in Bulgaria, a Costantinopoli, in Serbia, nel Sud della Spagna e della Francia, e in Italia. Nel caso della Linguadoca esso assunse toni di indipendentismo regionale contro la politica espansionista dei Re di Francia. In Italia, il Catarismo, come altri movimenti ereticali presenti, si identificò nella fazione ghibellina di molte città: nel Veneto il suo maggior protettore fu Ezzelino da Romano.

[122] *La religion des Cathares*, cit.

[123] Per una composizione sociale dell'eresia catara all'inizio del XIV secolo, vedi *Le registre d'Inquisition de Jean Fournier*, édité par J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll. È questo un documento di inestimabile valore, da utilizzare in modo adeguato per ricostruire il quadro vivente dell'eresia a Pamiers. Vi sono raccolti tutti i racconti degli eretici interrogati, i loro miti, il loro modo di vivere, i mestieri, gli interni domestici, i costumi, i rapporti familiari, gli intrecci esistenziali dei personaggi. Il tutto sotto la

Il Guiraud, dal canto suo,[124] aveva già da tempo rintracciato la presenza, nel movimento, di ricchi borghesi e di professionisti.

L'eresia catara dilagò rapidamente nel XII secolo, il suo secolo d'oro prima della controffensiva condotta dall'Inquisizione, dalla nuova alleanza tra Chiesa e Regno. Dapprima segreta, il suo dilagare l'aveva portata alla luce nelle regioni dove essa aveva guadagnato il maggior seguito: Bonaccorso[125] ha lasciato una descrizione allarmata del fenomeno. Nella Linguadoca in particolare, dove la nobiltà si era in gran parte convertita al Catarismo, intere cittadine sono ormai eretiche. Non sappiamo con esattezza quale fosse la consistenza numerica dell'eresia: possiamo soltanto stimarla in alcune centinaia di migliaia di anime. L'unico dato relativamente certo riguarda infatti il numero dei "Perfetti", che ammonta a 4000.[126] L'eresia è dunque un fatto aperto, una nuova religione: nel 1206, a Montréal, i Catari raggiungono la legittimazione di una pubblica disputa teologica con i Dottori della Chiesa.

Il fatto capitale nell'oganizzazione del Catarismo in Occidente, fu il Concilio di S. Felice di Caraman, nel 1167.[127] A

---

minaccia di un'Inquisizione che li costringe ormai alla semiclandestinità. Vedi anche M. Delcor, *La societé cathare en Cérdagne: nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle*, "Bulletin de Littérature ecclésiastique", LXXX, 1979 e LXXXI, 1980.

[124] J. Guiraud, *cit.* Particolarmente interessante per la ricostruzione dell'eresia in Italia, che conobbe una notevole diffusione sino a Firenze e all'Umbria.

[125] Bonacursus, *Vita hæreticorum*, in Migne, P.L., 204, c. 778.

[126] Raniero Sacconi dichiara in 4000 il numero dei Catari; numero irrisorio, e quindi da riferirsi verosimilmente ai Perfetti, a coloro cioè, che hanno la prerogativa di impartire il *consolamentum*, il principale sacramento cataro. I Perfetti possono essere di entrambi i sessi e conducono una vita rigorosamente ascetica, contrariamente ai semplici credenti, la cui vita si svolge entro le normali strutture familiari. Non è possibile stimare il rapporto numerico tra credenti e Perfetti, ma il numero di 4000 per questi ultimi, autorizza a pensare che i primi fossero alcune centinaia di migliaia: un fatto assolutamente nuovo nella storia delle eresie. Per il testo del Sacconi, vedi F. Sanjek O.P., *Raynerus Sacconi O.P. Summa de Catharis*, in "Archivium Fratrum Prædicatorum", XLIV, 1974.

[127] Sul Concilio di S. Felice di Caraman, vedi J. Duvernoy, *Histoire, etc.*, cit., p. 215 sgg.; vedi inoltre A. Dondaine, O.P., *Les Actes du Concile Albigeois de*

S. Felice si stabilisce infatti la struttura geografica, gerarchica e dottrinale della Chiesa Catara, sotto la supervisione di una figura carismatica venuta dal mondo bizantino, Niceta o Niquinta (esistono varie grafie) il quale impartisce di nuovo il *consolamentum* ai Vescovi nominati. Le varie Chiese Catare di Francia e di Lombardia stabiliscono di procedere di comune accordo ciascuna nel proprio territorio, delineando i confini tra loro ove necessario, come fu fatto tra il Vescovato di Tolosa e quello di Carcassonne.

Il Concilio di S. Felice mostra inoltre il rapporto di filiazione del Catarismo occidentale rispetto all'eresia che viene dal mondo bizantino; un rapporto che passa attraverso un'investitura che verrà costantemente ricercata. È il caso delle vicende di più di un Vescovo italiano, che a seguito di dispute dottrinali si reca ad ottenere l'investitura presso una delle Chiese orientali: quella Bulgara, quella di Dragovitza e quella di Slavonia.

Questa diversità delle Chiesa orientali, e i contrasti tra le Chiese italiane, hanno indotto per lungo tempo gli studiosi ad individuare all'interno del Catarismo due correnti dottrinali. Una di esse è stata definita "dualismo mitigato", e fatta risalire al Bogomilismo (nel quale conosciamo il rapporto di subordinazione di Satana a Dio, onde il dualismo viene "mitigato"). L'altra, sulla base del trattato *De duobus principiis* attribuito a Giovanni di Lugio,[128] che postula l'esistenza iniziale e indipendente di un principio malvagio, è stata definita "dualismo assoluto" o "radicale", ed è stata fatta risalire alla non mai ben identificata Chiesa di Dragovitza, che si è voluta ritenere di obbedienza Pauliciana.[129] Come si ricorderà infatti, le fon-

---

Saint-Félix de Caraman, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V, Città del Vaticano, 1946.

[128] *Livre des deux principes*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1968.

[129] La tesi risale all'Obolensky, ed è ripresa con dubbio da H.C. Puech, *Catharisme médiéval*, cit. La ricerca di un collegamento della Chiesa di Dragovitza con i Pauliciani, passa anche attraverso la ricerca di toponimi illuminanti nella regione di Plovdiv o della Tracia in generale, antica area di popolamento pauliciano: cfr. Puech, *cit.*, e Duičev, *Medioevo bizantino-slavo*,

ti tramandano che i Pauliciani credevano all'esistenza di un Dio malvagio, Signore di questo mondo.

Come ha più volte sottolineato il Bianchi, anche con specifico riferimento ai Catari italiani ("assoluti" gli Albanenses di Desenzano, come tutti i Catari provenzali; "mitigati" quelli di Concorezzo e di Bagnolo, e, a detta di Sacconi, i Francesi, cosa, peraltro, dubbia) tale partizione delle religioni dualiste non può essere presa a metro di una diversa origine. I due termini infatti si rinviano reciprocamente nella evoluzione logica delle dottrine, e rappresentano soltanto i termini di un normale dibattito all'interno di una stessa dottrina. Con riferimento specifico al Catarismo, tale opinione è espressa anche dal Loos.[130] Noi pertanto esporremo la dottrina catara tenendo conto di entrambi gli esiti, ma senza farne oggetto di una diversa genealogia, anche perché, come nota il Duvernoy,[131] che esamina criticamente tutta la documentazione, la distinzione non è importante nella totalità dell'eresia bogomilo-catara.. Soprattutto, non è provato in alcun modo quanto hanno voluto sostenere alcuni Autori, cioè che il Catarismo assunse il dualismo assoluto a seguito dell'intervento di Niceta: con il che cade anche la discussione sulle ipotetiche due dottrine - bulgara e di Dragovitza, cioè Bogomila e Pauliciana - che sarebbero all'origine delle due correnti catare. Tutto ciò non è necessariamente in contrasto con il fatto, accertato, che la Chiesa di Concorezzo assunse dai Bogomili,

---

cit., vol. II, p. 137 sgg. Essa ripete in termini invertiti i dubbi espressi sul rapporto tra i Pauliciani e i Bogomili, prendendo a motivo una presunta incompatibilità delle due forme di dualismo. La dicotomia tra le due forme di dualismo, la cui formulazione risale al secolo scorso, sembra peraltro, almeno in questo caso, un parto degli studiosi: le testimonianze dirette sulle credenze degli eretici, quando esistono, mostrano una notevole fluidità che non consente la creazione di rigide categorie; esse mostrano altresì trattarsi di un normale dibattito interno. Per questa ragione non entriamo in merito a recenti ulteriori distinzioni che si sono tentate tra Catari "dualisti" e "pseudo-dualisti" (cfr. Couliano, *cit.*) perché a nostro avviso non rilevanti per comprendere il fenomeno cataro.

[130] *Dualist Heresy*, cit.

[131] *La religion des Cathares*, cit., p. 331 sgg; *Histoire des Cathares*, cit., p. 215 sgg.

grazie al proprio Vescovo Nazario, il dualismo "mitigato" della *Interrogatio Johannis*.

Il dualismo dei Catari parte dalla constatazione che questo mondo, così come si rivela all'esperienza dell'uomo, non può essere l'opera di un Dio buono; e poiché le Scritture indicano a più riprese l'esistenza di un principio malvagio (Satana) la creazione di questo mondo non può che essere opera sua.[132] La creazione del Dio buono fu diversa: egli creò un mondo luminoso che aveva tratto dalla propria sostanza divina. Di questo mondo celeste esiste, presso i Catari, anche una versione pittoresca,[133] che ne fa qualcosa di simile ai paradisi terrestri del folklore, ricchi, belli, dove si conduce un'esisten-

[132] Per le dottrine catare facciamo riferimento a: A. Dondaine, O.P., *La hiérarchie cathare en Italie*, "Archivium Fratrum Prædicatorum", XIX, 1949 e XX, 195'0, che analizza il trattato *De hæresi Catharorum* e il *De hæreticis*, di Anselmo di Alessandria; id., *Durand de la Huesca et la polémique anti-cathare*, ivi, XXIX, 1959; Ilarino da Milano, *Il "Liber supra Stella" del piacentino Salvo Burci contro i Catari e le altre correnti ereticali*, "Ævum", XVI, 1942; XVII, 1943; XIX, 1945 (la parte relativa ai Catari, e estratti dal testo, in XIX, 1945); Pierre de Vaux de Cernay, *Histoire albigeoise*, Nouvelle traduction par P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, Vrin, 1951, F. Sanjek, *Raynerus Sacconi*, cit.; C. Thouzellier, *Liber contra Manichæos*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964; id. *Hérésie et hérétiques*, cit., che contiene, tra l'altro, il *Liber antihæreses*, della fine del XII secolo; *Livre des deux Principes*, cit.; *Le livre secret des Cathares*, cit.; *Le registre d'Inquisition*, cit.; per un quadro riassuntivo, J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, cit.

[133] Il Duvernoy, *cit.*, p. 50, ritiene dubbia la testimonianza della *Manifestatio hæresis Albigensium* riportata dal Dondaine (*Durand de la Huesca, etc.*, cit.) nella quale il Paradiso dei Catari è descritto in termini simili ai Paradisi terrestri del folklore celtico, luoghi incantati della Fate dove ogni desiderio è esaudito. Non si comprende la ragione di tale dubbio, se si considera l'enorme massa di temi folklorici rivelata dagli interrogatori degli eretici, e, del resto, presente sin dall'origine anche nel Bogomilismo. A nostro avviso, la descrizione della *Manifestatio* volgarizza la lezione del *Tractatus Manichæorum* pubblicato da C. Thouzellier (*Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, Fasc. 37, 1961). Del resto, una terra di delizie come luogo per i Giusti è il Paradiso di Ireneo (*Adv. Hær.*, V, 31-36; vedi in particolare 33, 3-4 e 36, 1-2) che si appoggia all'autorità di Papia e alla tradizione ebraica. Questo Paradiso tutto terreno è, per l'appunto, la *Terra Nova* del *Tractatus Manichæorum*, ed è una tappa intermedia rispetto al Cielo come luogo di puri spiriti. Interessante, tra l'altro, nella *Manifestatio*, il tema della *syzygie* Cristo-Maddalena, già attestata nello Gnosticismo.

za beata. Nel mondo spirituale del Dio buono, le anime sono scintille della sostanza divina e indossano un abito di luce: al suo cospetto, il nostro mondo di sofferenza è un autentico Nulla;[134] esso è l'opera del principio malvagio che crea la terra e i sette cieli.

Nei racconti dei Catari inquisiti[135] non appare la leggenda iniziale bogomila della *Interrogatio Johannis* (adottata a Concorezzo come "libro segreto" di Nazario) circa la terra incontrata da Lucifero discendendo dal Paradiso, Lucifero - o Satana - vi appare già come nemico di Dio e come tentatore degli Angeli con promesse di voluttà terrene. Le leggende raccolte dal Fournier nei suoi interrogatori, relative all'acquisizione di un seguito di Satana tra gli Angeli, appaiono vero e proprio folklore; occorre tuttavia notare che gli eretici del Fournier rappresentano verosimilmente uno strato tardo e popolare del mondo cataro (siamo nel XIV secolo) e che, accanto a questo mondo di ingenue leggende, è esistito evidentemente anche un Catarismo più colto.

Una interpretazione colta del mito della caduta degli Angeli, i quali andrtanno a costituire le anime degli uomini, è la seguente. Gli Angeli caduti sono un terzo del totale, e ciò allegorizza le tre parti dell'uomo celeste; di queste tre parti soltanto l'anima decade, mentre lo Spirito resta vagante tra il mondo celeste e il mondo terreno alla ricerca della propria anima, e il corpo di luce resta in Paradiso a formare quelle "ossa secche" di cui in *Ezechiele*, 37, che saranno vivificate quan-

---

[134] Sulla dibattuta questione dell'interpretazione di *Giov.*, 1, 3 (*et sine ipso factum est nihil*) vedi C. Thouzellier, *Points de vue sur le Catharisme*, in "Annales Économie Societé Civilizations", 24, n° 1, 1969. Contro la forzata tesi di coloro che ritengono che i Catari interpretassero il versetto nel senso di eguagliare il mondo al nulla, trasformando così i Catari in filosofi (ciò che essi non furono) la Thouzellier rivendica la natura religiosa del Catarismo. Secondo la Thouzellier, si tratta qui dell'esperienza catara di un mondo malvagio, che, privo della carità, è nulla perché non vale nulla. Vedi anche C. Thouzellier, *Liber contra Manichæos*, cit., pp. 216-217. La protesta della Thouzellier contro questo tipo di elucubrazioni accademiche è ben motivata: i Catari conobbero il martirio, e "*on ne meurt pas pour une philosophie*" (*Points de vue*, cit., p. 138).

[135] *Le registre d'Inquisition*, cit.

do l'anima e lo Spirito troneranno ad indossare l'abito di luce.[136]

Gli Angeli decaduti vengono convinti da Satana ad indossare le tuniche di pelle, cioè il corpo mortale, nel quale egli li imprigiona. Un'altra variante del mito, racconta che Satana creò l'uomo dal fango, ma, non riuscendo ad animarlo, chiese aiuto a Dio; poi, però, le anime imprigionate nel corpo si dimenticarono della propria origine celeste. Questo mito di una creazione comune con patteggiamenti e con inganni di Satana, esisteva già, come abbiamo visto, presso i Bogomili.

Secondo alcuni le anime degli uomini si riproducono dalle anime come i corpi dai corpi (*ex traduce*, onde il nome di Traducianesimo per questa dottrina). Secondo altri, le anime non ancora meritevoli di tornare a Dio migrano di corpo in corpo. Così, poiché l'anima si lega al feto nel momento del concepimento, si può affermare che la donna incinta porta in sé un demonio. Sembra quindi che alla donna incinta morente fosse negata l'imposizione delle mani.

Questo atto di imposizione, fondamentale sacramento cataro, veicola lo Spirito Santo. Abbiamo già accennato allo Spirito degli Angeli decaduti che vaga tra cielo e terra: ognuno di essi è lo Spirito Santo di ogni singolo uomo, che va in cerca della propria anima per ricongiungersi ad essa; l'imposizione delle mani è il veicolo di questa congiunzione, che viene di nuovo rotta dal peccato. Compito del buon cristiano è operare e mantenere la congiunzione.[137]

---

[136] *De hæresi Catharorum in Lombardia*, in D. Dondaine, *La hiérarchie cathare*, cit., XIX, 1949, p. 309, righe 15-20; vedi anche Ilarino da Milano, *Il "Liber supra Stella"*, cit., f. 39, r. Le variazioni sul tema della caduta riportate da J. Duvernoy, *La religion, etc.*, cit., p. 72, mostrano l'artificiosità della distinzione tra dualismo "radicale" e "mitigato".

[137] nel consultare i testi catari occorre fare attenzione ai doppi significati di "anima" e "Spirito". L'anima nel senso corrente della parola, è per essi lo Spirito (da non confondersi con lo Spirito Santo personale); tuttavia esiste per i Catari un'anima puramente vitalistica, che muore con l'uomo e che è contenuta nel sangue.

Tratto fondamentale del Catarismo, come abbiamo visto, è un odio implacabile per la materialità, che porta i Catari a praticare, almeno quanti di loro sono "Perfetti", la più rigida ascesi. Vino e carne sono banditi, quest'ultima anche per il problema della presenza di anime negli animali, dove esse possono migrare da e per gli altri uomini. Il pesce è consentito perché non è sede di anima.

Sul tema della Rivelazione e della salvezza, la dottrina è sorprendentemente simile a quella gnostica, non soltanto per il Docetismo, ma soprattutto perché la salvezza avviene attraverso la "conoscenza". tuttavia, gli antefatti della missione di Cristo nascono da un racconto folklorico che ricorda moltissimo i miti del tardo Marcionismo.

Il Dio buono, vistosi depauperato di anime, scrive un libro la cui compilazione gli richiede oltre quaranta anni: in esso sono elencate tutte le disgrazie che possono accadere a chi discenda in questo mondo; chi sia disponibile a questa sciagura, diverrà Figlio di Dio. Tutti si spaventano, ma Cristo accetta (in altre versioni, chi accetta è uno Spirito di nome Giovanni, nome segreto di Cristo). Nella teologia catara, Cristo è inferiore a Dio, oppure, Cristo e lo Spirito Santo sono parti di Dio scese in terra, che, alla fine dei tempi, torneranno in Dio. I Catari sono dunque dei Monarchiani.

Con queste premesse, il corpo di Cristo, i miracoli suoi sulla materia, la sua Passione,non possono che essere apparenza; quanto a Maria, ella si trova Cristo neonato accanto, senza mai essere stata veramente incinta. Dalla *Interrogatio*, viceversa, alcuni riprendono la leggenda della gravidanza per l'orecchio.[138] Maria e Giovanni Evangelista sono comunemente considerati Angeli discesi per la bisogna; Giovanni Battista fu un demonio.[139]

[138] I Catari dicono che Cristo si "adombrò" in Maria, cioè vi abitò senza prendere nulla da lei: come l'uomo che sta in una botte e ne riceve l'ombra, senza prendere nulla da essa.

[139] Questa credenza comune a Catari e Bogomili, fa sì che nel mondo slavo le feste di mietitura del 24 Giugno fossero interpretate dalla Chiesa come culti satanici.

Scopo della discesa di Cristo è insegnare agli Apostoli, che lo trasmetteranno ai Cristiani, come cancellare i peccati e trasmettere lo Spirito Santo personale, affinché esso si ricongiunga all'anima tramite l'imposizione delle mani. Questa *syzygie*[140] dopo la morte, è guidata dagli Angeli attraverso i Cieli; le donne, per entrare in Paradiso, diverranno maschi (tema gnostico). venendo in terra, Cristo ha realizzato la propria discesa nell'Inferno: perché l'Inferno vero, nell'amara morale dei Catari, è questo mondo.

Il Paradiso dove si recano le anime recuperate a Dio è descritto in termini terreni: sembra, dalla descrizione, un Paradiso terrestre, ciò che può giustificare certe narrazioni folkloriche alle quali abbiamo accennato sopra, tanto più che, attorno ad esso, si parla di un segreto noto ai soli Perfetti. Questo è però soltanto un luogo di soggiorno provvisorio, in attesa che tutte le anime cadute siano tornate a Dio, ritrovandovi il loro abito di luce (vedi nota 133); questo mondo malvagio sarà poi disintegrato; tutto tornerà all'origine dei tempi e Satana riprenderà la propria trama di inganni.

Questa, in sintesi, la dottrina catara che qui forniamo senza tener conto delle innumerevoli varianti e di particolari credenze, che, se pur contribuiscono a dare un quadro più completo del fenomeno, non ci sembrano indispensabili per i nostri scopi.

I Catari, lo abbiamo detto, costituirono una vera e propria Chiesa su basi locali, con propri riti, sacramenti, gerarchie. Il sacramento per eccellenza è il *consolamentum*, che avviene per imposizione delle mani e del Vangelo di Giovanni, al termine di una lunga preparazione e di una complessa cerimonia: si tratta dell'equivalente del Battesimo, molto frequentemente impartito in prossimità della morte. Esso ha valore nullo se l'officiante è indegno (è in stato di peccato mortale)

[140] I Catari parlano, nello stesso periodo e nella stessa regione, di matrimonio spirituale tra anima e Spirito; in questo stesso senso i cabbalisti interpretano l'ardore della bella Sulamita per il suo amato, nel *Cantico dei Cantici* (Ezra da Gerona, all'inizio del XIII secolo). vedi al riguardo G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gétone sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969.

e ciò costituisce una delle maggiori preoccupazioni dei Catari. Nel caso che esso venga praticato nel corso della vita, dopo un lungo noviziato e attraverso un cerimoniale assai complesso, esso introduce nel numero dei Perfetti dopo tre giorni di digiuno e preghiera. Questo nuovo stato comporta una serie di voti, tra i quali l'assoluta astinenza sessuale e norme alimentari rigidissime; è proibita la carne e i prodotti animali, salvo il pesce, che "non ha sangue", e perciò non può essere sede di un'anima. Il Cataro ha orrore del rapporto sessuale, e quindi di tutto ciò che nasce dal coito: altro motivo per rifiutare la carne.

I Perfetti hanno il potere di impartire il *consolamentum*, che normalmente viene impartito in punto di morte (così la vita dei semplici credenti scorre con minori obblighi, nell'attesa della cancellazione finale dei peccati). dopo il rito, il morente deve sottostare ai tre giorni di digiuno (diventa anch'egli un Perfetto) e viene sorvegliato affinché non ricada nel peccato. Questo digiuno è detto *endura*, e attorno ad esso fiorì la falsa leggenda di una fine cruenta imposta ai moribondi.

Nel corso delle loro cerimonie, i Catari osservano alcuni comportamenti rituali: tra questi il *melioramentum*, che è un inchino di adorazione verso le gerarchie superiori; e la *caretas*, duplice o triplice bacio fraterno, con benedizioni. È stato notato che gesti e formule ricalcano quelli dell'omaggio feudale.

Altro sacramento, è quello detto *Servizio*, una cerimonia nel corso della quale i Perfetti si autoaccusano collettivamente dei propri peccati veniali dinnanzi a un Diacono, che impartisce loro l'assoluzione ed una penitenza basata su digiuni a pane e acqua. I digiuni sono frequenti presso i Catari, che debbono rispettare dure quaresime e hanno norme di purità alimentare (i Perfetti) altrettanto rigide come quelle degli Ebrei più osservanti.

Il peccato mortale non può tuttavia essere lavato dal Diacono; per esso deve intervenire il Vescovo, che impartirà poi un nuovo *consolamentum*.

Obbligo fondamentale del Cataro è la continua preghiera: tra queste ve n'è una le cui formule ("adoriamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo - Ciò è giusto e degno") sono identiche a quelle in uso presso i Fundagiagiti (Bogomili) riportate da Eutimio di Acmonia.

La morale catara è, al tempo stesso, austera e tollerante. Il precetto evangelico di non giudicare comporta l'obbligo di astenersi da qualunque azione giudiziaria, civile o penale; a maggior ragione è fatto divieto di esercitare la professione del giudice. Dio non vuole la morte del peccatore, il suo castigo è fatto soltanto di penitenza. Anche il giuramento è vietato, in nome del precetto evangelico. Ogni controversia tra Catari deve essere risolta con un amichevole arbitraggio all'interno della comunità.

Due tratti sono assolutamente peculiari nell'etica dei Catari. Il primo è l'odio per ogni forma di potere costituito nella società: il potere temporale è invenzione del demonio. L'altro è l'etica del lavoro. I Catari sono grandi lavoratori ed abili mercanti; essi non hanno il disprezzo per il danaro ostentato dai cattolici, e perciò accumulano grandi ricchezze, o, quantomeno, conducono una vita agiata e possiedono case confortevoli. Essi sono, del resto, prevalentemente borghesi, artigiani e mercanti, ed uniscono la fede con il lavoro: ai giovani novizi che si avvicinano alla fede, si impartisce contemporaneamente un apprendistato artigiano.

La gerarchia catara è relativamente semplice. Dallo stato di simpatizzante si può accedere a quello di credente, che ancora non fa parte della Chiesa ma che pratica il *melioramentum*, la *caretas*, e, normalmente, stipula la *convenenza*, impegno a farsi Perfetto prima della morte. Da questa partecipazione alla preghiera, si passa, assumendo i relativi impegni e ricevendo il *consolamentum*, allo stato di Perfetto, tra costoro esiste una gerarchia basata sull'anzianità. La vera e propria gerarchia ecclesiastica inizia con il grado di Diacono; questo confessa e assolve i peccati veniali e si prende cura della sicurezza della comunità affidatagli. Al di sopra, quale capo della Diocesi, è la carica di Vescovo, articolata nelle tre

dignità di Vescovo, Figlio Maggiore e Figlio Minore. Alla morte del Vescovo, succede il Figlio Maggiore, che viene ordinato Vescovo dal Figlio Minore; questi diviene a sua volta Figlio Maggiore, e la comunità procede all'elezione di un nuovo Figlio Minore. Tra i Vescovi delle varie Chiese (Albi. Tolosa, Carcassonne, e così via) vi è soltanto una gerarchia morale basata sull'antichità della Chiesa; esiste infine l'istituzione del Concilio per problemi amministrativi e di fede. Sembra, ma non è certo, che esistesse una figura in qualche modo paragonabile a quella del Papa; se cosi è, si tratterebbe di Vescovi delle Chiese di Bulgaria, di Dragovitza, o di Slavonia, a conferma della precisa discendenza del Catarismo dall'eresia bogomila.

Il fenomeno cataro, del quale abbiamo tracciato sopra alcuni lineamenti, è un fenomeno assai complesso, dai molteplici aspetti; in esso sfiora qualcosa di molto antico, una sorta di onda lunga della cultura che vede la luce, per un attimo, nel secolo dei grandi rivolgimenti; per poi scomparire di nuovo con la nascita dell'Europa moderna, come un'alternativa non concretizzata che è difficile pensare scomparsa con i roghi.

Innanzitutto, il Catarismo non fu un fenomeno marginale: esso costituì una vera Chiesa - una confederazione internazionale di Chiese - con solide strutture che gli conferirono capacità di espansione nel XII secolo, di resistenza nel XIII. In un mondo che inizia la propria lenta evoluzione verso la formazione di Stati accentrati, questa confederazione manifesta l'adesione ad un ordine più antico, è la voce di situazioni locali. Ad esempio, in Italia il Catarismo si identifica con tanti differenti interessi cittadini, che coagulano di volta in volta nella fazioni ghibelline.[141]

[141] Questa geografia comunale riguarda anche altre eresie del XII secolo italiano, come gli Speronisti a Piacenza. Sullo Speronismo, vedi Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Biblioteca Vaticana, Studi e Testi, 115, Città del Vaticano, 1945. Lo Speronismo è spiritualista, antisacerdotale, negatore del Battesimo e della trasmissione del peccato originale, ma non è basato su un sistema dualista.

È tuttavia soprattutto in Linguadoca che il Catarismo diviene movimento storico, allorché gli eventi lo portano ad identificarsi con l'indipendenza della civiltà occitana. Inizialmente avversati dal Conte di Tolosa, Raimondo V; poi appoggiati da Raimondo VI nel momento di massimo fulgore; appoggiati e poi traditi da Raimondo VII, che deve salvare quanto possibile del proprio Regno, i Catari divengono il pilastro della difesa contro la politica di conquista della Francia, mascherata da braccio armato della fede nella crociata voluta da Innocenzo III nel 1209. Si tocca con mano, in questa vicenda, il diverso schieramento dell'alta nobiltà rispetto alla media e piccola aristocrazia, i diversi interessi da difendere nel processo storico in atto.

Mortalmente ferita nei propri quadri organizzativi con il massacro di Montségur (1244) la Chiesa Catara sopravvive ancora numerosa, clandestina, con i predicatori itineranti, sotto le persecuzioni dell'Inquisizione, mentre molti fedeli emigrano in Lombardia. Nonostante l'Inquisizione li raggiunga anche in Italia, i Catari di Linguadoca conoscono tuttavia un'ultima vitalità tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo: a questo periodo appartengono i verbali dell'Inquisizione a noi pervenuti, che mostrano l'irreversibile decadenza culturale e sociale di una Chiesa che aveva conosciuto l'onore di pubblici dibattiti con i teologi cattolici. Nel terzo decennio del XIV secolo, la storia del Catarismo termina con gli ultimi roghi.

Il quel momento tuttavia, il Catarismo appariva un residuo del passato, una cultura composita che aveva raccolto l'eredità della Grecia e del mondo bizantino, ma, al tempo stesso, anche il patrimonio folklorico sommerso, cultura di una umanità portata alla ribalta dagli sconvolgimenti del XII secolo. Umanità di nuovi ricchi e nuovi poveri, di individui senza più comunità, di rurali inurbati, di corporazioni artigiane, di borghesia mercantile e professionale assurta a nuovi ruoli, di Cavalieri senza *status*, di piccola nobiltà in rapido declino. Un mondo ormai condannato ad integrarsi nel nuovo ordine, o a scomparire sotto la sopravveniente razionalizzazione dei Re-

gni nascenti. Contro lo strapotere delle nuove istituzioni accentratrici, il Catarismo è più un ricordo dell'Europa feudale e delle autonomie locali, un ricordo di antiche solidarietà: è estraneo al potere e lo detesta, perché non è partecipe delle sue ragioni, non comprende l'avanzare dei nuovi assetti. Distaccato dalla ragion politica, vive di una vita che deve rifugiarsi a metà strada tra la santità e la magia. Anche in questo, al di là delle convergenze strutturali, il Catarismo può considerarsi, a pieno diritto, una nuova forma di Gnosticismo.

Fossero ricchi o poveri, individui in ascesa - come ve ne furono tanti, al momento dello splendore, nel XII secolo - o lasciati ai margini dalla ristrutturazione della società; piccola nobiltà che tenta di sopravvivere o intellettuali autodidatti, i Catari sono portatori di una cultura "diversa" rispetto alla normatività della Chiesa e dello Stato: una cultura che fa sentire la propria voce come proposta alternativa, prima di tornare nel silenzio. È significativo che l'ultima fiammata prima della scomparsa, fosse nata dalla predicazione di un piccolo borghese, il notaio Autier, che deve trovare un senso alla propria esperienza esistenziale, deve "salvarsi l'anima", in un mondo rurale di emarginati sui due versanti dei Pirenei.

Anche la storia dell'Inquisizione ha conservato memoria di una vicenda emblematica di questa estraneità di culture, una vicenda tanto simile a quella di Basilio il Bogomilo, nella quale la cultura egemone unisce, al rifiuto del diverso, il terrore di esso.[142]

Accadde un giorno che l'Arcivescovo di Reims, Monsignor Guillaume, zio del Re Filippo Augusto, si recasse a passeggio fuori di città seguito dai suoi chierici. Uno di questi, Gervasio di Tilbury (l'autore degli *Otia Imperialia*, nel quale si mostra esperto di fantasime femminili) scorta una bella fanciulla sola in una vigna, trovò del tutto naturale, benché fosse Ca-

[142] L'episodio, narrato da Raoul, Abate di Coggeshalle in Gran Bretagna, a proposito della eresia dei "Publicani" esplosa in Francia nel 1175, si può trovare nel *Chronicum Anglicanum* (edited by J Stevenson, London, Longmans, 1875) alle pp. 121-124, ed è riportato per esteso dal Guiraud, *cit.*, vol. II, p. 185 sgg.; esso si svolge nelle provincia ecclesiastica di Reims, che a quei tempi comprendeva le Fiandre e i Paesi Bassi.

nonico, abbandonare il gruppo e raggiungere la ragazza nei campi, per avanzarle inequivocabili e sbrigative proposte.[143] La fanciulla, tuttavia, difese con pudore la propria verginità, temendo la dannazione dell'anima.

A queste parole, il lubrico Canonico, da buon cacciatore di eretici, è morso dal sospetto: forse la ragazza appartiene all'empia setta dei Publicani, uno dei nomi che venivano dato all'eresia catara. Ha tuttavia appena iniziato ad interrogarla, quando sopraggiunge nella vigna il corteo dell'Arcivescovo, il quale decide di arrestare su due piedi la malcapitata, per trasferirla a Reims.

In questa prima parte del racconto si vedono scattare chiaramente due motivazioni. La prima è l'aspetto inaudito della reazione della ragazza agli occhi della cultura egemone. La sua presa di coscienza - la stessa che avanza lentamente nella speculazione dei *troubadores* - è semplicemente inammissibile nell'ambito dell'ordine medievale, razionalista e realista, che non conferisce sostanza alle utopie. La seconda, è l'equazione che l'astuto chierico, vero uomo di mondo, stabilisce subito tra la pretesa di avere una coscienza e la sovversione ereticale: equazione confermata seduta stante dall'esperienza di quel gran Signore che è l'Arcivescovo-zio-del-Re. Il Re, ci vien detto, perseguitava infatti gli erettici con "giusta crudeltà".

---

[143] Sull'argomento della "pastorella" nell'immaginario medievale, e sulla sua evoluzione nella presa di coscienza dei *troubadores*, vedi E. Köhler, *Sociologia, etc.*, cit., pp. 195-232. Nell'ideologia ampiamente teorizzata e sistematizzata della cultura egemone, si vede la presenza di una Ragione eterna nella divisione degli strati sociali. Quanto al comportamento amoroso dei contadini ("villano" e "folle" sono sinonimi) esso è considerato alla stregua di quello degli animali, onde, nei trattati, si consiglia ai nobili di approfittare tranquillamente, all'occasione, delle loro mogli e delle loro figlie. Il rifiuto è considerato inconcepibile: tra i nobili, ai quali si associa di tutto cuore il clero, e i contadini, esiste una vera differenza antropologica, aggravata dalla razionalizzata sacertà della distinzione. Questo punto va tenuto ben presente per capire il senso dell'episodio che narriamo, che vede la più totale chiusura nei confronti di un fenomeno di presa di coscienza: è il carattere scandaloso, inaudito, di questa presa di coscienza, ciò che fa sorgere il sospetto di eresia.

Tradotta dinnanzi al Tribunale ecclesiastico, la ragazza viene bombardata con dotte citazioni al fine di confonderle la mente: ella tuttavia si dichiara non abbastanza istruita per poter capire e controbattere ciò che le vien detto: c'è però una signora più istruita di lei che può rispondere a questi Dottori, e di questa signora ella fornisce puntualmente il nome e l'indirizzo.

Emerge qui un altro caposaldo del Razionalismo classico: non esiste altra cultura al di fuori di esso, ogni dibattito deve quindi tenersi soltanto sul suo piano. La conoscenza del latino e dei testi è, in questo caso, indispensabile.

Arrestata e tradotta in Tribunale anche la signora, ricomincia il bombardamento a base di citazioni. Come la signora rispondesse, non ci è dato di sapere, tanto ovvia è la sintesi del cronista: "contraddisse tutti i ragionamenti con funeste interpretazioni, mostrando così che lo spirito dell'errore si esprimeva attraverso la sua bocca".

Irrimediabilmente eretiche, e senza alcun desiderio di ravvedersi, le due vengono condannate al rogo con il consenso di chierici, nobili e Signori. A questo punto, l'imprevisto: la signora annuncia di infischiarsene di sentenze e di roghi, e, abbandonati gli argomenti del Razionalismo classico, passa a quelli della sua vera cultura: si solleva da terra e vola via dalla finestra dell'Arcivescovato, certamente sostenuta, come annota lo smaliziato cronista, dagli stessi diavoli che sostennero Simon Mago.

Nuove riflessioni emergono da questo episodio. Innanzitutto, ciò che mette in opera la signora è esattamente ciò che Alessio Comneno e la sua corte temevano mettesse in opera Basilio: volare via con l'aiuto dei demoni prima di salire sul rogo. Per questo i carnefici ve lo gettarono di gran carriera, sollevandolo di peso così com'era.[144] Torna poi il ricordo di

[144] Anna Comnena, *Alexiade*, cit., vol. III, p. 227: ".....i carnefici, temendo che forse i demoni attorno a Basilio non compissero prodigi insoliti con il permesso di Dio....." Nelle leggende Melusiniane, un documento folklorico del più alto interesse, il cui nucleo mitico va ricercato sotto il guscio della tardiva cristianizzazione operata dalla cultura "dotta", la protagoni-

Simon Mago, il primo Gnostico secondo Ireneo, l'alterità fatta persona, con i suoi poteri magici e demoniaci, il grande Avversario nella storia della Chiesa, *che è storia di un Razionalismo voluto*. Infine, è da rilevare l'eterno terrore del Razionalismo egemone dinnanzi a ciò che gli sfugge, a ciò che non ha altra collocazione se non l'Assoluto Irrazionale, il Volto Oscuro del Nemico, negato a parole ma sempre presente, corrosivo, come un orrore sotterraneo, nelle fondamenta del luminoso edificio.

La fanciulla della nostra storia, fortunatamente per la sua anima, "era meno avanzata nella follia della sua setta", e quindi non fu in grado di volare. Con nobiltà di intenti le fu offerto del danaro per farla abiurare, ma non ci fu verso: affrontò il rogo tra l'ammirazione del pubblico "perché non fece udire né sospiri, né gemiti, né pianti, ma subì il supplizio del fuoco con fermezza e letizia, come i martiri di Cristo, con la differenza però che quelli morivano per la religione cristiana, condannati dai pagani". A noi, sprovvisti di tanto Razionalismo, la differenza non sembra essenziale.

Il Catarismo, dunque, come scontro di culture; scontro peraltro dai molteplici volti, ove l'emarginazione non si esprime soltanto attraverso il folklore, ma anche attraverso le speculazioni di un Razionalismo ingenuo, che si direbbe autodidatta. È il caso del modesto trattato attribuito a Giovanni da Lugio (*De duobus Principiis*, cit.) e del suo dualismo "assoluto" che emerge da un uso ingenuo degli strumenti logici. Per dimostrare la realtà del Male, egli deve smantellare il tabù del Libero Arbitrio, grazie al quale l'origine del Male risiede nella doppia presunzione degli Angeli ribelli e dei nostri progenitori; obbiettivo di non difficile raggiungimento, perché il Libero Arbitrio è sempre stato un argomento filoso ficamente inconsistente. Egli però, rinviando a due Princìpi coeterni l'origine del Bene e del Male, non fa che ribaltare sul piano cosmogonico quel dualismo "antropologico ed

sta, smascherata nella sua demonicità, fugge volando da tetti e finestre di chiese e castelli.

etico"[145] che il Cristianesimo assume dal pensiero normativo, tanto classico che farisaico.

Quando si parla di Catarismo tuttavia, c'è una domanda che non si può eludere circa il suo concreto significato storico, al di là delle motivazioni che abbiamo sinora tentato di individuare. La domanda è: perché mai questa eresia, diffusa ovunque, è divenuta qualcosa di macroscopicamente diverso nel Sud della Francia e della Spagna, dalla Linguadoca alla Catalogna? Già molti anni or sono, Lucie Varga[146] aveva sottolineato le analogie del Catarismo con il Priscillianismo: antitrinitarismo, Docetismo, identità di sostanza tra l'anima umana e Dio, oltre agli argomenti di cui al 7° Anatema del Concilio di Braga (coeternità del Male). L'accostamento, in questo caso, è una tentazione: abbiamo già rilevato che l'eresia priscilliana copre, geograficamente, la stessa area del Catarismo Occitano. Del resto, i Priscilianisti erano stati accusati di Origenismo, e la stessa accusa venne e viene rivolta ai Catari;[147]

---

[145] L'osservazione del Morghen (*Medioevo cristiano*, cit., p. 216) secondo la quale non si deve confondere il dualismo cosmogonico con quello "antropologico ed etico" del Cristianesimo, è singolarmente debole. Se infatti è vero che tale confusione è inopportuna e sinanche illecita, è tuttavia doveroso sottolineare che il primo è la conseguenza rigorosamente logica del secondo, una volta eliminato l'inconsistente argomento del Libero Arbitrio. Questo è però il vero fondamento ideologico del Razionalismo normativo, come fondamento della differenza: per conseguenza, la sua eliminazione rivela un uso ingenuo del Razionalismo stesso da parte di chi, in esso, resta comunque ingabbiato. Questo circolo vizioso si rompe soltanto alzando il velo sull'ideologicità del pensiero.

[146] L. Varga, *Les Cathares sont-il des Néomanichéens ou des Néognostiques?*, in "Revue d'Histoire des Religions", CXX, 1939.

[147] I legami tra l'eresia catara e la dottrina di Origene vengono denunciati già nel *Liber antihæreses*: cfr. C. Thouzellier, *Hérésie, etc.*, cit., p. 166, dove è riportato il testo. Il platonismo di Origene, con la sua dottrina della caduta delle anime e del loro ingresso nelle tuniche di pelle, è stato considerato tra i possibili presupposti dell'eresia priscilliana: ad Origene viene fatto risalire il mito della preesistenza delle anime e quello dell'Apocatastasi, presente anche nel Giudeo-cristianesimo. Vi è, in Priscilliano, la negazione dell'eterno castigo: il fuoco eterno, è il tormento della coscienza in un luogo di purgazione, prima del ritorno a Dio. Questo tema, presente anche in Scoto Eriugena, fu attribuito all'influenza di Origene; quanto ai canali di questi rapporti tra la Spagna e l'Egitto, si ipotizzarono sia i contatti commerciali

Priscillianisti e Catari sono orientati entrambi in senso fortemente ascetico; il Catarismo è, infine, una manifestazione neo-Gnostica di pieno diritto. Nessuna prova storica esiste tuttavia di una tale continuità: al contrario, sappiamo che, per secoli, l'eresia, in quelle regioni, fu pochissima cosa e puramente dotta (l'Adozionismo di Felice di Urgel). Al-Bîrûnî (*cit.*) che è informatissimo sul mondo cristiano, non ci segnala nulla in Spagna, nel X secolo. La Varga tuttavia, colpita dalla geografia del Catarismo Occitano, avanza un'altra ipotesi sulle origini: il cammino della scienza araba lungo le strade del commercio, dal Sud della Spagna verso la Provenza e la Pianura Padana, avrebbe portato in Occitania e in Lombardia il fermento della Gnosi presente nel mondo islamico.

Abbiamo già visto che il Catarismo non viene da occidente, ma dal mondo bizantino, e che le sue strade furono forse percorse nella direzione che dall'Italia va alla Francia, tuttavia, dinnanzi a un fenomeno particolare come quello della Francia meridionale, una specificità, e quindi una pluralità di cause, deve pure aver concorso al fenomeno, attraverso

---

(adombrati, ad esempio, nella *Storia Lausiaca* del Palladio, 14, 1); sia il viaggio di Egeria in Oriente. Queste concezioni priscillianiste, non sono tuttavia eguali a quelle catare: nel Catarismo manca la concezione neo-platonica di un'Apocatastasi estesa a Satana, e resa necessaria dalla bontà della Creazione che Dio trae da Sé. Il luogo di purgazione dei peccati non è, poi, un luogo venturo, ma questo nostro mondo. Il Dando, seguito dal Duvernoy (*La religion, etc.*, cit., pp. 362-377) e successivamente dal Couliano (*cit.*, pp. 271-276) ha voluto vedere anche nel Catarismo un'influenza di Origene, giustificandola con le analogie dottrinali. Tale possibile influenza è stata tuttavia messa in dubbio, sino a più stringenti argomentazioni, dal Crouzel, che di Origene è uno dei massimi studiosi (vedi H. Crouzel, *Origène est-il la source du Catharisme?*, "Bulletin de Littérature Écclesiastique", LXXX, 1979. Crouzel ha sottolineato non soltanto l'anti-gnosticismo di Origene, ma anche l'abisso tra la sua sottile spiritualità e certo meccanicismo delle dottrine dei Catari, oltre ad alcune radicali differenze come, ad esempio, il giudizio sul mondo materiale, che, per Origene, è positivo. Soprattutto mancano le prove storiche di una tale influenza, mentre è nota la via che, da Marcione, ai Pauliciani e ai Bogomili, porta ai Catari. Infine, è da tener presente che i massimi origenisti dell'epoca catara sono impegnati in senso antiereticale. Tale negazione delle tesi del Duvernoy è stata ribadita tanto dal Crouzel, quanto dal Bianchi, nel corso del Colloquio *Arché e Télos* (cit., p. 30).

un substrato culturale particolarmente fertile. Tra l'altro, a quel che possiamo sapere, il Catarismo occitano del XII secolo fu, sino allo *shock* della crociata, anche un fenomeno colto, non fu cioè articolato soltanto su miti folklorici, come il primo Bogomilismo bulgaro o il Catarismo terminale.

Certo, il mondo occitano del XII secolo è un crogiolo particolare: a Narbona fiorisce infatti la grande speculazione ebraica della *Qabbalah*, che si sposterà poco dopo nella vicina Gerona; ne parleremo oltre. Anticipiamo tuttavia che lo Scholem ritiene verosimile un continuo scambio di idee ed un fecondo contatto tra i Catari e i cabbalisti, nonostante il disprezzo dei Catari per l'Antico Testamento. La *Qabbalah*, come vedremo, è figlia anch'essa del neo-platonismo, come lo Gnosticismo e le eresie islamiche: e il neo-platonismo si propaga con gli splendori della teosofia araba, precisamente dalla vicina Spagna.

Henry Corbin, nei suoi numerosi lavori,[148] ha ripetutamente sottolineato le analogie tra la teosofia islamica e lo Gnosticismo tardo antico, analogie del resto giustificate dalle origini stesse di questo esoterismo, che ha le proprie radici in Persia. In Persia infatti, il pensiero neo-platonico era ben conosciuto: abbiamo accennato all'influenza di Porfirio sul Mazdakismo, alla cui origine sono forse anche gli Gnostici Carpocraziani. Alla corte Sassanide si era recato inoltre Eustathio di Cappadocia, allievo del siriano Giamblico; al riguardo, è bene notare che sempre vivi furono gli scambi tra Siria, Mesopotamia e Iran, scambi che fecero sopravvivere in Persia tanto i seguaci del siriaco Bardesane,[149] quanto la religio-

[148] Per il nostro studio abbiamo consultato: *De la Gnose antique, etc.*, cit.; *Divine Epiphany, etc.*, cit.; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, Un. Press, 1964; *L'idée du Paraclet dans la philosophie iranienne*, in *La Persia nel Medioevo*, cit.; *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1976.

[149] Bardesane di Edessa, vissuto nel III secolo, condusse una polemica contro il Marcionismo. Egli sviluppò una dottrina simile a quella del *Lógos* di Taziano (cfr. *Oratio ad Græcos*, cit.) secondo la quale la Parola di Dio diede forma alla materia. Il carattere eretico dualista del pensiero di Bardesane, consiste nel fatto che egli riteneva la materia coeterna con Dio. Vedi H. J. W. Drijvers, *cit.* Per quanto concerne la diffusione del neo-platonismo

sità giudeo-cristiana, anch'essa proveniente dalla Siria, che lasciò traccia nell'esoterismo ismailita.[150] I Sassanidi, per ragioni politiche, avevano infatti sempre favorito le sette perseguitate da Bisanzio.

L'episodio più importante per la penetrazione in Persia del pensiero greco, era stata però l'ospitalità offerta da Khosroe I a Damascio, Prisciano, Semplicio e agli altri superstiti della Scuola di Atene, nel 529. Se si considera infine che il Mazdakismo sopravvisse nell'Islam e fu considerato causa delle nascenti eresie iranico-islamiche, dando il via alle speculazioni della Gnosi sciita, avremo completato il quadro di una stretta dipendenza della teosofia islamica dal neo-platonismo e dal pensiero ellenistico, con tutte le loro implicazioni gnostiche, che nel mondo musulmano prendono aspetti socialmente rivoluzionari.

È possibile che la teosofia islamica proveniente dalla Spagna abbia influito sul Catarismo Occitano? Di questo non abbiamo le prove, ma non vi è motivo per sottovalutare il suo concorso

---

di Porfirio verso l'Iran attraverso l'influenza siriana, vedi sopra la nota 10 al cap. 2. 1.

[150] Vedi *The Cambridge History of Iran*, cit., p. 1002. H. Corbin (*Divine Epiphamy*, cit.) fa più volte specifico riferimento ad Ebioniti ed Elchasaiti. Per gli Ebioniti (cfr. Erbetta, *cit.*, vol. I, 1,) Cristo era un Angelo, che divenne Figlio di Dio per la discesa in lui dello Spirito Santo sul Giordano. Quanto alla mistica sciita, essa si basa sulla concezione di Fatima (la figlia di Maometto, moglie di Alì, primo Imam sciita) come figura di vergine-madre dalla quale ha origine la serie degli Imam, Profeti nei quali lo spirito di profezia viene dalla discesa in essi del Paraclito. Questa catena non è ancora terminata, essi attendono il ritorno del dodicesimo Imam, l'Imam nascosto o Mahdi. L'Angelo-Paraclito che discende a conferire lo spirito profetico nell'uomo è un gemello celeste, il cui Angelo-compagno, caduto in terra, è l'anima. Come si noterà, l'analogia con alcune concezioni catare è singolare. La figura di Fatima come origine della divinità dei due giovani Imam, Hasan e Hosein, è centrale per l'esoterismo sciita: Fatima dà luogo ad una speculazione di tipo mariologico gnostico, secondo la quale, come Maria per i Catari, ella è un Angelo. L'esoterismo sciita ha evidenti contenuti eversivi, previlegiando lo spirito profetico e il carisma come frutto di un rapporto diretto con il divino, rispetto alla norma sociale e sacerdotale. I suoi risvolti storici si trovano nel Millenarismo delle ripetute convulsioni profetico-rivoluzionarie del mondo islamico: il Mahdi, infatti, si manifesta in prossimità della "fine dei tempi".

alla formazione di una cultura potenzialmente eversiva nei confronti di ogni centralismo, politico e religioso.

La Gnosi sciita, in particolare ismailita, che ha conosciuto la religione zoroastriana, lo Gnosticismo e il Manicheismo presenti nei territori sottomessi dall'Islam nel VII secolo, ha infatti sviluppato nel XII secolo concetti non lontani da quelli del contemporaneo Gioacchino da Fiore,[151] del quale tratteremo in seguito; ed una angelologia con esiti paragonabili alla cristologia catara, per quale Cristo è un Angelo, una manifestazione, non l'Incarnazione, del Padre.

Il carattere eversivo di questo Docetismo che nega l'Incarnazione, deve essere attentamente valutato. Negando infatti l'evento accaduto una volta per sempre, il Cristo diviene una immagine divina attingibile al mistico; egli diviene l'anima figlia di Dio, come dicevano gli eretici di Monforte, che si riunisce con l'Intelletto, lo Spirito Santo individuale dei Catari, realizzando così la *syzygie*, l'evento astorico tutto interiore che compie un tempo esistenziale. Destoricizzare l'evento significa così, come abbiamo più volte sottolineato, abolire la Legge, del tutto inessenziale al processo gnostico di riunificazione interiore con se stessi.

I nostri sono soltanto generici accostamenti, dai quali non riteniamo di dover trarre conclusioni avventate, che tuttavia mostrano la possibilità di considerare la Linguadoca come un crogiolo particolarmente predisposto ad un nuovo Gnosticismo. Certo, è difficile dimenticare quali rapporti uniscano, attraverso l'Occitania, la figura della Madonna Intelligenza di Dino Compagni e lo stesso esoterismo dantesco, con la figura angelica dello Spirito santo che si unisce all'anima: figura centrale della Gnosi ismailita, dell'esoterismo del cabbali-

[151] Vedi H. Corbin, *L'idée du Paraclet, etc.*, cit, pp. 66-67. Nello stesso articolo il Corbin sottolinea l'eredità della Persia zoroastriana in questo esoterismo: l'ultimo Imam separerà la luce dalle tenebre, ricostituendo la purezza del mondo della luce. Sul mondo di luce e di tenebre, e su altri aspetti dell'esoterismo ismailita, vedi anche H. Corbin, *Une liturgie sciite du Graal*, in *Mélanges, etc., offerts à Henry Charles Puech*, cit.

sta Ezra da Gerona, e del processo gnostico di salvezza dei Catari.[152]

Al di là di prove storiche non verificabili,[153] il Catarismo della Linguadoca appare un fenomeno particolare all'interno dello stesso Catarismo: si ha la sensazione difficilmente quantificabile di scorgere in esso l'ultimo splendore di una tradizione venuta da lontano, convenuta silenziosamente in quei luoghi per il concorso di molte vie poco appariscenti della storia, ed ivi emersa alla luce come possibile alternativa in un momento di grandi rivolgimenti sociali. Su di essa si chiuse il sipario di ferro della nuova razionalizzazione, dei nascenti assetti dell'Europa degli Stati nazionali. L'ultima manifestazione dello spirito gnostico, di una cultura che, sotto nuove forme, veicolava ricordi di un antico mondo mitico mediterraneo entro gli schemi della speculazione neo-platonica, si spense. O forse no: forse era soltanto l'inizio di un nuovo letargo.

[152] Vedi H. Corbin, *De la Gnose antique, etc.*, cit., p. 113.
[153] Sui rapporti storici con l'Islam in Linguadoca, vedi *Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècle*) Toulouse, Privat, 1983.

3

UTOPIA E DISINGANNO

3. 1 Neo-platonismo, millenarismo e folklore

Il movimento cataro aveva rappresentato un crogiolo unico: in esso l'emanatismo neo-platonico, le attese millenaristiche e l'apporto mitico proveniente dal folklore, si erano fusi nel Razionalismo ingenuo della cultura emarginata, per dare vita a un nuovo Gnosticismo. Peculiare dello Gnosticismo è infatti l'irrimediabile malvagità del mondo storico, ontologicamente fondata grazie all'ingenuità di un pensiero che, vivendo la contraddittorietà di esperienza e ideologia ma restando chiuso nella gabbia del Razionalismo classico, non può che capovolgere la presunta positività del cosmo, facendone il Regno del Male.

La fine del movimento cataro rappresenta quindi soltanto la fine di una particolare emergenza, ma non certo la scomparsa delle correnti culturali attorno alle quali coaugula da sempre l'emarginazione creata dalla normatività dell'ordine sociale.

Dai fanatici interpreti di Gioacchino da Fiore, sino alla guerra dei contadini di Müntzer, il Millenarismo rimase una realtà quotidiana del basso Medioevo; il Millenarismo, come abbiamo già osservato, è un movimento che, nella propria attesa di un mondo radicalmente opposto a quello dell'esperienza storica, si pone su un piano inequivocabilmente dualista. Certamente, questo dualismo non ha la chiarezza ontologica del dualismo gnostico: tuttavia esso esprime una tensione di non diversa natura.[1]

[1] Sulla natura del Millenarismo, vedi R. Kaufman, *cit.* Il Kaufman vede nel Millenarismo il risultato di una incapacità di comprendere le mutazioni storiche

Tale analogia può essere notata nel rapporto che ogni corrente millenarista stabilisce con il mondo della storia, cui viene negata realtà, come trionfo dell'assolutamente altro rispetto al piano divino, alterità testimoniata dalla sregolatezza universale che caratterizza questo mondo.

Privo delle strutture razionali che governano i sistemi gnostici, privo soprattutto dell'acuto spiritualismo (Jung parlò di inflazione spiritualista") che lo Gnosticismo mutua dal Neoplatonismo, il Millenarismo sogna un'età dell'oro tutta terrena. Non è dunque casuale, che precisamente nel corso del XIII secolo vedano la luce letteraria temi mitologici antichissimi, recuperati dall'oscura tradizione folklorica, che possono riassumersi sotto il titolo generale di "Paese di Cuccagna"; un'immagine che si ricongiunge, per molti versi, all'altro grande titolo del "Mondo alla rovescia".[2] Il "Mondo alla rovescia" ha infatti un duplice aspetto che non va sottovalutato: da un lato, esso evoca la sovversione dei valori in un mondo utopico (ad esempio: il cacciatore cacciato dagli animali); dall'altro, però, il Mondo alla rovescia è il nostro: alla rovescia perché in esso vengono sovvertiti i valori "naturali", cioè quelli di una legge utopica.

Questi miti rinviano al sogno di un millennio egualitario, che non va pensato soltanto in riferimento a una situazione di emarginazione economica: non per nulla essi divengono tema "colto" in molta grande letteratura del XVI-XVII secolo, venendo così in rapporto con le manifestazioni del Libertinismo spirituale. Essi, come nota il Delpech (*cit.*, p. 44) riattivano "sotto l'azione di stimoli storici che è necessario studiare, uno

---

in atto. La negatività del mondo viene assunta come segno infallibile di un rovesciamento totale, dal quale sorgerà un'era nuova che sarà fuori dalla storia. Egli mette il Millenarismo in stretta relazione con il mito di un'Età dell'oro tutta terrena.

[2] Sui contatti esistenti tra i due temi,, vedi F. Delpech, Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche. in L'image du monde renvesé et ses réprésentations littéraires et paralittéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe, Paris, Vrin, 1979. Per una raccolta critica di questi miti, rinviamo ai classici lavori del Cocchiara: Il Paese di Cuccagna, Torino, Boringhieri, 1980; Il mondo alla rovescia, ivi, 1981.

schema mitico che presiede a certe concezioni del tempo e dello sviluppo delle cose. Schema non conforme ai modelli culturali introdotti dal Cristianesimo essoterico (*scil.*: non esoterico, destinato a tutti) e promossi dal Razio-nalismo individualista borghese". Attraverso questi temi si esprime una minoranza contestatrice, frutto dell'emarginazione culturale.

Questo substrato mitologico, che dalla Mesopotamia e dal Mediterraneo pre-greco permane, attraverso l'emarginazione del mondo rurale e la mitologia celtica, sotto la scorza del Medioevo ecclesiastico, torna prepotentemente alla luce con i rivolgimenti del XII secolo, ed è importante per comprendere le trasformazioni che subisce, nei moti sociali, la dottrina di Gioacchino da Fiore.

Quanto al Neo-platonismo, il cui potente risorgere a partire dall'XI secolo - a Bisanzio come in Europa - aveva contribuito a strutturare il nuovo Gnosticismo,, esso continua ad essere la matrice entro la quale prende forma il permanere dell'eresia "colta" sino al XVI secolo.

Il Neo-platonismo infatti, con la sua tensione dell'anima in direzione dell'Uno (che si presta ad essere identificato con il Dio cristiano) è una dottrina mistica che tende ad eliminare la mediazione sacerdotale. Questa mistica assume inoltre aspetti equivoci non appena si perda di vista il rapporto creaturale dell'anima rispetto a Dio: la tensione verso l'Uno, come ritorno all'origine dalla quale l'anima è "caduta", può prendere i connotati dell'identificazione dell'anima con Dio (*théosis*). Per converso, l'emanazione del mondo a partire dall'Uno, può condurre, con le stesse premesse, al Panteismo.

Diciamo "può", perché certamente ciò non accade, per esempio, a Scoto Eriugena. È sufficiente tuttavia maneggiare questa speculazione con una certa ingenuità, per cadere negli errori "voluti" della mistica eretica. Il materiale non manca: tutta la teologia cristiana, soprattutto nel mondo greco, è stata forgiata nelle strutture del pensiero platonico.

Quanto ai "manipolatori" di questo materiale, le notizie sugli eretici ci consentono di conoscerli: è una umanità che finalmente riesce ad avvicinare i testi, pur non appartenendo alla

gerarchia. Artigiani, mercanti, piccola nobiltà, professionisti, basso clero: umanità che esprime il desiderio di un mondo "altro", lo stesso di cui favoleggia il folklore; umanità vecchia e nuova, che tenta, come può, di tradurre in termini razionali ciò che non ha posto nella razionalità normativa. Qui l'emarginazione non si esprime in toni millenaristici, ma in segrete estasi di aspiranti superuomini, che rispondono all'incomprensibilità del mondo ponendosi al di sopra del mondo. Quando i loro sistemi dottrinali incontreranno il cammino dei moti millenaristi, nascerà la deflagrazione.

Come ha notato il Leff,[3] sarà infatti la convergenza delle eresie dotte, sorte dal misticismo che si ispira al neo-platonismo di Scoto Eriugena, e di quelle popolari, che hanno radici nella situazione sociale, ciò che metterà in crisi i modelli accettati alla fine del Medioevo.

3. 2 **Gli Adepti del Libero Spirito**

La vicenda del Libero Spirito è la storia di una setta che forse non è mai esistita, e la cui data di nascita è del tutto convenzionale. Come annota Romana Guarnieri, autrice di una vasta silloge sull'argomento,[4] gli atti delle innumerevoli segnalazioni, arresti, interrogatori, condanne, che dal XIII al XVI secolo si susseguono in ogni parte d'Europa, presentano una larga oscillazione definitoria attorno alla miriade di gruppuscoli che vengono alla luce. "Libero Spirito", "Spirito di libertà", "Spirito in libertà", "Libertà nello Spirito (Santo)", sono le tante definizioni che si alternano per i "fratelli" di questa "setta".

[3] G. Leff, Hérésie savante et hérésie populaire dans le bas Moyen Âge, in Hérésies et societé, cit.
[4] R. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito. Testi e documenti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965

In realtà, non di una setta dovrebbe parlarsi, vista la mancanza di legami istituzionali tra tutti questi gruppi, che appaiono scollegati tra loro, ancorché unitissimi sia per la propaganda e il vagabondaggio di molti di loro, con la conseguenza di probabili, frequenti visitazioni; sia, soprattutto, per la costanza delle dottrine, delle tecniche di iniziazione, e dei costumi individuali e collettivi.

Questa vicenda del Libero Spirito è una febbre che serpeggia non tanto sotterranea per tre secoli, tra mille ambiguità: a un volto esterno di rigido ascetismo sembrano contrapporsi segrete pratiche orgiastiche; i comportamenti sociali dei gruppi vagabondi assumono l'aspetto di un accattonaggio violento, mentre altri gruppi si muovono con discrezione e buone disponibilità economiche. la nota fondamentale di questi Adepti resta comunque sempre l'antinomismo più radicale, giustificato per l'appunto dalla libertà da essi reclamata, grazie ad una sedicente identificazione con lo Spirito (Santo).

Alle radici di questa eresia, nella quale un ruolo notevole fu rivestito dalle donne, la Guarnieri[5] cita una serie di fenomeni che hanno in comune tra loro l'ansia di un profondo rinnovamento, nei confronti di un ordine sociale avvertito come estraneo. Detto questo, si deve rilevare che le componenti invocate quali filoni confluenti nel moto del Libero Spirito, o ad esso contemporanei o, magari, da esso ispirati, sono tra loro socialmente eterogenee. A dissipare eventuali equivoci circa la possibile natura rivoluzionaria di questi gruppi, aggiungiamo subito che la loro eversione, puramente potenziale, risiede nella difficoltà a valutare realisticamente i veri cambiamenti sociali in atto. Gli eretici del Libero Spirito, con il loro apparato dottrinale, innescano processi esplosivi soltanto allorché riescono ad

[5] R. Guarnieri, *cit.*, p. 357 sgg. La Guarnieri cita una lunga serie di manifestazioni, non tutte strettamente pertinenti ma che ella ritiene di dover correlare in una generale temperie. Tra queste, oltre all'avventura di Tanchelmo, il Catarismo, i movimenti gioachimiti - che noi riteniamo di trattare a parte - gli Apostolici di Arnold, gli Amalriciani, varie piccole conventicole, gli Spirituali Francescani, il gruppo milanese di Guglielma, i Begardi. Un lungo capoverso è dedicato all'apporto dei Sufi.

incrociare i moti millenaristici del mondo rurale, dei quali parleremo oltre.

In effetti, i veri Adepti del Libero Spirito sembrano protesi in direzione di una sorta di Fine dei Tempi, di uscita dalla storia, peraltro tutta individuale; alcuni episodi ereticali considerati affini dalla Guarnieri, fanno parte soprattutto della storia del Gioachimismo. È questo il caso, ad esempio, della minuscola comunità fondata a Milano nel 1262 dalla Boema Guglielma.[6] Si noti, che il 1260 avrebbe dovuto costituire, nel computo profetico di Gioacchino da Fiore, l'inizio dell'Età dello Spirito Santo.

Secondo i Guglielmiti, dopo l'incarnazione di Cristo, ora l'incarnazione dello Spirito Santo sarebbe avvenuta in una donna, in Guglielma per l'appunto, cosicché l'autorità papale non avrebbe avuto più legittimità. Nuovo Papa sarebbe divenuta una donna, Manfreda, con un seguito di Cardinalesse che avrebbero battezzato gli infedeli, inaugurando un'epoca di pace. Anche i Vangeli sarebbero stati sostituiti da nuovi Vangeli, ad indicare l'inizio di un mondo radicalmente nuovo.

L'origine più prossima del movimento del Libero Spirito, può identificarsi con la setta degli Amalriciani, scoperti a Parigi nel 1209.[7] Questa setta prende il noma da Amaury da Bène, teologo dell'Università di Parigi, il cui neo-platonismo venne riconosciuto fonte di eresia. Il pensiero di Amaury deve molto a quello di Scoto Eriugena, dal quale si discosta tuttavia in modo fondamentale perché egli non considera l'abisso incommensurabile che intercorre tra Dio e l'uomo, tema che il Cristianesimo mutua dalla proprie origini ebraiche (vedi la teoria del Male in Giobbe: l'uomo non può ricondurre al proprio giudizio

[6] R. Guarnieri, *cit.*, p. 365; M. Reeves, *Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, at Clarendon Press, 1969, pp. 249-250. Lo stesso dicasi per il moto fondato dal Segarelli a Parma nel 1260.

[7] Per la dottrina di Amaury da Bène e degli Amalriciani, vedi G.C. Capelle, *Autour du decret de 1210: III, Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Bibliothèque Tomiste, XVI, Paris, Vrin, 1932.

l'imperscrutabile forza di Jahwè) e che trova sistemazione filosofica nella differenza tra Creatore e creatura.[8]

Le conseguenze sono, nel sistema di Amaury, un rigoroso panteismo: se tutto proviene da Dio, tutto è Dio; Dio Si rivela nelle creature. Segno visibile di ciò è l'Incarnazione, vista in una sequenza monarchiana della Trinità: se il Figlio si è incarnato, dobbiamo ammettere che prima di lui si è incarnato il Padre, che agisce da solo nel mondo sino all'avvento del Figlio, il quale, a sua volta, agirà sino all'incarnazione dello Spirito Santo.[9] Quanto a quest'ultimo, esso si incarna ora negli Spirituali, cioè negli Adepti della setta che fu detta Amalriciana. Si noti bene: qui non si parla della discesa della Grazia santificante nell'anima dei Giusti: qui è il divino che prende il posto dell'umano.

Ha giustamente notato il Leff[10] che questa identificazione, che libera il divinizzato dagli obblighi della Legge, non rappresenta un'ascesa dell'umano verso il divino, ma un abbassamento del divino al livello dell'uomo: non siamo dunque nella mistica, ma nella più enorme eresia. Il tratto, di per sé, non è gnostico; manca infatti ogni espressione di dualismo nei confronti di un mondo malvagio. Al contrario, il sistema degli Amalriciani si muove nel più totale Panteismo. Tuttavia, l'inflazione spiritualistica di questa setta è già un chiaro prodromo della evoluzione in senso "gnostico" della prassi, perché è precisamente la legge del mondo e il significato degli eventi materiali, ciò che gli Adepti del Libero Spirito negheranno: di diritto e di fatto. Al riguardo, è interessante sottolineare come monismo e

---

[8] Vedi Capelle, *cit.*, p. 26. In Scoto Eriugena, come nella mistica ismailita, fondamentale è il ruolo della teofania (greco: immagine del divino) da lui denominata *phantasia*, come apparizione della divinità accessibile alla limitatezza del creaturale. Il mistico, in altre parole, non può raggiungere quel Dio, che, in tutto il neo-platonismo "colto", è inaccessibile e insondabile per l'uomo: può raggiungere soltanto una soggettiva immagine di esso. La stessa posizione dottrinale si trova in Ibn Arabi. Sull'argomento vedi J.C. Foussard, *Apparence et Apparition: la notion de "phantasia" chez Jean Scoto*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions du CNRS, 1977.

[9] Capelle, *cit.*, p. 31.

[10] G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, University Press, 1967, 2 voll. p. 312.

dualismo siano evoluzioni vicarianti che si risolvono da sempre, necessariamente, l'una nell'altra quanto alla prassi.

L'uomo divinizzato, dunque, non ha più bisogno di sacramenti, e perciò della gerarchia sacerdotale; non ha neppure bisogno del Battesimo, purché sia davvero "spirituale". Non ha bisogno di pentirsi, perché lo Spirito non pecca, qualunque cosa egli faccia.[11] L'uomo spirituale, inoltre, è già risorto: non può "morire" nel senso reale, e quindi non deve resuscitare. Questa negazione della Resurrezione dei morti ci riporta ad un tema ricorrente di tutte le eresie neo-gnostiche, nelle quali esso implica una svalutazione del mondo storico, materiale. Paradiso e Inferno - ma questa non è una scorretta derivazione neoplatonica - sono situazioni puramente interiori: "indiamento" da un lato, ignoranza dall'altro.

Anche questo però ha una conseguenza di coloritura gnostica, perché agli Amalriciani, per divenire tutt'uno con Dio, *è sufficiente credere*. Il carattere intellettualistico della setta, e i toni compensatori di una frustrazione sociale che accompagnano queste forme di superomismo, richiamano sorprendentemente lo Gnosticismo tardo antico.

Un tratto interessante per comprendere i toni assolutamente rozzi nei quali si sviluppa, con gli Amalriciani, il pensiero di Amaury da Bène, lo si coglie nella loro comprensione della riunificazione dei sessi. Il tema, che giunge all'Eriugena dai suoi antecedenti (Massimo il Confessore) e che caratterizza la dottrina di Origene e dei Cappadociani, è quello platonico dell'origine dei sessi a seguito della caduta delle anime. Nella Resurrezione perciò, l'anima indosserà un corpo celeste, non quello terreno caratterizzato dal sesso. Per gli Amalriciani però, lo Spirituale è già risorto: per loro la separazione dei sessi non

[11] Vedi J. Trouillard, *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, in "Revue d'Histoire des religions", CXLIII, 1953. Naturalmente, le deduzioni degli Amalriciani dalle premesse neo-platoniche, sono caratteristiche di un Razionalismo rozzo. Il concetto degli Amalriciani è molto semplice: se il Male esiste, esso dipende da Dio, altrimenti Egli non sarebbe onnipotente, se lo è - e lo è - il Male dei moralisti non può esistere. Chi sa che Dio fa tutto, non deve quindi attribuirsi come male le proprie azioni, perciò non pecca.

esiste più, e perciò non hanno valore le norme della morale sociale relative al sesso.

Il messaggio degli Amalriciani, maturato all'interno di un ristretto gruppo di chierici e piccoli intellettuali, quattordici, nove dei quali avevano studiato teologia,[12] diverrà pericolosissimo allorché, uscendo dalla cerchia iniziatica, si incontrerà con le attese millenaristiche dell'epoca incarnate nelle aspirazioni di grandi masse di emarginati. Lo diverrà perché la sua dottrina, dichiarando non peccabile chi si ritiene identificato con Dio, è radicalmente antinomica.

Soltanto tre degli Amalriciani abiurarono; gli altri salirono il rogo, segno evidente di un'insanabile frattura tra la loro esperienza del mondo e la loro utopia: nessuno, infatti, si lascia uccidere per una opinione filosofica.

Il movimento del Libero Spirito, che dilagò nel XIII e XIV secolo, ebbe frequentemente come veicolo i Begardi o Beghini[13] (il nome varia dal nord-Europa alla Provenza) corrispondenti all'ordine italiano dei Bizzocchi o Pinzocheri,[14] cui appartenne anche Jacopone da Todi, grande nemico, come Dante, di Bonifacio VIII.[15] Queste confraternite di poveri volontari, erranti e sempre mal definite nei loro legami, che operano alla luce del sole nel XIII secolo, e poi, sotto la spinta delle persecuzioni, prendono la via della clandestinità nel XIV, rappresentano di fatto l'ambiente in cui meglio prese corpo l'eresia del Libero Spirito, i cui temi dottrinali corrispondono, nel loro complesso, a quelli che abbiamo descritto per gli Amalriciani.

---

[12] Vedi N. Cohn, *cit.*, cap. 7.

[13] *ivi*, cap. 8.

[14] Vedi Guarnieri, *cit.*, p. 383. Le Pinzochere furono detta anche "Mantellate", dalla mantella che indossavano.

[15] La Guarnieri (*cit.*, pp. 367-372) dedica un lungo *excursus* per ipotizzare un'influenza sul movimento dei Begardi da parte dei mendicanti Sufi che pullulavano in Cordoba ai tempi di Ibn Arabi (fine XII secolo); al riguardo ella elenca numerosi paralleli sull'abito, i comportamenti, la mistica; di tali influenze non esiste tuttavia alcuna prova storica. Più probabile è, viceversa, un'influenza della mistica islamica a livello colto: Dante e i suoi "Fedeli d'Amore" richiamano temi di Ibn Arabi. Così, per Jacopone, la Guarnieri ricorda riscontrate analogie della sua metrica con quella della poesia andalusa.

Per conseguenza, non torneremo sulla dottrina se non per segnalarne i riflessi sui costumi.

Da un punto di vista sociale, queste confraternite si alimentano in una intellighentzia turbolenta di estrazione piccoloborghese; artigiani e clero minuto in fuga dai conventi, anche se non mancavano elementi di estrazione più agiata. Quando entrarono in clandestinità, gli eretici si infiltrarono nel tessuto femminile costituito da vedove e zitelle della borghesia mercantile più agiata. Costituivano, queste donne, una forma di emarginazione sociale particolare, che non poteva trovare collocazione adeguata e che dedicava perciò il proprio fervore alle istituzioni religiose non ufficiali. Di queste, che non erano facilmente controllabili dal clero, esse venivano a trovarsi al centro. Molte Beghine presero un abito di tipo monacale, altre si diedero ad una vita errabonda.

Il XIII e XIV secolo sono un susseguirsi di roghi per il brulicare della setta, o meglio, dei gruppuscoli di Adepti, qua e là per l'Europa. Diamo qualche rapido cenno soltanto per ciò che c'interessa, rinviando, per completezza d'informazione, alla Bibliografia citata.[16]

Nel 1296 Bonifacio VIII condanna una setta nella quale gli Adepti operano l'imposizione delle mani, pregano nudi e praticano nudi altri riti con promiscuità sessuale, portano la tonsura e condannano il lavoro manuale. da processi tenutisi tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, sappiamo di durissime pratiche ascetiche di iniziazione imposte agli Adepti per raggiungere l'impassibilità, dopo di che tutto è concesso; essi, anzi, vengono spinti a trasgredire la morale comune. Episodi comuni sono la promiscuità, l'anarchia, il comunismo integrale, l'estasi accompagnata da canti, danze e flagellazioni.

Questi gruppi di sbandati, erranti anche in luoghi remoti, pronti sempre a difendersi e ad aggredire, ricordano assai da vicino le torme di sradicati vaganti nell'Impero Romano d'O-

[16] Guarnieri, *cit.*, p. 378 sgg.; Cohn, *cit.*, capp. 7-8.

riente nel IV-V secolo, identificati con i Messaliani e descritti dalla Patlagean.[17]

La pratica della nudità collettiva è frequente: riguarda certamente, ad esempio, la setta detta volgarmente dei *Turlupins*, che nel 1372 conosce il rogo. essi erano comandati da una donna, il cui compagno, deceduto in cella, fu conservato in calce viva per essere portato sul rogo cadavere.

I roghi, da decenni, non si contano più. Tra il 1325 e il 1328 erano stati arsi o annegati oltre 50 Begardi eretici a Colonia: e qui si fece una scoperta interessante. Si sa che gli Adepti del Libero Spirito usavano, per le loro cerimonie, locali sotterranei detti "paradisi"; sembra che il gruppo di Colonia, alquanto facoltoso, ne possedesse uno assai ben arredato, ove si sarebbero tenute agapi adamitiche con fantasiosa liturgia erotica.

Nel 1411 viene scoperta a Bruxelles una setta detta degli *Homines Intelligentiæ*, la cui dottrina coincide con quelle amalriciana; lo segnaliamo, perché si sostenne a lungo che ad essa appartenesse il pittore Hyeronimus Bosch, noto per le sue criptiche simbologie di ambigui paradisi. Tale supposizione si è rivelata tuttavia difficilmente sostenibile. Sembra che questi

[17] E. Patlagean, *Pauvreté économique, etc.*, cit., p. 131, sgg. Anche le pratiche appaiono singolarmente simili; ad esempio, il raggiungimento dell'*apátheia* (insensibilità) attraverso la prova delle promiscuità adamitica. Ciò non implica dover ricercare, come fa la Guarnieri, influssi armeno-biziantini in analogia con quelli islamici sopra citati. Come la Patlagean ha mostrato l'origine sociale di tali pratiche, così occorre ricordare che il XIV secolo ha presentato situazioni di grande crisi sociale in vaste aree europee, percorse da incessanti guerre con gravissime ripercussioni sull'economia rurale, tanto signorile che contadina (vedi Duby, *L'economia rurale, etc.*, cit., pp. 449-450). A ciò si aggiungano le devastanti conseguenze demografiche e sociali, con riflessi diretti sugli stessi comportamenti, dovute alla catastrofica peste del 1348. Sulle trasformazioni e i travagli dell'Europa negli anni che vanno dalla seconda metà del XIII secolo all'inizio del XVI, vedi l'Introduzione di R. Fossier a *Le moyen Âge*, cit., vol. III, in particolare le pp. 10-17. Il secolo XIV è un secolo nel quale si formano nuova ricchezza e nuova povertà nelle campagne (Duby, *cit.*); dal 1250 al 1400 dilagano le rivolte contadine (le *jacqueries*, che coinvolgono i contadini più abbienti, sono del 1358) e urbane (vedi R. Fossier, *cit.*, p. 60 e pp. 90-95). Il XIV secolo vede inoltre il nascere di intellighentzie di modesta estrazione, provenienti dalla cultura emarginata, figli di quei contadini arricchiti arrivati agli studi in vista di una promozione sociale (Duby, *cit.*, p. 438).

eretici conoscessero la tecnica usata da Adamo per dilettarsi con Eva.

Nel 1449 scatta la persecuzione contro i fraticelli "della opinione", presenti sulle montagne intorno a Fabriano. Contro di essi viene lanciata la solita, eternamente eguale accusa, di orgia a luci spente, seguita dal rito antropofago ai danni di eventuali neonati (rito del *Barilotum* o del fiascone).

Le storie si ripetono sempre eguali sino ai primi decenni del XVI secolo, sin quando cioè le associazioni di Adepti del Libero Spirito sembrano metamorfosarsi per confluire nell'ampio fenomeno del Libertinismo, sul quale torneremo tra poco. Nel 1418 però, era accaduto un fatto interessante. Circa 40 eretici, incalzati dalle persecuzioni, erano fuggiti dalla Piccardia verso la Boemia, ormai in rivolta dopo l'esecuzione di Jan Hus (1414). Di loro dovremo occuparci nuovamente nel prossimo capitolo.[18]

3. 3 Lo Spirito Santo e le rivolte contadine

Come abbiamo già accennato, i secoli che vanno dal XIII al XV proseguono il moto di rivoluzione sociale iniziato nell'XI. La svolta avvenuta con l'inizio del XIII secolo è stata così sintetizzata dal Duby a conclusione de *Le origini dell'economia europea*, cit.: l'economia rurale, che era stato l'elemento trainante dello sviluppo economico, diviene subalterna rispetto a quella urbana, della quale subirà il dominio. Que-

[18] Guarnieri, *cit.*, p. 466; Cohn, *cit.*, cap. 10. Da essi prenderebbero nome i Piccardi, gruppo estremista del movimento Hussita. Diverso è il parere del Leff, *Heresy, etc.*, cit., p. 263, che ritiene il nome derivato da quello dei Begardi. Analogo parere, ma più dubbioso, emette il Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelaters*, Göttingen, Van der Hoech & Ruprecht, 1978, 3ª, p. 65. Il fossier non prende posizione. La divergenza non è rilevante per le nostre tesi.

sto processo, naturalmente, è molto lungo, e non si compie se non con il XV secolo.

Collegata a questo rivolgimento è la formazione degli Stati accentrati. Già verso la fine del XIII secolo si sviluppa una categoria di guerrieri professionali, che devastano il contado. I danni maggiori sono recati al patrimonio signorile (opifici, culture pregiate) ma anche i contadini ne soffrono. Dopo una serie di cattivi raccolti all'inizio del XIV secolo, la popolazione è fisicamente indebolita, anche perché lo sviluppo economico, che pur prosegue, si compie attraverso l'aumento delle disparità, che rende i poveri sempre più poveri.

La peste della metà del secolo (che sembra abbia falciato dal 25 al 35% della popolazione) accelera il processo di svuotamento delle campagne, già fuggite dai diseredati in via di inurbamento. Tra il XIV e il XV secolo è in atto un processo di inselvatichimento dei campi, essendo via via abbandonati i terreni meno redditizi. Paradossalmente, il ritorno dei buoni raccolti svilisce il prezzo del grano, mentre aumenta il costo della manodopera a seguito della sua rarefazione. Questo rialzo dei salari è accentuato dalla grande diffusione dell'industria, legata ai maggiori consumi urbani, ma anche delle campagne. L'effetto più traumatico dello sviluppo degli Stati e delle loro lotte, risiede tuttavia nell'aumento rapido della pressione fiscale, che la piccola nobiltà locale deve tentare di scaricare sui contadini. È contro il fisco che esplodono le *jacqueries*, che coinvolgono i cittadini più abbienti. V'è crisi di numerario, aumentano i saccheggi, diviene sempre più diffusa la conduzione diretta dell'agricoltura da parte dei Signori, che iniziano ad inurbarsi divenendo sempre più dei redditieri.

Il periodo che va dal 1340 al 1430 è considerato dal Fossier (*cit.*, p. 55) il secolo più violento della storia d'Europa, non soltanto per le continue, cruente lotte; ma soprattutto perché la lotta capovolge i quadri di una società ridotta a vivere nella quotidiana incertezza.

Il Duby (*cit.*, p. 513 sgg.) ha rilevato l'importanza dell'elemento religioso nel coalizzare torbidi e turbamenti di una

perenne agitazione rurale: il moto inglese dei Lollardi, discende soltanto formalmente dall'eresia di Wycliff, che fu un uomo colto cui riuscì di morire nelle grazie della Chiesa, nonostante le deviazioni. Il moto nacque piuttosto dalla predicazione dell'eresia (predestinazionista, e quindi antisacerdotale) da parte di modesti chierici, tra i contadini esasperati per le tasse.

Il nucleo centrale del rivolgimento dei quadri sociali è forse precisamente in questo bisogno di numerario: la classe mercantile borghese e cittadina inizia ad intervenire massicciamente nell'agricoltura, anticipando capitali a interesse, acquistando interi raccolti a prezzo vile nei momenti critici, traendo profitto dai beni così acquistati grazie alla propria rete di rapporti commerciali. Il che non toglie che questa classe si faccia imprenditrice a sua volta, stimolando una ripresa dell'agricoltura.

Al termine di questo processo, nel XVI secolo, il mondo è cambiato: l'Europa è pronta al nuovo grande balzo grazie alle raggiunte concentrazioni territoriali, economiche ed industriali; tutto questo ha avuto peraltro come prezzo una nuova servitù contadina, la creazione di enormi divari di ricchezze, la distruzione della società medievale. Ovunque il grande ha mangiato il piccolo: il contadino ricco quello povero, le industrie maggiori le minori, la grande nobiltà la piccola. Gli Stati sono cresciuti sopra le particolarità etniche, storiche e culturali, che hanno perduto l'indipendenza.

Questo quadro di massima grossolanamente delineato, è il luogo nel quale si sviluppano i moti millenaristi cui noi attribuiamo il senso che dà loro il Kaufman, cioè di risposta ad una incapacità di comprendere le grandi trasformazioni. Se si considera poi che l'incertezza quotidiana sul proprio *status*, trascina con sé la revoca in dubbio delle norme sociali; se si ricorda la tragedia della peste, con il suo contributo alla diffusione della precarietà; se si tiene conto della crisi della stessa Chiesa, tra la cattività di Avignone e gli scismi; se si ha presente il quadro di una società, ove individui e istituzioni lottano senza alternativa, se non arricchirsi o essere sopraffat-

ti: allora si comprenderà meglio il quadro nel quale si sviluppano i moti millenaristi.

Il Millenarismo è, come dicemmo, una vecchia tradizione giudaica entrata subito a far parte del patrimonio cristiano. Nella tradizione giudaica il Millenarismo aveva implicazioni tutte terrene, perché sognava il Regno dei Giusti in terra come eliminazione dei malvagi, e l'instaurazione di un'epoca di prosperità. Tale tradizione, giunta singolarmente intatta al cristiano Papia (*cit.*) e vigorosamente difesa da Ireneo, si era poi radicalmente spiritualizzata nel Cristianesimo: il Millennio cristiano si era compiuto con l'avvento della Chiesa. Benché condannata ad Efeso nel 431, l'attesa del Millennio era tuttavia rimasta in eredità al Cristianesimo non soltanto nei termini descritti dall'*Apocalisse*, secondo la quale, dopo la lotta finale con Satana, sarebbe discesa la Nuova Gerusalemme, e un nuovo cielo e una nuova terra avrebbero regnato *oltre* la storia. L'attesa vi era rimasta come attesa di un Millennio di giustizia e di pace: l'età del Sabato, settimo giorno della Creazione, prima dell'ottavo giorno, simbolo dell'eternità.[19]

Tuttavia, il più potente simbolo neotestamentario verso l'attesa di una nuova era, stimolo che già prende corpo nel II secolo con l'esplosione profetica del Montanismo, in attesa del secondo Avvento, lo si trova nel *Vangelo di Giovanni*, nella sua ripetuta proclamazione di un'imminente epoca dello Spirito Santo.[20] A parte Tertulliano, che divenne Montanista, anche Ireneo era convinto che la Creazione sarebbe stata restaurata sotto il Regno dei Giusti:[21] dunque vi sarebbe stata, *entro* la storia, una Terza Età.

Il fenomeno del Gioachimismo non si ricollega soltanto alla profezia di Gioacchino da Fiore, ma si innesta anche su un'altra tradizione, quella tardo-imperiale degli *Oracoli Sibillini*, nella quale si favoleggiava di un "Ultimo Imperatore" che avrebbe portato ad una provvisoria Età dell'oro e avrebbe

[19] M. Reeves, *cit.*, pp. 295-296.
[20] *Giov.*, 15, 26; 16, 13.
[21] Ireneo, *Adv. Hær.*, V, 31-36.

convertito gli Infedeli prima del secondo Avvento e della lotta finale con l'Anticristo. Questa figura dell'ultimo Imperatore, nella quale la Reeves vede un desiderio di trionfo *umano* nella storia[22] era stata ripresa anche nella tradizione del Millenarismo bizantino di pseudo-Metodio,[23] un autore del VII secolo che fu tradotto in Francia nell'VIII secolo. La tradizione millenarista basata sull'ultimo Imperatore, era dunque ben viva già prima dell'opera di Gioacchino da Fiore, e, come ha mostrato il Cohn (*cit.*) si era riacutizzata ai tempi della Prima Crociata; ne sono un esempio le vicende di Eudo e di Tanchelmo alle quali abbiamo accennato. Questa tradizione aveva innestato il messaggio dell'Apocalisse sulle vicende storiche imperiali (pseudo-Metodio scrive dopo il crollo di Bisanzio contro gli Arabi) capovolgendo il ruolo dell'Impero, visto come Nuova Babilonia da Giovanni, nel ruolo salvifico, per l'umanità, dell'ultimo Imperatore.

Il nucleo del pensiero di Gioacchino da Fiore, divenuto involontario ispiratore di moti che da lui prendono il nome, proveniva, al contrario, dall'esigenza tutta esistenziale di una conoscenza del divino che si realizzi attraverso la storia, e non nelle strutture di una teologia razionalista quale si era sviluppata nel Cristianesimo sin dai primi contatti con l'ellenismo.

Questa conoscenza del divino nella storia, così sentita in Giovanni, aveva lasciato aperto per l'appunto quel problema della Terza Età del quale abbiamo accennato, problema connesso indissolubilmente con quello dell'*Apocalisse* giovannea, un testo che, come già dicemmo, l'ortodossia aveva faticato ad accettare. Su tutto ciò si innesta il pensiero di Gioacchino, che concepisce in senso triadico la storia della salvezza. All'Epoca del Padre, o del timore della Legge, succede quella del Figlio, o della Grazia; la storia trova infine compimento nell'Età dello

[22] M. Reeves, *cit.*, p. 299.

[23] Per il Millenarismo bizantino, vedi P.J. Alexander, *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginning of Joachimism*, in *Prophecy and Millenarianism*, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980.

Spirito Santo, che della Grazia realizza la pienezza, naturalmente preceduta dalla venuta dell'Anticristo. Questo stato perfetto dell'uomo era simboleggiato dalla condizione monacale dell'uomo stesso, ormai riunitosi con Dio.

Le intenzioni di Gioacchino non erano rivoluzionarie: per lui, la realizzazione dell'Età dello Spirito Santo aveva il significato di una conquista tutta interiore dell'uomo, che non aboliva certamente il Nuovo Testamento, così come questo non aveva abolito l'Antico; soltanto, ne portava a realizzazione il messaggio attraverso un atto di piena libertà. Il "terzo stato" è la comprensione spirituale che procede dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

Non così però fu intesa la sua parola nelle aspettative del secolo. Innanzitutto il tono di Gioacchino era profetico: un suo computo sulle 42 generazioni che sarebbero dovute intercorrere tra l'Epoca del Figlio e l'avvento dell'Anticristo, dopo il quale si sarebbe inaugurata l'Età dello Spirito Santo, faceva coincidere l'avvento dell'Anticristo con l'anno 1260: una data prossima, dunque, perché Gioacchino scrive all'inizio del XIII secolo. E poi, stabilire una data d'inizio per un'epoca rivoluzionaria che avrebbe condotto alla rigenerazione dell'uomo e al compimento di un percorso di salvezza, non autorizzava forse un'attesa rivoluzionaria? E questa libertà nella Grazia dello Spirito, non è qualcosa che pone l'uomo fuori dal bisogno della Legge? Le parole di Gioacchino, del resto, si prestavano anche ad essere intese in senso molto prossimo alla dottrina del Libero Spirito: nel *Liber Concordiæ* egli parla apertamente di una religione in qualche modo libera e spirituale, di una legge di libertà che, nel segno dello Spirito Santo, è carità e amore: il tutto nell'ambito di una vita liberata dal lavoro manuale e puramente contemplativa. Così, restava viva in Gioachino quell'antica tradizione millenarista che vedeva nell'avvicinarsi del tempo tragico dell'Anticristo, l'avvicinarsi di un secondo Avvento, che avrebbe portato, con la fine dei tempi, ad un regno di beatitudine *entro* la storia. Narra anche la leggenda, che questo tempo sarebbe stato introdotto dall'avvento di un Papa angelico; Gioacchino non ne era respon-

sabile, ma, dai suoi scritti, poteva in qualche modo esserne dedotta (cfr. Reeves, *cit.*, p. 47 e pp. 295-315).

Gioacchino infine, come ha mostrato lo Alexander (*cit.*), conosceva le profezie basate sull'Ultimo Imperatore, ma non ne tenne conto, altra essendo in lui la spinta al profetismo, basata soprattutto sull'urgenza di vedere trasferite nella realtà, le istanze di rinnovamento poste dal messaggio di Cristo.

L'evoluzione del Gioachimismo andò nel senso delle speranze del secolo, cioè di quelle espresse dall'intellighentzia *deracinée* e dalle masse degli sbandati. In questo senso l'intese il Francescano Gerardo di Borgo S. Donnino, che nel 1255 attendeva come imminente il terzo e ultimo stadio della storia dell'umanità. Secondo Gerardo, il suo avvento avrebbe abolito del tutto, con il proprio messaggio che fu detto "Vangelo eterno", tanto il valore dell'Antico Testamento, quanto quello del Nuovo: conclusione che Gioacchino non avrebbe mai sottoscritto.

La dottrina di Gioacchino, che, pure, era stata a suo tempo accettata dalla Chiesa, fu condannata con procedura d'urgenza, ma sotto il nome del frate calabrese fioriva ormai una letteratura apocrifa.[24] Soprattutto, si moltiplicavano i moti mille-

[24] Per una esposizione del pensiero di Gioacchino tratta dall'intricato esoterismo delle sue figure, vedi l'indagine di M. Reeves - B. Hirsch Reich, *The figuræ of Joachim of Fiore*, Oxford, at Clarendon Press, 1972. Nello stesso testo, vedi la decodificazione del calcolo di Gioacchino sulle 42 generazioni dell'Avvento come termine per l'avvento dell'Anticristo e l'inizio dell'epoca dello Spirito Santo. Gioacchino da Fiore, nell'immaginare le tre Età nella forma di tre cerchi parzialmente sovrapposti, usò vari modelli grafici: egli tuttavia prese spunto da quello elaborato dall'Ebreo convertito Petrus Alphonsi (Mosè il Sefardita, cioè lo Spagnolo) all'inizio del XII secolo. (cfr. M. Reeves - B. Hirsch Reich, *cit.*, p. 40 sgg.). Questo Petrus è una figura singolare, protagonista della polemica cristiana contro l'Islam in Linguadoca dopo la conversione (Huesca, 1106); egli fu un grande conoscitore del Corano, formatosi al contatto delle tre religioni monoteiste nell'epicentro del Catarismo e degli studi cabbalistici. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simon Verlag, 1950, pp. 83-84, sottolinea che il pensiero di Gioacchino, pur senza approdare ad un aperto contrasto con la Chiesa sinché Gioacchino fu in vita, era fondato sulla convinzione che quanto di più alto era contenuto nel messaggio dell'Antico e del Nuovo Testamento fosse ancora ben lungi dall'essere messo

naristi, anche perché altre due profezie di Gioacchino si erano nel frattempo compiute: la nascita degli Ordini mendicanti, e il ritorno dei Greci all'obbedienza Romana, prefigurato dalla caduta di Costantinopoli nelle mani dei Crociati, nel 1205.

La nascita, nel 1260, del movimento dei Flagellanti che percorse l'Europa, fu probabilmente indipendente dalla fatidica data dell'Anticristo; ma una sicura emergenza gioachimita su la nascita a Parma, sempre nel 1260, dei Fratelli Apostolici di Gherardo Segarelli, un uomo del popolo che strutturò il proprio gruppo secondo certe profezie di Gioacchino.[25] La sua setta, che attendeva il regno di libertà e di amore dello Spirito Santo, fu dispersa nel 1281; Gherardo morì sul rogo nel 1300, ma precisamente in questa data inizia la vera, straordinaria avventura dei suoi eretici, sotto la guida di Fra' Dolcino che gli succede.

Dolcino, dichiarandosi ispirato dallo Spirito Santo, profetizza in senso gioachimita uno schema tuttavia quadripartito. La seconda età, quella di Cristo, secondo Dolcino si è chiusa con Papa Silvestro e Costantino. La terza età, segnata dalla conversione degli Infedeli, è finita con la corruzione della Chiesa, ora sta per nascere una quarta e ultima età, che durerà sino al Giudizio Universale. I Fratelli Apostolici considerarono perciò decaduto ogni potere sacerdotale, dichiarandosi perfetti e liberi: l'anno del compimento sarebbe stato imminente, e segnato dall'avvento dell'ultimo Imperatore[26] iden-

---

in pratica dalla Chiesa stessa, e che una nuova età dovesse iniziare affinché tale messaggio fosse portato a compimento. Dunque, se Gioacchino seppe contenere la propria tensione verso il rinnovamento entro i limiti dell'ortodossia, l'equilibrio era facilmente destinato a rompersi nella volgarizzazione del suo pensiero. Nota il Leff (*Heresy, etc.*, cit., p. 317) qualcosa di analogo per quanto riguarda la maggioranza dei Beghini: secondo il Leff, questi non si sentivano "contro" la Chiesa, ma si ritenevano la "perfezione" della Chiesa stessa.

[25] M. Reeves, *cit.*, p. 247.

[26] La profezia di Gioacchino fu rapidamente intrecciata, alle correnti gioachimite, con le più antiche profezie, centrate sulla figura dell'ultimo Imperatore. Molte furono le speranze fondate su Federico d'Aragona: in particolare, in Italia, come era già avvenuto per il Catarismo, moti gioachimiti all'interno delle città presero una coloritura ghibellina.

tificato con Federico d'Aragona, Re di Sicilia, che avrebbe sterminato i prelati corrotti.

Nonostante fosse costretto a rivedere più volte le proprie cronologie profetiche, Dolcino non perse né le proprie convinzioni, né il carisma sui Fratelli Apostolici; al contrario, secondo un testo anonimo, avrebbe dichiarato se stesso futuro Papa Santo, e la propria setta come depositaria della futura discesa dello Spirito Santo. Di ciò tuttavia non è traccia negli scritti sicuramente opera di Dolcino, che si trovava ormai a capeggiare un seguito di 4000 fedeli, dei quali 1400 stretti attorno a lui nelle montagne tra Vercelli e Novara, in attesa dell'anno 1305, ritenuto quello del compimento della profezia.

I 1400 fedeli, uomini e donne, erano armati, e vivevano praticando (e imponendo ai valligiani) la comunione dei beni: Disposti a tutto, resistettero a lungo agli eserciti coalizzati contro di loro da Clemente V: Dolcino fu suppliziato lentamente prima di morire, nel 1307. I Fratelli si dispersero così per l'Europa e si infiltrarono in vari ordini, principalmente nei Francescani; di loro si parla ancora per un buon secolo. Alcuni andarono a predicare a Compostella, come già avevano fatto ai tempi del Segarelli. Il movimento Gioachimita aveva ormai raggiunto una dimensione europea.

Tra i principali protagonisti troviamo Arnaldo di Villanova, che influenzò l'ambiente aragonese e catalano nei primi decenni del XIV secolo; movimenti vi furono a Maiorca e nel Rossiglione ad opera dei "Beghini del Terzo Ordine", comparsi anche in Terragona, i quali professavano teorie gioachimite. Anche Federico d'Aragona credette un po' al proprio ruolo, dando ospitalità al movimento presso la propria corte.

Forse, il più noto tra i tanti profeti del Gioachimismo fu Jean de la Roquetaillade (Johannes de Rupescissa) che rielaborò la profezia contro la casa di Aragona e i Ghibellini, a favore del Re di Francia: i suoi scritti circolavano a Firenze al tempo della rivolta dei Ciompi (1378). Qui, come altrove, il fermento per l'attesa della Fine dei Tempi è grande: ci crede il

Roquetaillade ma i profeti non si contano; ciò che si attende è un'epoca di pienezza tutta terrena, che *deve* essere imminente, perché lo stato delle cose annuncia in modo certo l'imminente sorgere dell'Anticristo. Folle di emarginati attendono così l'Apocalisse, di fronte ad una storia che si muove per sentieri ad essi incomprensibili, e che appare loro come il Regno del Male. Il grande scisma del 1378 rinfocola le attese e moltiplica le profezie; cento anni dopo, anche gli Ebrei penseranno all'inizio dell'Era messianica (la loro, naturalmente) con l'arrivo di Carlo VIII a Napoli.[27] Già alcuni decenni prima tuttavia, agli Ebrei era accaduto il medesimo abbaglio, in Boemia, nel turbine dei moti taboriti.

Avevamo già accennato all'eresia di Wycliff e alla sua lontana ascendenza sui moti dei Lollardi, ricordando la differenza tra le opinioni personali di un gentiluomo, e le radici sociali di un moto ereticale.

La Boemia, alla fine del XIV secolo, mostrava tutte le premesse per lo sviluppo di movimenti eversivi. Un clero ricchissimo si contrapponeva ad un proletariato agricolo che nulla più aveva da perdere nel processo di espulsione dalle terre e di pauperizzazione in atto; una nobiltà intenta a ristrutturare e a trarre il massimo profitto dalla proprietà, messa in pericolo dalla crescente pressione fiscale dello Stato, tendeva a limitare le tradizionali libertà dei contadini; un vigoroso e ricco artigianato cittadino si vedeva ancora escluso dal governo, nonostante il crescente potere delle Ghilde.[28] Quando Jan Hus, entusiasta delle idee di Wycliff sul ritorno alle Scritture in materia di fede, fu giustiziato a Costanza, la rivoluzione esplose in Boemia e prese di mira il clero: furono precisamente le Ghilde, innanzitutto, come sempre, i tessitori, a porsi in prima linea. Loro fu il contributo finanziario alla rivolta, mentre le truppe venivano reclutate nel sottoproletariato ur-

[27] M. Reeves, *cit.*, p. 358.

[28] La Ghilda o Gilda (tedesco: *Gilde*) è l'associazione medievale di arti e mestieri, nata con scopi di mutuo soccorso e divenuta poi corporazione professionale. I suoi rapporti con i moti urbani medievali sono strettissimi, e mostrano come questi moti siano strettamente legati alla marginalizzazione di gruppi sociali in ascesa.

bano e rurale: particolare importante, perché precisamente tra questi emarginati furono reclutate le milizie taborite.[29]

I Taboriti, così detti per avere ribattezzato col nome di Monte Tabor la propria roccaforte,[30] rappresentavano l'ala estrema del movimento. Infatti, mentre il moto religioso ispirato da Hus non si spingeva alla rottura con la gerarchia cattolica, i Taboriti rivendicavano l'interpretazione diretta delle Scritture da parte di ciascuno, rigettando numerosi dogmi e pratiche.

In questo clima non mancavano di diffondersi le idee millenariste; in particolare, il Gioachimismo aveva già fatto il proprio ingresso in Boemia da tempo, a causa dei rapporti stabiliti da Cola di Rienzo e dai suoi ambasciatori (i Fraticelli della Maiella, legati allo pseudo-gioachimita *Oraculum Cirilli*) nell'intento di sollecitare l'Imperatore Carlo IV di Boemia e l'Arcivescovo di Praga. L'agitazione era già notevole, quando giunsero da Lilla e Tournai i cosiddetti Piccardi, Adepti del Libero Spirito in fuga dalle persecuzioni (Guarnieri, *cit.*, p. 466; cfr. però la nota 18 a p. 254).

L'oscurità di tempi, era divenuta nel frattempo motivo di esaltazione, perché essa era il chiaro segno dell'imminente nuovo Avvento, nel quale Iddio avrebbe direttamente governato il Regno millenario dei Santi (cfr. la precedente nota 30) ultima età annunciata dal profetismo gioachimita.

---

[29] Cohn, *cit.*, Cap. 10.

[30] Per il significato storico del Monte Tabor nella Bibbia, vedi *Giudici*, 4, 6, sgg.; Barak, ispirato dalla profetessa Deborah, vi raduna le truppe che sterminerannno i Cananiti. Secondo la tradizione, il Monte Tabor sarebbe stato poi il luogo ove Gesù apparve trasfigurato tra Mosè ed Elia ad alcuni suoi discepoli. Là discende la nube luminosa, e la voce di Dio proclama Gesù come Figlio suo. Gesù impone su ciò il silenzio sino all'avvenuta sua resurrezione, e dichiara che Elia è già disceso in terra. I discepoli intendono che Elia si è incarnato in Giovanni Battista (un tema caro ai Catari, che consideravano quindi entrambi come demoni). vedi *Mt.*, 17, 1, sgg.; *Marco*, 9, 2, sgg.; *Luca*, 9, 28, sgg. Questa venuta di Elia acquista peraltro il suo significato profetico tramite *Mal.*, 4, 1, sgg.: Elia discende prima che venga il Giorno dell'Eterno nel quale gli empi saranno sterminati dai Giusti, e nascerà una nuova epoca. Tali erano le aspettative dei Taboriti, aspettative millenariste di stampo gioachimita.

Mai come nel moto taborita fu evidente i radicale dualismo dei moti sociali canalizzati dal Gioachimismo, e la progressiva fusione della prassi delle aspettative gioachimite con l'eversione degli Adepti del Libero Spirito, Piccardi o Begardi che fossero. Come nello Gnosticismo, il mondo storico assume i contorni del Male assoluto, cui si contrappone un nucleo di predestinati che sono tutt'uno con Dio, fusi con Lui nella verità, perfetti (tanto per usare un termine dei Catari) partecipi dell'imminente Comunione dei Santi. Sulle analogie e sulle differenze tra il Millenarismo del XV e XVI secolo e l'eredità gnostica, vale a dire sull'evoluzione radicale che assume, col finire del Medioevo, l'eredità dello Gnosticismo, ritorneremo perciò al termine di questo capitolo, dedicato alle rivolte degli emarginati.

Iniziò dunque la caccia al prete e l'incitazione allo sterminio dei peccatori che osavano resistere alla volontà divina, mentre riapparivano le antiche utopie egualitarie della cultura emarginata. Per realizzare il regno della fratellanza, era innanzitutto necessario sterminare i ricchi; l'ordine sociale si sarebbe quindi capovolto per il trionfo di questi figli di Dio, tra i quali erano presenti, come sempre, numerosi transfughi del clero minuto.

Le contraddizione dell'utopia calata in terra emersero in modo esemplare. Mentre i Taboriti evolvevano in un gruppo di potere che imponeva un duro regime ai contadini stessi, la necessità delle cose faceva evolvere l'ideale anarchico e comunitario in una ferrea dittatura militare all'interno del gruppo stesso. Accadde così che i Piccardi, i seguaci cioè delle idee importate dal movimento del Libero Spirito, si separarono dal gruppo. essi erano alcune centinaia, e praticarono finalmente le loro idee di libertà in un'isola del fiume Nezarka. Vivevano in promiscuità totale, il più delle volte completamente nudi in nome del ritorno alla primitiva innocenza, onde furono detti Adamiti. naturalmente, per sopravvivere razziavano i dintorni, convinti che i loro eccidi rappresentassero una guerra santa. Finirono i loro giorni massacrati dagli stessi Taboriti, che non gradivano né liberi costumi, né anar-

chia. I Taboriti furono a loro volta liquidati dai moderati Hussiti nel 1452, e l'agitazione finì.

Era tuttavia accaduto in quegli anni un episodio singolare: mentre gli Hussiti, in vista della Fine dei tempi, pensavano di convertire gli Ebrei, questi ultimi, altrettanto convinti dell'imminente Tempo messianico, erano dell'opinione che gli Hussiti si stessero convertendo al Giudaismo.[31] Un segno evidente delle grandi aspettative che percorrevano l'Europa in quei giorni di orrore.

Non finì tuttavia il Gioachimismo, che diede esiti rivoluzionari sino agli inizi del XVI secolo e perdurò ancora, con sporadiche emergenze individuali, sino all'inizio del XVII. Sul piano sociale, i suoi risvolti ideologici rimasero costanti; fu come un moto che ripeté eguale a se stesso sino all'esaurimento,: non un moto politico razionale, dunque, ma continua, ripetuta emergenza di una cultura per secoli emarginata. Essa si manifesta in continue ondate con l'apparire sulla ribalta politica di una nuova umanità, lungo i quattro secoli terminali del Medioevo; umanità che, col nascere di nuove diseguaglianze, viene, in parte, a costituire la nuova media e ricca borghesia; ma che in gran parte conosce, dopo le speranze nate con i rivolgimenti dell'XI-XII secolo, una nuova emarginazione. Umanità che ha comunque maturato nel frattempo un minimo di accesso alla cultura dominante, cultura che essa intende a proprio modo. Significativa è infatti la presenza rilevante del basso clero e degli intellettuali emarginati al nucleo dei fenomeni eversivi di questi secoli, di moti che divengono anarchico-rivoluzionari non appena se ne creino le condizioni. Uno dei capi anabattisti di Münster (vedi oltre) è un certo Rothman, figlio di un fabbro ma giunto all'istruzione universitaria.

Il processo di ristrutturazione sociale volge infatti al termine, l'Europa esce dal Medioevo rinsaldata in un nuovo ordine statale, ma questo nuovo ordine che si delinea viene co-

[31] R. Gladstein, Eschatological Trends in Bohemian Jewery during the Hussite Period, in Prophecy and Millenarianism, cit.

struito sulle speranze deluse di larghi strati della popolazione.[32]

Il millenarismo gioachimita diede ancora molti sussulti: in Boemia vi furono nuovi moti violenti per un millennio egualitario, forse ispirati da un Begardo e terminati, come sempre, in un massacro; in Germania il *Bundschuh* (letteralmente: Lega della scarpa, dal simbolo assunto) agli inizi del XVI secolo aveva analoghi obbiettivi egualitaristi. I due ultimi e più violenti episodi vennero subito dopo: la predicazione rivoluzionaria di Müntzer e l'avventura degli Anabattisti di Münster.

Müntzer fu ispirato, nel suo Millenarismo, da un tessitore che era stato in Boemia riportandone convinzioni simili a quelle taborite e a quelle del Libero Spirito. Sovente costretto alla fuga per i torbidi da lui sollevati, Müntzer condusse una vita di predicatore rivoluzionario errabondo, in lotta con le istituzioni e detestato da Lutero, che temeva di veder compromessa la propria predicazione religiosa da un luteranesimo di estremisti sociali. Formatosi un gruppo di stretti seguaci nel mondo proletario, Müntzer si trovò così nel 1525 nel cuore della rivolta contadina, nella battaglia di Frankenhausen, che terminò con la strage di 50.000 contadini e che costò la vita allo stesso Müntzer, fuggito e catturato.[33] A costoro egli portava il messaggio di una sicura vittoria degli Eletti, che avrebbero fatto strage degli empi, identificati con i Signori e con il clero: questa volta non più soltanto cattolico, perché la figura dell'Anticristo prendeva corpo con Lutero. Torna ancora, in Müntzer, l'eterno tema dualista dei Millenaristi: il mondo è il regno del demonio, gli Eletti sono tutt'uno con Dio, è in arrivo una nuova epoca egualitaria.

Questa predicazione fu ripresa in termini profetici da più parti, in Germania e in Olanda, e condusse al dilagare dell'Anabat-

[32] Vedi le pagine conclusive di R. Fossier, *cit.*, vol. III.

[33] I contadini tedeschi, sino a quel momento classe economicamente in ascesa, lottavano per una maggiore autonomia e contro la minaccia ai loro tradizionali diritti, originata dal processo di formazione dei Principati assolutisti. Provocati alla guerra, e massacrati nel numero di circa 100.000, furono ridotti nuovamente per secoli in soggezione.

tismo, che trovò la propria roccaforte nella città di Münster, inizialmente con il potente appoggio delle Ghilde. Esso fu in seguito rafforzato con il massiccio afflusso di emarginati, in buona parte dall'Olanda, provocato tramite un'intensa ed esaltata predicazione.

Anticattolico e antiluterano, l'Anabattismo di Münster predicò e praticò il comunismo dei beni grazie all'uso del terrorismo e ad un nucleo dirigente ferocemente visionario. La tendenza anabattista a condannare lo Stato e ad identificarsi con un gruppo di Eletti, tendenza peraltro in sé non violenta, conobbe qui una svolta totalitaria per l'esaltato e fantasioso dispiegarsi di temi dottrinali derivati dal rimasticamento del Libero Spirito e del Gioachimismo. La popolazione di Münster, convertita in massa tra suggestione e violenze, fu travolta in una tragedia spaventosa per la follia dei capi: ma questo è nella logica di ogni convinzione apocalittica. Quello che interessa segnalare, sono le numerose insurrezioni che si manifestarono contemporaneamente in Germania e in Olanda, ad opera di bande o anche di piccoli eserciti di emarginati, mossi dalla visione della Nuova Gerusalemme realizzata a Münster.[34]

Uno sguardo anche sommario all'evoluzione dei fenomeni del Libero Spirito e del Gioachimismo, nati all'inizio del XIII secolo, in piena fioritura catara, e terminati tragicamente nel quarto decennio del XVI, salvo proseguire sotterranei sino al secolo successivo, prendendo tuttavia connotati meno religiosi e più intellettuali,[35] consente di valutare l'enorme cambiamento intervenuto nei tre secoli intercorsi.

In questo senso, l'ultimo movimento per il quale si può parlare di neo-Gnosticismo in senso pieno, è il movimento catarо. Il movimento del Libero Spirito, iniziato sulla scorta del neo-platonismo "popolare" di alcuni chierici, e il profetismo

[34] Per questi brevissimi cenni, facciamo riferimento a N. Cohn, cit., capp. 11 e 12.

[35] Tra le ultime manifestazioni del Libero Spirito, ricordiamo la setta dei Loisti (da Loy Pruystink, un carpentiere di Anversa) detta anche dei Libertini, diffusa nelle Fiandre e nel Brabante, i cui capi furono mandati a morte nel 1544. Sembra che alcuni di essi, in fuga, abbiano confluito nei *Familists* inglesi e nei Libertini Spirituali francesi.

gioachimita, nato su un tema giovanneo, conoscono infatti un rapido processo di secolarizzazione del quale è indispensabile tener conto allorché si voglia valutare l'eredità dello Gnosticismo nel pensiero europeo.

Come avevamo notato a proposito del movimento taborita - le stesse considerazioni potremmo farle per le successive emergenze rivoluzionarie, sino alla Nuova Gerusalemme anabattista di Münster - accanto ad alcune profonde analogie che rendono questi fenomeni ideologicamente vicini allo Gnosticismo, sussistono tuttavia radicali differenze.

Queste radicali differenze sono da attribuirsi all'avvento, come protagoniste della storia, di grandi masse rurali emarginate per secoli, le quali tentano ora di esprimere la propria cultura attraverso le forme del Razionalismo egemone. Sotto questo profilo, se i Begardi possono ancora assomigliare ai Messaliani, i moti del XV-XVI secolo portano alla ribalta, con una nuova coscienza, gli eredi dei Bacaudi e dei Circumcellioni. L'apporto della loro diversa cultura imposta quel moto di secolarizzazione del pensiero, cioè la grande lotta per calare l'utopia in terra, nella quale consiste il grande evento della "modernità", il suo senso di sfida al passato.

Non tenerne conto, significa perdere di vista la peculiarità degli eventi storici nei quali si sono calati i termini di un contrasto che dura da venticinque secoli, ma anche, con la peculiarità del Moderno, l'analogia e la continuità col passato. Vagheggiare l'armonia degli opposti nella sfera dell'esistenza, un *Pléroma* terreno che sia punto d'arrivo storico, come avviene nel Millenarismo tutto mondano e materiale di questi moti, è infatti perfettamente equivalente, sul piano concettuale, a vagheggiare un mitico *Pléroma* iniziale, come fanno gli Gnostici. L'Epilogo in terra e il Prologo in cielo si equivalgono, perché entrambi si pongono, nei confronti della storia, sul piano di un dualismo metafisico; entrambi restano ingabbiati nel Razionalismo classico, che sviluppano in termini ingenui.

Nell'ambito di questa importante analogia, le insorgenze "neo-gnostiche" successive al Catarismo, non vanno più intese però come "ripetizioni" del passato (sia pure con i limiti impo-

sti da una storia che non si "ripete" mai). Già nello stesso tardo Medioevo, come abbiamo visto con gli Adepti del Libero Spirito e con il Millenarismo gioachimita, ciò che è rimasto dello Gnosticismo è essenzialmente la radicale critica del mondo, e la sicurezza di un proprio ruolo previlegiato nei confronti del piano divino, con tutto il dualismo che ne consegue. Questo atteggiamento, se appariva socialmente pericoloso ai tempi di Ireneo, tanto più lo diventa ora che *gli intellettuali emarginati possono iniziare a contare su un seguito destinato a crescere* con il crescere della produzione materiale, nonostante la provvisoria battuta d'arresto imposta dalla nascita dei nuovi assolutismi.

Contro questo pensiero, si muoverà quindi, con il rinnovato vigore di un rinascente Razionalismo, posto a sostegno ideologico di ben più convincenti mezzi coercitivi, l'autoritarismo dei nascenti Stati accentrati e degli apparati burocratici che ne accompagnano la crescita.

3. 4 Libertinismo e secolarizzazione

Le vicende del Libertinismo[36] e il contemporaneo fenomeno di secolarizzazione che inizia ad interessare l'Occidente, non entrano direttamente nel nostro racconto, ma ci interessano

[36] Sulla semantica della parola, vedi J. Margolin, *Libertins, Libertinisme et "Libertinage" au XVIe siècle*, in *Aspects du Libertinisme au XVIe siècle*, Actes du Colloque de Sommières, Paris, Vrin, 1974. I Libertini "forsennati e insensati", "fantastici", "furiosi" sono gli Anabattisti che compaiono con questo nome nel titolo di un trattato polemico di Calvino. Per queste note sul Libertinismo ci avvaliamo, oltre al Margolin, *cit.*, di A. Tenenti, *Milieu XVIe siècle, début XVII siècle. Libertinisme et hérésie*, "Annales Économie, Societé, Civilisations", XVIII, 1963; O. Pompeo Faracovi, *L'antropologia della religione nel Libertinismo francese del Seicento*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1981; T. Gregory, *Il Libertinismo della prima metà del Seicento*, ivi.

egualmente per la comprensione degli eventi che verranno. Ci sembra perciò indispensabile accennarne in chiusura di questa parte, dedicata alla transizione dal Medioevo all'età moderna.

Nello sviluppo di quel complesso di correnti che va sotto il nome di Libertinismo, un ruolo fondamentale è da attribuirsi alla Riforma Luterana, con il suo stabilire un rapporto diretto tra l'uomo e Dio, mediato dal personale rapporto con i testi sacri. D'altro canto, è un fatto innegabile che, dopo la Riforma, il Cristianesimo come mondo unitario ha cessato di esistere.

Tuttavia, per avere un'idea più concreta del fenomeno libertino, è necessario non soltanto tenere ben presenti gli eventi storici che ne favorirono il sorgere, ma anche le correnti che vi confluirono. Una di queste, all'inizio del ’500, è data dalle correnti eretiche che escono definitivamente sconfitte con il terzo-quarto decennio. I Loisti delle Fiandre e gli Anabattisti di Münster chiudono infatti il lungo capitolo delle eresie medievali, ma non chiudono l'evolvere di una corrente di pensiero che, da questo momento, rientra in ambiti più individuali e coperti. Essi vanno dunque a formare una corrente ereticale all'interno del Libertinismo, caratterizzata, per forza di cose, da un atteggiamento nicodemita.[37]

Se è vero che Cattolici e Protestanti si rinfacciavano reciprocamente di essere la matrice dell'atteggiamento nicodemita sotto il quale si celava la realtà ereticale, è altresì indubitabile che Luterani e Calvinisti ne furono ferocissimi avversari. Accanto ad un Libertinismo che potremmo definire "erudito", cioè basato su un atteggiamento che tende a evolvere verso lo scetticismo e il relativismo in materia di religione, questi eretici potevano costituire, come in effetti costituirono apertamente sino al terzo decennio del ’500, un libertinaggio dei costumi. Il Cristianesimo riformato di Lutero e

[37] Nicodemismo, da Nicodemo, personaggio del Vangelo che non osa rivelare pubblicamente la propria fede in Cristo. Nicodemiti venivano perciò definiti coloro che ostentavano pubblicamente l'adesione ad una religione che non condividevano, celando le proprie vere convinzioni.

Calvino non poteva quindi permettersi di essere confuso con simili compagni di viaggio, esattamente come non poteva permetterselo la Chiesa ai tempi dello Gnosticismo.

La persecuzione sui accentra dunque, in memoria di quanto accaduto in Boemia, nelle Fiandre, in Germania e altrove, sui Libertini cosiddetti "Spirituali", su coloro cioè, la cui accesa spiritualità poteva dar luogo a fenomeni di massa incontrollabili. Esempio classico lo spagnolo Serveto, mandato al rogo da Calvino.[38]

D'altronde, se l'Anabattismo esprimeva l'insoddisfazione della grandi aspirazioni deluse dal rapido evolvere del Luteranesimo e del Calvinismo verso forme di potere assolutista borghese,[39] la stessa delusione è alla radice di quello Spiritualimo germanico, che da Schwenckfeld e Sebastian Franck condurrà assai lontano nella nostra storia, onde vi torneremo a tempo debito.[40]

Questo spiritualismo esprime il desiderio di sperimentare la conoscenza del divino nella storia, senza arrestarsi al senso letterale delle Scritture o all'autorità della tradizione.[41]

Nella violenta polemica di Calvino contro questi Libertini, che arriva a causare irritazione nella stessa Margherita di Navarra,[42] già implicata come il fratello Francesco I in contatti con un Loista,[43] risuonano così accenti abbastanza rozzi contro gli intellettuali, e, curiosamente, tornano argomenti già presenti in Tertulliano e Hermas contro gli Gnostici.[44]

---

[38] Michele Serveto ebbe numerosi seguaci anche in Italia. Su questo capitolo dell'eresia, vedi D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 29 sgg.

[39] Cantimori, *cit.*, p. 32. Calvino insiste sulla mancanza di rispetto degli Anabattisti nei confronti della proprietà privata: cfr. Margolin, *cit.*, p. 14.

[40] Per Schwenckfeld, Sebastian Franck e Weigel, vedi A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Colin, 1955.

[41] Tenenti, *cit.*

[42] Margolin, *cit.*, p. 11.

[43] Guarnieri, *cit.*, p. 487.

[44] Calvino, in Margolin, *cit.*, p. 7: "Les uns estoyent ordonnez à une folle curiosité, appliquant leur esprit à questions vaines et superflues au lieu de chercher les choses d'édification; et ne se contentans de la simplicité de l'ecriture, voltigeoyent en l'air des spéculations frivoles, ou pour sati-

Accanto a questo tipo di Libertinismo, che trova riscontro in Spagna nei cosiddetti *Alumbrados* (Illuminati) un gruppo forse non immemore del Libero Spirito e diffuso negli ambienti della borghesia ebraica di recente conversione,[45] se ne configura tuttavia un altro, che appare come forma di una religiosità ancorata peraltro ad un naturalismo abbastanza ingenuo che non è più in grado di comprendere il simbolismo pietrificato sotto la scorza dei dogmi, rigettati nella loro insostenibile letteralità.[46]

Questa critica di stampo razionalistico va attentamente considerata come una delle componenti che confluiranno a suo tempo nell'astratto Razionalismo borghese, erede di quello classico; in quella razionalità illuminista che avrà il suo culmine nel culto della Dea Ragione.

Questa religiosità esclusivamente filosofica ed interiore che conduce alla relativizzazione delle concrete emergenze religiose, non riconduce, dunque, alla profonda religiosità espressa dalla tolleranza tardo-pagana di un Simmaco, per il quale comune era agli uomini un mistero così insondabile da rendere impensabile una sola via al divino. Essa apre piuttosto alla concezione moderna della religione come opinione, affermatasi con lo Stato laico e borghese. A questo Relativismo, contribui-

---

sfaire à leur folle convoitise, ou pour se monstrer subtilz et de la haute intelligence". Confronta con Tertulliano, *De præscr. hær.*, XLI "Non omittam ipsius etiam conversationis hæreticæ descriptionis, quam futilis, quam terrena, quam humana sit; sine gravitate, sine auctoritate....."; *ivi* ancora: "Semplicitatem volunt esse prostrationem disciplinæ....."; *ivi*, XLIII: "curiositati scilicet deditis". Ancora Margolin, *cit.*, p. 8 riporta da Calvino che i Libertini non vogliono conoscere né imporre alcun limite alle loro speculazioni filosofiche; Hermas, *cit.*, 99, 1, dice degli Gnostici: "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano"; Calvino, citando da *Rom.*, 12, 3: "mettent leur estude à s'acquérir plus autre qu'il ne leur appartient de savoir" (in Margolin, *cit.*, p. 8).

[45] Guarnieri, *cit.*, p. 483; A Redondo, *Les premiers illuminés castillans et Luther*, in *Aspects du Libertinisme, etc.*, cit.. Anche i Marrani di Anversa avevano, in un primo momento, simpatizzato per Lutero, ritenendolo nemico delle gerarchie. I Marrani *Alumbrados* son sospettati di diffondere il Luteranesimo in Spagna.

[46] Tenenti, *cit.*, pp. 9-11 riporta da J. Bodin passi inequivocabili di tale critica ingenua.

sce in modo potente la scoperta dell'America, con il dibattito che essa apre circa la relatività dei costumi e le forme di religione basate sulla "natura". Ancora di più, contribuisce il disgusto e la stanchezza di tutta l'Europa per la ferocia delle guerre di religione, che appaiono illuminarsi di una sinistra follia.

V'è tuttavia, in questo movimento filosofeggiante, un tratto decisamente elitario e antipopolare, un elitismo appartenente ad un moto che corrisponde non tanto ad un atteggiamento aristocratico, quanto ad una più generale presa di distacco della nascente borghesia, dalla propria matrice popolare.[47] Si fa strada l'idea che le manifestazioni esteriori della religione e le credenze da questa veicolate, siano più che altro uno strumento d'ordine per le masse.[48]

Così, alla fine del ’500 e ancor più alla fine del secolo successivo, questo Libertinismo non rappresenterà più una critica dell'ortodossia, ma della religione *tout court*:[49] sicché, per la necessaria interdipendenza di ortodossia ed eresia, il morso della critica libertina renderà da questo momento non più proponibile lo sviluppo dell'eresia, ricacciando le spinte eversive in tal senso, nel chiuso ghetto del folklore. In luogo degli eretici, d'ora in poi si bruceranno le streghe.

Questa caduta verticale del Sacro dinnanzi all'affermarsi del tentativo libertino di analizzare il comportamento umano in termini naturalistici,[50] è un momento essenziale di quel processo di secolarizzazione al quale abbiamo già accennato, e che rappresenta il letto di Procuste di ogni futuro "neo-Gnosticismo".

Al contrasto Dio buono/Dio malvagio che nasce sulle aporie di un Cristianesimo calato nel Razionalismo classico, succede un contrasto mondo buono/mondo malvagio che nasce

[47] Vedi G. Carabelli, *Il selvaggio di casa. La cultura folklorica inglese tra ’600 e ’900*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1983.
[48] Pompeo Faracovi, *cit.*, p. 129.
[49] *ivi*, p. 121.
[50] T. Gregory, *Il Libertinismo nella prima metà del Seicento*, cit., p. 23.

sulle aporie del razionalismo borghese, erede di quello classico da Cartesio in poi.

La critica libertina è tuttavia un fenomeno ancor più complesso e composito di quello che abbiamo delineato sinora, perché alle sue tendenze spiritualiste e razionaliste è indispensabile aggiungere una terza componente, quella che, attraverso una riscoperta erudita del pensiero antico, porta nuovamente alla luce la critica degli Scettici e dei Sofisti,[51] e che è, a nostro avviso, il frutto più significativo del grande rivolgimento sociale ed economico degli ultimi secoli del Medioevo, e dello stimolo da esso fornito a nuove forze intellettuali. Questa critica, che scopre il carattere di mera continuità ideologica celato dietro la pretesa continuità di Classicità e Cristianesimo, recupera con ciò quella critica dello Stato e della Legge come espressione della forza, che fu già operata dai Sofisti.[52]

Essa è importante perché, non diversamente dal Libertinismo Spirituale, pur tanto dissimile, costituisce il punto di riferimento iniziale per ogni futura critica sociale.

L'una e l'altro, col previlegiare alternativamente il relativismo scettico e il dato esistenziale, si oppongono entrambe al nuovo Razionalismo del quale è portatrice la nascente borghesia. La nuova *élite* popolare emersa in questi secoli con le professioni, i commerci, la complicazione dell'apparato amministrativo, troverà infatti in un rinnovato Razionalismo lo strumento indispensabile alla creazione dello Stato moderno accentrato. Ancora una volta, dunque, il pensiero normativo espungerà il diverso, ciò che sarà considerato di inceppo al nuovo dominio: ad una nuova, luminosa Ragione, saranno contrapposti il folklore, la superstizione, la follia.

La storia delle insorgenze di un neo-Gnosticismo dei nostri giorni, sarà quindi ancora una volta la storia delle contraddizioni tra dato esistenziale e pretesa ideologica, ancora una volta

[51] T. Gregory, *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1972, fasc. II; G. Canziani - G. Paganini, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus*, in *Ricerche sulla letteratura libertina*, cit.

[52] T. Gregory, *Erudizione, etc.*, cit.

espresse nelle forme di un Razionalismo ingenuo, il cui approdo non può che essere il sempre perdente rifiuto del mondo storico.

Prima di passare a qualche breve nota conclusiva su questi eventi, dobbiamo però affrontare ora l'esame dell'ultima grande manifestazione gnostica, esplosa in tempi ormai tardi nel cuore di una grande emarginazione, quella ebraica.

4

L'INCENDIO NEI GHETTI

4. 1 Brevissimo viaggio ai bordi della Qabbalah

Per guidare il lettore ad una comprensione, sia pur sommaria, dell'ultimo grande fenomeno gnostico, esteso dal XVII secolo alle soglie della Rivoluzione Francese e peculiare al solo mondo ebraico, è indispensabile a questo punto apri re una breve parentesi. Essa riguarda una sintetica esposizione delle dottrine cabbalistiche e della loro evoluzione, senza la quale il fenomeno stesso risulterebbe incomprensibile.

La *Qabbalah* è una speculazione filosofica peculiare alla cultura ebraica, anche se la profondità insondabile e la grandiosità architettonica delle sue costruzioni mentali, hanno avuto lunghissima eco in tutto l'occidente, con la nascita di una Cabbala cristiana che ha inciso nella cultura europea, particolarmente tedesca, sino al XVIII secolo e al Romanticismo. Lungamente ignorata dalla cultura ufficiale, guardata con sospetto dalla stessa ortodossia ebraica, la *Qabbalah* deve la sua cattiva reputazione alle deviazioni magico-teurgiche che ebbe in alcuni ambienti culturalmente marginali, e alla mistificatoria divulgazione conosciuta nello scorso secolo, tra le fumisterie dell'evasione intellettuale.

L'opera di molti grandi studiosi ebrei, largamente diffusa anche in lingue europee,[1] consente tuttavia da vari decenni

[1] Per la stesura di questo capitolo, che si limita ad accennare l'indispensabile per la comprensione degli eventi (la *Qabbalah* è un immenso oceano, alimentato da infiniti fiumi e sorgenti, assolutamente incircoscrivibile) ab-

un serio contatto con questo pensiero, la cui complessità è tale da richiedere lunghe letture prima di possederne un quadro non troppo nebuloso. Faremo quindi il possibile per chiarirlo nei limiti dell'indispensabile, onde fornire la chiave di comprensione per gli eventi che ci interessano.

La più antica opera cabbalistica a noi nota è il *Sefer Yezirah*, o *Libro della Creazione*, la cui composizione risale al II-IV secolo secondo l'opinione condivisa dagli studiosi.. In esso viene esposta una teoria cosmogonica, che ha radici antiche, tanto nella tradizione ebraica, quanto in quella ellenistica ed ermetica,[2] di una creazione avvenuta ad opera della parola, e di una strutturazione del mondo attraverso le 22 lettere dell'alfabeto e le 10 *Sefirot*,[3] che costituiscono insieme i "32 misteriosi sentieri" della saggezza.[4] Le 10 *Sefirot* presenti in questo arcaico trattato (lo "Spirito del Dio viven-

biamo fatto ricorso ai testi di Scholem indicati in Bibliografia, che, per semplicità, diamo d'ora in avanti come citati. Abbiamo consultato inoltre: G. Vajda, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953),* in "Revue d'Histoire des Religions", CXLVII, 1955; id., *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif, II (1954-1962)*, ivi, CLXIV, 1963 e CLXV, 1964; id., *Le commentaire, etc*, cit.; *Sefer Yezirah (Il Libro della Creazione)*, Traduzione. dall'ebraico, Prefazione e Note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979; *Le Bahir. Le Livre de la Clairté*, Traduit de l'hébreu et de l'araméen par J. Gottfarstein, Lagrasse, Verdier, 1983. Per quanto riguarda lo *Zohar* ci siamo limitati a consultare direttamente la parte relativa al *Genesi*, pubblicata in francese dal Verdier in 2 tomi, nel 1981 e nel 1984 (il terzo e ultimo tomo non è ancora apparso) con Introduzione e Note di C. Mopsik. abbiamo inoltre consultato il *Liqquté Amarim (Tanyà)* edito in 5 voll. e 6 tomi dal Merkas L'Inyanei Chinuk, Milano, 1967-1979.

[2] Vedi il *Sefer Yezirah*, cit., p. 16; Dupont-Sommer, *cit.*; *Corpus hermeticum*, cit., vol. I, p. 49.

[3] *Sefirah* (pl. *Sefirot*) è parola che deriva dal verbo "contare"; essa però non significa "numero" nel senso ordinario del termine, ma "principio dell'Universo" o "grado di Creazione" (cfr. Scholem, *Les origines, etc.*, cit., p. 35).

[4] Vedi N. Sed, *Le Mêmar samaritain, le Sêfer Yesîrâ et les trente-deux sentiers de la sagesse*, in "Revue d'Histoire des Religions", CLXX, 1966. Il numero 32, in ebraico si forma con le lettere *lamed* (30) e *beith* (2); leggendo da destra a sinistra, come si deve in ebraico (ove però i numeri si leggono da sinistra a destra) esse sono perciò la prima e l'ultima lettera della *Torah* (la Legge, cioè i cinque libri del Pentateuco). La parola corrispondente ai due segni nella successione del numero, è *leb*, cuore.

te", l'aria, l'acqua, il fuoco e le sei direzioni dello spazio) non sono quelle classiche della *Qabbalah*, che nascono più tardi con il *Sefer-ha-Bahir*, o *Libro della Chiarezza*. Lo Scholem (*Les origines*, cit., p. 41) ritiene che il *Sefer Yezirah* possa essere una risposta monoteista allo Gnosticismo valentiniano del II secolo, nel senso che il libro, pur usando un esoterismo che riecheggia temi gnostici, ribadisce il rigido monoteismo della fede ebraica.

Sotto questo profilo, sottolineiamo che il mondo della *Qabbalah*, nonostante l'uso personale del termine "gnostico" da parte dello Scholem, non evolverà mai realmente in tal senso, se non in modo assai controvertibile, sino all'inequivocabile svolta gnostica del cabbalismo di Safed (vedi oltre). Infatti, prescindendo dalla impensabilità di un diteismo nell'ambito ebraico, le soluzioni dualiste circa il problema del Male, che caratterizzano la struttura del pensiero gnostico, saranno, si- no a quel momento, assai ambigue, e sostanzialmente ricon-ducibili all'insondabile presenza del Male nel piano divino, già incontrata nella XX Omilia delle *Pseudo-clementine*.

Il *Sefer Yezirah* resta la base di tutto il futuro cabbalismo perché in esso, per la prima volta, si mettono a punto gli strumenti per esprimere le inesprimibili astrazioni della mistica. L'inizio del cabbalismo del quale andremo trattando, risale tuttavia, come accennato, al *Bahir*. L'origine di questo testo è stata oggetto di fondamentali ricerche da parte dello Scholem, che la pone tra l'VIII e il X secolo (*Les origines, etc.*, cit., p. 98 e p. 205) e la attribuisce a circoli ebraici orientali. Il materiale antico, di origini disparate, sarebbe giunto in Provenza nel XII secolo, e là sarebbe stato rielaborato assumendo la forma nella quale ci è stato trasmesso (*ivi*, p. 210). È in Provenza infatti, nel XII secolo, che nasce alla luce il fenomeno della *Qabbalah*, che alcuni ritengono influenzato dal contemporaneo fenomeno cataro[5] e dalla contemporanea larga diffu-

[5] Vedi S. Shahar, *Le Catharisme au début de la Cabale*, "Annales Économie, Societé, Civilisations", 29, 1974. La tesi è peraltro sinora alquanto dubbia, anche se è verosimile che le due eterodossie abbiano intrattenuto un dialogo. Cer-

sione del Neo-platonismo attraverso la riscoperta di Scoto Eriugena.[6]

Su queste influenze, è difficile trarre, al momento, conclusioni probanti; tuttavia non c'è dubbio che il Sud della Francia e della Spagna abbia costituito, nel XII secolo, uno straordinario luogo di scambio tra mondo arabo, ebraico e cristiano. Così, mentre l'opera di un Ebreo spagnolo convertito, Petrus Alphonsi, influenza il pensiero di Gioacchino da Fiore,[7] lo Scholem ritiene che il millenarismo gioachimita abbia a sua volta influenzato il cabbalismo di Gerona (vedi oltre); la dottrina della migrazione delle anime compare, sia pure in forme non analoghe, nei Catari e nel *Bahir*; il concetto mistico e neo-platonico del Nulla divino passa forse dalla Gnosi ismailita al cabbalismo; il Neo-platonismo resuscitato da Scoto Eriugena pervade finalmente l'intera speculazione, da quella ismailita a quella ebraica, dove con Salomon ibn Gabirol (noto anche con il nome di Avicebron) darà un fondamentale contributo alla teosofia della *Qabbalah*.[8]

Per quanto riguarda il *Bahir*, ci limitiamo a segnalare tre elementi che compaiono nella sua dottrina, e che sono rilevanti per i temi che affrontiamo. Il primo, connesso con la migrazione delle anime, riguarda la venuta del Messia. Nel *Bahir* esiste già *in nuce*, benché non esplicitato, il tema cabbalistico dello *Adam Qadmon*, o Uomo Primordiale, il prototipo celeste dell'uomo, come lo *Anthropos* degli Gnostici, il quale

---

tamente i due fenomeni, visti dall'esterno, generavano preoccupazioni simili; la persecuzione dei Catari coincide con una politica persecutoria anche nei confronti degli Ebrei, i quali godevano di una buona posizione sociale in Linguadoca. Sull'argomento in generale, vedi *Juifs et Judaisme de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977, ove, tra l'altro, la Shahar torna sul problema con un articolo nel quale si esamina l'influenza catara sul pensiero di Abraham Abulafia, cabbalista operante in Catalogna nel XIII secolo.

[6] Vedi G. Sed Rajna, *L'influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gérone*, in *Jean Scot Ergène. etc.*, cit. L'influenza del Neoplatonismo è accertata, in particolare, sui cabbalisti di Gerona.

[7] M. Reeves - B. Hirsch-Reich, *cit.*, p. 40.

[8] Sui neo-platonici Ebrei, vedi C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive au Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1968, pp. 61 sgg.

contiene in sé tutte le anime degli uomini a venire (Scholem, *les origines*, cit., pp. 151-152; *Bahir*, cit. par. 184). Poiché le anime sono soggette a migrare nei corpo, ma non lo è quella del Messia, quest'ultimo giungerà soltanto allorché tutte le altre anime saranno già discese (*Les origines, etc.*, cit., p. 204; *Bahir*, cit., par 184).

Il secondo concerne la natura e l'origine del Male, sulla quale il *Bahir* s'interroga, aprendo una problematica che condurrà più tardi il cabbalismo a virare in senso inequivocabilmente gnostico. Per il *Bahir* (par. 11, 12, 34, e 162-164) esiste una identificazione tra il Male e la *hýle*, cioè la materia indiffe-renziata (il *tohu* del testo, dal quale Dio ha creato il mondo); questo principio tuttavia, non è estraneo a Dio, anzi, risiede in Lui perché corrispondente al fuoco della Sua collera, ed è paragonato alla Sua mano sinistra. Una tale soluzione al problema del Male non può certamente definirsi gnostica; tuttavia non v'è dubbio che il Male vi si configura come potenza estranea all'uomo, che incombe su di lui.

Il terzo punto concerne lo sviluppo del sistema delle *Sefirot* in forme che sono già sostanzialmente quelle definite dalla successiva speculazione.[9] Poiché una conoscenza meno superficiale di esse è indispensabile per comprendere i fondamenti dei futuri sviluppi, diamo qui una rapida descrizione del sistema così come si andrà canonizzando in tempi successivi al *Bahir*.

Le *Sefirot* furono paragonate agli Eoni dei sistemi emanatistici; paragone non del tutto proprio, perché il monoteismo ebraico tende a sottolineare più l'unità, che la distinzione, all'interno del divino. Le *Sefirot* vanno perciò intese come tutte interiori al Dio unico, mere ipostasi dei Suoi attributi, forze attraverso le quali si rivela un Dio assolutamente ineffabi-

[9] Per una conoscenza della simbologia delle *Sefirot* nella loro evoluzione finale, vedi *Liqquté Amarim*, cit., parte IV, tomo 1 (*Introduzione alla Iggheret-ha-Qodesh*, di J.I. Schochet); *Le Zohar*, cit., Tome II, ha una importante esegesi nella Introduzione e nella Appendice di C. Mopsik; vedi inoltre G. Scholem, *Les grands courants, etc.*, cit., p. 228 sgg.; id, *La cabala*, cit., p. 102 sgg. Molto importante anche l'analisi che ne fa il Vajda, *Le commentaire, etc.*, cit., nelle Note Annesse.

le, che con esse agisce nel mondo. L'ordine nel quale esse vengono presentate deve essere quindi inteso come un ordine logico, non gerarchico come nelle emanazioni dei sistemi gnostici. Esse non sono intermedie tra Dio e la Creazione, né esauriscono il Dio che in esse Si manifesta. L'antropomorfismo nel quale esse si esprimono è l'essenza stessa della *Qabbalah*, ineliminabile in una dottrina mistica che tende ad esprimere, attraverso il simbolismo, realtà non completamente traducibili sul piano dei concetti.

La prima *Sefirah* è *Kèter* (Corona) detta anche Nulla (*Aïn*) fonte inesauribile di una Creazione perennemente in atto[10] attraverso la quale si opera il passaggio dell'Ineffabile, detto *En Sof*, nel mondo della manifestazione.[11]

Da *Kèter* discende la Saggezza (*Hokhmah*) e da questa l'Intelligenza (*Binah*) che si dispongono graficamente a destra e a sinistra sotto *Kèter*. Questa disposizione è importante per il simbolismo che assumono d'ora in poi la destra e la sinistra. Infatti, le due successive *Sefirot* ci sono indispensabili per comprendere gli sviluppi della dottrina sul Male (mano sinistra di Dio) e sono: a destra, sotto la Saggezza, la quarta *Sefirah*, che è la Benevolenza, Misericordia o Amore divini (*Hesed*); a sinistra la quinta, il Rigore o Terrore divino, Sua potenza giudicante in senso di castigo (*Gevurah*). Le due facoltà estreme si equilibrano al centro nella Bellezza o Pienezza (*Tufèret*) che, nel suo collocarsi in asse sotto la Corona, funge da mediatrice anche tra questa e la nona *Sefirah*, il Fondamento (*Yesod*) luogo di raccolta di tutto il "maschile" che

[10] Sulla identificazione di *Kèter*, il Nulla, con la Volontà divina, vedi G. Scholem, *Les origines, etc.*, cit., p. 329 sgg, che mette in luce l'influenza del *Fons Vitæ* e del *Kèter Malkhut* (Corona reale) di Salomon ibn Gabirol (noto anche come Avicebron). In particolare, nettissima è l'influenza del *Fons Vitæ*, come risulta dalla lettura del testo di ibn Gabirol (vedi Bibliografia, alla voce Avencembrolis).

[11] Molto importante al riguardo il saggio di C. Mopsik, in Appendice a *Le Zohar*, Tome II, cit., nel quale viene sottolineato il non-fondamento dello *En Sof* (letteralmente: non c'è posizione per la fine) in analogia con l'Ineffabile di Damascio, che è"l'Uno prima dell'Uno" (cfr. A. Chaignet, *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les PremiersPrincipes*, cit., p. XXIV).

feconda così la decima *Sefirah*, che è il Regno (*Malkhut*) identificato anche con l'immanenza divina (*Shekinah*) aspetto "femminile" di Dio. Abbiamo trascurato di citare la settima e ottava *Sefirah* - il Trionfo (*Netzah*) e la Risonanza divina (*Hod*) - perché doppioni inferiori della quarta e della quinta *Sefirah*, e perché non interessano la nostra trattazione. A noi interesseranno viceversa i due contrastanti aspetti della Benevolenza e del Rigore (il Bene e il Male) nonché il rapporto tra il Regno (detto anche "Saggezza inferiore", ripetendo così il tema gnostico della doppia *Sophía*) e l'Ineffabile.

Negli sviluppi del cabbalismo provenzale, legato principalmente alla città di Narbona, il problema del Bene e del Male posto dal *Bahir*, torna nella meditazione di Isacco Cieco.

Secondo Isacco, anche il Male fa parte della realtà divina: soltanto in essa Bene e Male non sono ancora divisi, come avverrà nel progredire dell'emanazione, che ha un proprio lato sinistro, quello che discende dal Rigore, dal quale fa irruzione il Male. Ciò non rappresenta tuttavia un dualismo, perché la sinistra e la destra appartengono comunque alla stessa realtà di Dio. Il "mondo della separazione" resta quindi al di sotto delle *Sefirot* (*Les origines, etc.*, cit., p. 347).

Sviluppando una tematica decisamente neo-platonica, la *Qabbalah* provenzale elaborò una mistica della luce che sgorga dalla tenebra primordiale: in essa la Corona (*Kèter*) assunse così il ruolo di eterna fonte, "fenditura nell'etere primordiale", immagine nata forse sotto l'influsso di ibn Gabirol. Nei cabbalisti che trattarono la mistica della luce, un ruolo importante fu ricoperto dal concetto di etere primordiale, derivato forse da un antico commento al *Sefer Yezirah*. Accade allora che esso, identificato con la Gloria di Dio (*Kavod*) cioè con la Sua manifestazione accessibile all'uomo, divenga equivalente alla prima *Sefirah*, ma anche, talvolta, all'ultima; cioè a quella *Shekinah* che già nel *Bahir* (cfr. par. 119-120-169-171) appare al tempo stesso come archetipo del popolo d'Israele e come aspetto femminile di Dio. Questa vicarianza dei due

estremi è un punto da tener presente allorché parleremo degli ulteriori sviluppi della *Qabbalah* nel XIII secolo avanzato.[12]

All'inizio del XIII secolo in centro principale del cabbalismo è divenuto Gerona, piccola cittadina aragonese. È qui che viene sviluppata l'immagine tipicamente neo-platonica del Nulla divino, al cui contatto si rinnova perpetuamente la Creazione. Con Azriel, si definisce inoltre un concetto destinato ad un lunghissimo percorso (giungerà sino a Jakob Böhme): il Nulla come Volontà creatrice che sgorga perpetuamente dall'insondabile Abisso.

Sempre a Gerona, con Ezra, prendono forma altri importanti capisaldi d'impronta neo-platonica: la condizione edenica interrotta dal peccato di Adamo comporta la separazione della Presenza (*Shekinah*) - elemento femminile divino che segue Israele in esilio - da *Tifèret*, l'elemento maschile, che diviene così la Gloria, cioè la manifestazione dell'Ineffabile. Da allora, la Presenza aspira al ricongiungimento (tema della Bella Sulamita del *Cantico dei Cantici*). La differenza nello stato dell'uomo prima e dopo l'esilio, come pure la comparsa dell'antico tema di una fine del mondo che avverrà nel settimo millennio, minano anch'essi in senso neoplatonico il concetto della Resurrezione intesa come resurrezione dei corpi terreni:[13] Adamo, prima del peccato, era un puro spirito dal corpo angelico.[14]

Il rapporto fitto di simbolismi che Ezra introduce tra il mondo visibile e l'invisibile (qualcosa che ricorda il Porfirio de *L'antro delle Ninfe*) onde viene stabilita una corrispondenza tra Profeti e *Sefirot*, accentua l'evoluzione in senso neoplatonico e gnostico di questo cabbalismo. Ricordiamo infatti, che per lo Gnosticismo i grandi eventi della storia terre-

[12] Vedi G. Scholem, *Les origines, etc.*, cit., pp. 349-350; *Les grands courants, etc.*, cit., pp. 125-126. La ricomposizione di questa unità si riflette nell'interpretazione del *Cantico dei Cantici*, come aspirazione della *Shekinah* a ricongiungersi con la Manifestazione dell'Ineffabile.

[13] G. Vajda, *Le commentaire, etc,*, cit., Introduzione, e Note Annesse 9 e 10.

[14] G. Scholem, *Les grands courants, etc.*, cit., p. 408, note 86-87.

stre non erano che l'eco simbolica degli eventi del mondo degli Eoni.

Un ulteriore contributo della più rilevante importanza per i tardi sviluppi gnostici della *Qabbalah*, viene ancora da Gerona tramite lo scritto anonimo detto *Temunah*,[15] composto nei primi decenni del XIII secolo, in singolare coincidenza con l'apparire dei temi millenaristici pseudo-gioachimiti. In questo testo viene sviluppata la teoria delle tre Epoche, o *Shemittot*. La nostra Epoca fu preceduta da un'Epoca della Grazia, epoca luminosa nella quale l'uomo era l'immagine dell'Uomo celeste, dal corpo spirituale; in questo mondo perfetto, dove il culto di Dio era di tipo angelico, la Legge, Legge della Grazia, non conteneva divieti. Per la legge cosmica della nascita e della morte delle Epoche, a quella succedette la nostra Epoca del Rigore. In questa, la Legge, che di per sé è un Assoluto, ma che comporta diversi modi di manifestazione dinnanzi al trionfo del Male si mostra sotto forma di comandamenti e divieti. In questa Epoca, entrò tuttavia qualche anima di quella precedente, prendendo corpo nei Profeti. La prossima Epoca, che inizierà dopo il sesto Millennio dalla Creazione (cioè circa mille anni dalla data di probabile stesura del testo) rappresenterà un ritorno all'Utopia, con la totale eguaglianza degli uomini in un Paradiso terrestre dove le anime voleranno attorno a Dio.

Per completare questo quadro degli sviluppi iniziali della *Qabbalah*, che è importante conoscere per comprendere gli eventi più tardi,, delineiamo ora la dottrina delle tre Leggi divine: la *Torah*, primordiale, quella scritta e quella orale, elaborata nel XIII secolo da Isacco Cieco. Dice Isacco, che all'inizio nella mano destra di Dio (quella della Grazia) vi erano, implicite, tutte le possibili versioni della Legge non ancora esplicitate: questa era la Legge implicita, non spiegata, o della Grazia. Su questa Legge primordiale furono scritte altre due Leggi: quella "scritta" e quella "orale"; la prima con un fuoco bianco, la seconda con un fuoco nero. Quest'ultima, scritta dal Rigore, è quella che conosciamo sotto la forma di lettere

[15] G. Scholem, *Les origines, etc.*, cit., p. 485 sgg.

scritte sulla pergamena; ed è una scritta potenziale, perché in essa mancano le vocali. La Legge "scritta" è, viceversa, non leggibile, perché scritta dal fuoco bianco della Misericordia (*Tifèret*): una *Sefirah* apparentemente meno "elevata", ma che, in effetti è la manifestazione di Dio. Questa può essere perciò compresa soltanto a partire dalla Legge "orale". Non sfuggirà al lettore che siamo in presenza di un "detonatore mistico" ad alto potenziale, non appena l'accento si sposti dalla limitatezza della Legge nota alle significazioni occulte di quella da penetrare.

Il movimento cabbalista di Spagna raggiunge la sua pienezza con il *Sefer-ha-Zohar* (*Libro dello Splendore*) opera anonima del XIII secolo, forse di Mosè di Leon, composta nell'ambito del cabbalismo castigliano. La sua dottrina, che trae le conclusioni dello sviluppo sin qui delineato, rappresenta una tappa capitale per il futuro: è su di essa che si imposta, nel XVI secolo, la scuola cabbalistica di Safed, in Galilea. L'opinione classica dello Scholem, che la dottrina dello *Zohar* abbia caratteri marcatamente gnostici, non è universalmente condivisa: segnaliamo, al riguardo, una approfondita analisi dello Wolfson,[16] che trae conclusioni opposte. Tuttavia, ai nostri fini, in considerazione anche di quanto abbiamo creduto di scorgere nello Gnosticismo, la controversia non ha molta importanza.

Ciò che conta, viceversa, e che vogliamo mettere in evidenza, è il definitivo consolidamento, nello *Zohar*, di una dottrina che, con gli ulteriori sviluppi ricevuti dal cabbalismo di Safed, può essere interpretata in senso radicalmente gnostico allorché

[16] E.R. Wolfson, *Light through Darkness: the Ideal of Human Perfection in the Zohar*, "Harvard Theological Review", 81, n°1, 1988. Sostine il Wolfson, che per la dottrina dello *Zohar* il Male non deve essere separato dal Bene - questa fu la *hýbris* di Giobbe - ma ad esso deve essere ricondotto: la perfezione dell'uomo è vedere il Bene anche nel Male. Considerate però le premesse dello *Zohar*, per il quale la situazione storica è una situazione di "separazione", il solo Bene che si può vedere nel Male è che il Male viene per uno scopo, nell'ambito di un piano divino che è quello del Compimento dei Tempi. Al momento opportuno, il Millenarismo si imposterà sulla speculazione dei cabbalisti.

si creino le condizioni sociali per il manifestarsi di un nuovo Gnosticismo: cosa che effettivamente avvenne nel XVII e XVIII secolo. Comunque si vogliano intendere le cose, resta inoltre indubbio che nello *Zohar* il problema del Male, nella sua concretezza esistenziale, è ben presente; la dottrina del testo non tenta affatto di darne un'interpretazione che ne sminuisca la realtà, anche se esso viene presentato come "altro lato" di una situazione più complessa, che lo trascende. La radice del demoniaco è infatti nel mistero di Dio (Scholem, *Les grands courants, etc.*, cit., p. 225).

Lo *Zohar* enfatizza e porta a compimento temi già presenti nella speculazione precedente: dalla natura angelica dell'uomo prima del peccato, all'unità iniziale di Dio con la *Shekinah*, alla definitiva consacrazione di questa nel suo ruolo femminile. Prescindendo dalla peculiarità tutta ebraica della speculazione cabbalistica, ci sembra necessario a questo punto rilevare come il risultato finale sia il prender corpo, in una nuova e originale dottrina, di temi che trovano la loro origine nel Neo-platonismo, i cui corrispondenti gnostici e cristiani (eretici) abbiamo già incontrato. Egualmente abbiamo già incontrato, nelle *Omilie pseudo-Clementine*, la soluzione rigorosamente monoteista che essi trovano nella cultura ebraica. La stessa bipolarità sessuale del divino, tema di indubbia origine mitica, trova la sua ragion dì essere neo-platonica nella trasformazione dell'astratto Uno plotiniano nel Dio ebraico (il *Das Eine* diventa *Der Eine*, per usare le definizioni dello Scholem, *Concetti, etc.*, cit., p. 5). Il Dio ebraico può così farSi carico di assommare in Sé la dualità del mondo, manifestando in modo duale nelle *Sefirot* la propria unità. Resta comunque il fatto, questo, sì, tipicamente gnostico, che il nostro mondo è ormai definitivamente, per lo *Zohar*, il mondo della separazione: situazione anomala, discesa dalla colpa; situazione da riparare operando per il ritorno all'unità iniziale.

In altre parole, la comune ascendenza divina del Bene e del Male messa in luce dallo Wolfson (*cit.*) ha un valore puramente ontologico, nel senso che essa nega la realtà indipendente dei due opposti, impensabile nel quadro di un rigido

monoteismo, tuttavia, soltanto in un mondo utopico precedente o futuro questi ultimi coincidono. Di fatto, nel nostro mondo Bene e Male sono separati: *e precisamente in questa separazione consiste il Male che noi conosciamo sul piano dell'esperienza: e questa è una posizione gnostica*. In tempi di calamità, si porrà dunque il problema di come uscire sa questa esperienza dolorosa, *accelerando l'avvento finale dell'Era messianica: e questo sarà Gnosticismo*.

Il punto di svolta in questo precario equilibrio dialettico sarà dato dalla tragedia del 1492, allorché gli Ebrei vennero cacciati dalla Spagna.. Nel cabbalismo, la meditazione sul ritorno all'unità originaria in vista di una salvezza individuale, irrompe in un moto millenaristico che vede nel 1492 il segno inequivocabile della fine di un'epoca, anche per la sovrapposizione di una precedente profezia.

Nel corso del processo di espulsione, che sconvolse la vita del mondo ebraico per circa un secolo, gli elementi apocalittici e messianici che pervasero la speculazione cabbalistica, trasformarono la ricerca di ritorno alle origini in una dottrina di preparazione alla fine del ciclo cosmico. La speranza di poter vivere tranquillamente sotto la Legge anche nell'esilio, era finita. Attorno al 1530, profondi mutamenti sono maturati nella *Qabbalah*, che trova il proprio fiorente centro a Safed, in Galilea.

Il cabbalismo di Safed raggiunge le proprie vette con Mosè Cordovero e con Isacco Luria (1534-1572): ci occuperemo ora di quest'ultimo, perché con lui la *Qabbalah* compie la propria definitiva conversione in una dottrina inequivocabilmente gnostica, a partire dalla quale matureranno gli eventi antinomici del XVII-XVIII secolo.[17]

Il problema dell'origine del Male trova in Luria una spiegazione cosmogonica e antropogonica - esattamente come nello Gnosticismo - grazie ad una sorprendente interpretazione della creazione *ex nihilo*. secondo Luria, lo *En Sof* avreb-

[17] Sul cabbalismo di Safed, vedi G. Scholem, *Les grands courants, etc.*, cit., pp. 261-304; del medesimo: *Sabbatai Tsevi*, cit., pp. 38-113; *La cabala*, cit., pp. 133-171; *La Kabbale, etc.*, cit., pp. 127-136.

be dato origine al mondo attraverso un duplice movimento. Dapprima egli, per lasciare il posto alla propria creazione, dovette contrarsi. Questa contrazione (*Tzimtzum*) essendo un atto di autolimitazione, è un atto pertinente al Rigore; perciò il Rigore, che prima non esisteva in sé, ma era mescolato agli altri attributi divini, si isolò e prese forma propria. In questa contrazione, un poco di luce divina restò come residuo (*Reshimu*) nello spazio vuoto (*Tehiru*). Dopo il ritiro, un raggio della luce di *En Sof* tornò nello spazio rimasto vuoto per dar corpo alla Creazione: la sua prima figura è l'uomo archetipico, o *Adam, Qadmon*, dal cui viso erompe la luce delle *Sefirot*. Questo però, è un processo di passaggio dall'Ineffabile al manifestato, onde le *Sefirot* si dovettero configurare come "vasi", contenitori della luce divina. Il mondo sefirotico era tuttavia difettoso perché privo di ordine: accadde quindi che le *Sefirot* successive alla terza si ruppero, e la luce fuoriuscì.

Entro la luce delle *Sefirot* erano presenti forze malvagie, le "scorze" o *Qelipot*, nate dal lato negativo dello "scarto" del Rigore; i "vasi" avrebbero dovuto per l'appunto decantarle per isolare il Male. A seguito della rottura del "vasi", il Male iniziò così un'esistenza separata in un proprio regno, mescolandosi con il precedente residuo della luce divina (*Reshimu*) ed anche con parte della luce delle *Sefirot*, che la rottura lasciò diffondere; sicché non tutta la luce poté tornare in alto, presso lo *En Sof*. Il processo di salvazione consisterà dunque in un ritorno all'armonia (*Tiqqun*) cioè nella Restaurazione di tutta la luce divina, separandola dal Male con il quale si è mescolata in parte.

Sin da questo momento è evidente il carattere gnostico del sistema di Luria: il Male è un regno separato che imprigiona scintille divine, e nasce per un "incidente" che tuttavia rivela l'implicita presenza di esso già nel divino. Il Male inizia perché Dio inizia in Se stesso un processo catartico.

Dopo questa seconda fase, nuova luce divina si effonde dall'Adamo archetipico. Ora però, le *Sefirot* sono ordinate in modo da non dover sopportare più di ciò che loro compete, in cinque "Volti di Dio" o *Partsufim*: il "Longanime" (*Kèter*);

il "Padre" (*Hochmah*); la "Madre" (*Binah*); lo "Impaziente", cioè la manifestazione del Dio vivente a partire dal Padre e dalla Madre, cioè il Dio ineffabile (*En Sof*) fatto "persona", generato da Se stesso per un processo teogonico (le sei *Sefirot*, da *Hesed* a *Yesod*). Ultima viene la *Shekinah*: quando la Restaurazione sarà compiuta, la *Shekinah* si riunirà col Dio vivente. È da notare, che il vero interesse va a quest'ultimo, che è poi il Dio di Israele, non all'*En Sof*, che è un *Deus Absconditus*; è altresì importante notare che siamo qui in presenza di un diteismo.

Dopo essere passata dall'Adamo archetipico a questo mondo sefirotico, dello dell'Emanazione (*Atzilut*) la luce divina prosegue sempre più velata verso il basso, in altri tre mondi: quello della Creazione (*Beriah*, luogo del Trono e dei principali Angeli) quello della Formazione (*Yetzirah*, luogo degli Angeli); e quello della Fabbricazione (*Asiyah*) che è un mondo corrispondente al neo-platonico mondo delle "forme", cioè il modello ideale del mondo materiale. Ai cinque mondi corrispondono cinque livelli presenti nell'animo dell'uomo. Il processo creativo si conclude infine con l'uomo, con l'Adamo della Bibbia, che viene però creato nel mondo di *Asiya*, dunque con un corpo "sottile", spirituale; non con quello che assumerà a causa del peccato.

Adamo era stato creato per completare l'opera di Restaurazione, a quel tempo quasi compiuta: se così fosse andato, la nostra storia sarebbe finita prima ancora di iniziare in U-topia. Ahimè! Adamo sbagliò per colpa sua; il mondo di *Asiya*, con le sue *Sefirot*, e -purtroppo per noi - con Adamo, cadde nel regno delle "scorze", cioè del Male, provocando così una nuova, inevitabile frammistione (il Male è "scorza" in quanto parte esteriore della realtà).

Ancora una volta dobbiamo constatare l'indubbio Gnosticismo di questo sistema: il Male e la materialità si identificano. Vero è che qui siamo in presenza di una precisa "colpa" da parte di Adamo, ma ciò appare come un relitto veterotestamentario in un dramma che riguarda soltanto l'esigenza di Dio di recuperare quanto della Sua luce è rimasto impri-

gionato nel Male-materia. Tutto sommato, questo relitto della "colpa" appare più che altro come un tentativo un po' patetico e un po' maldestro per non far brillare di luce troppo sinistra un Dio che, come quello Gnostico, per assurgere a Sommo Bene tenta di purgarsi del male in un mondo malvagio, dove l'uomo viene mandato a soffrire *per riscattare Dio stesso*.

Altro aspetto tipicamente gnostico del sistema, è infine il duplicato tra l'Adamo archetipico e quello biblico, che ripete in terra il dramma celeste primordiale (la "rottura dei vasi").

Le evoluzioni del sistema di Luria attraverso i diffusori del suo pensiero, Hayim Vital (1543-1620) e Israel Sarug, non terminano qui.[18] L'anima di Adamo era composta di 613 "radici",[19] ciascuna composta di numerose scintille divine: al momento della caduta, alcune, le più elevate, si rifiutarono di seguirlo e tornarono nell'alto, di dove discenderanno soltanto nell'Era messianica; altre, le meno elevate, fuggirono tra le "scorze", dove fortificarono un satanico "Anti-Adamo" o "Adamo di Belial", il negativo dell'Adamo archetipico. Le scintille qui presenti dovranno essere tutte recuperate; particolarmente difficile sarà il compito con quelle delle "caviglie", che originano anime estremamente malvagie, perché costruite con gli "scarti" del Rigore.

Il processo di Restaurazione, negli anni dei quali ci stiamo occupando, era giunto precisamente a quella fase secondo i chiosatori del pensiero di Luria; d'onde l'estrema malvagità dei tempi. Al cabbalista che si sforza di giungere a tempi di grande innocenza, come termine del processo di Restaurazione,[20] succede quello che vede nella dilagante nequizia di una

[18] Nell'impossibilità di trattare, sia pure in sintesi, i tanti temi e le relative variazioni, accenniamo qui soltanto l'indispensabile ai nostri fini, e rinviamo il lettore alla Bibliografia citata.

[19] 613 sono i precetti positivi e negativi della Legge; 613 anche le parti del corpo umano nella tradizione ebraica.

[20] Il processo di Restaurazione viene ritardato dal peccato (*Les grands courants, etc.*, cit., p. 300) ed è assai difficile, perché ogni Ebreo deve operarlo per ciascuno dei cinque livelli dell'anima (vedi sopra).

generazione interamente corrotta, i segni dell'imminente arrivo del Messia. In ciò era di conforto un'antica profezia.

Un ultimo particolare per aiutare la comprensione degli eventi: in una storia che è completamento di un processo divino, del Dio della Bibbia, il compito di ritardare o accelerare il processo non può che essere affidato al popolo ebraico, il solo in rapporto diretto con Dio.

4. 2 **Dal Messia alla ghigliottina**

In questo clima millenaristico nacque alla luce della storia il Messia, Sabbatai Zevi,[21] figlio di un agiato mercante di Smirne, di origine tedesca. Avviato agli studi, per i quali aveva una buona predisposizione, trovò nello *Zohar* l'indicazione sul vero Dio di Israele, rappresentato non dal lontano e astratto *En Sof*, ma dalla Sua Gloria, la sesta *Sefirah*, *Tifèret*. Si nota subito l'analogia con la *Qabbalah* lurianica che abbiamo descritto. Attorno ai venti anni iniziò a sentirsi ispirato dalle proprie visioni e a ritenersi depositario di una particolare confidenza divina, sinché giunse a dichiararsi come il "Messia figlio di David".

Lo Scholem, che ha raccolto testimonianze sulle stranezze del comportamento di Sabbatai Zevi, ritiene di poter affermare che egli era affetto da una grave psicosi maniaco-depressiva che gli faceva alternare lunghi periodi di apatia a momenti di esaltazione (cfr. *Sabbatai Tsevi, etc.*, cit., p. 137, sgg.). Lo Scholem insiste molto su questo aspetto clinico, giungendo anche ad avanzare l'ipotesi che ad esso sia da attribuirsi la successiva conversione all'Islam del Messia, nel 1666. Per verità, Sabbatai Zevi fu considerato un folle sin dalla giovinezza, e quanto sappiamo delle sue manifestazioni e della

[21] G. Scholem, *Sabbatai Tsevi*, cit., p. 65.

sua vita privata configura la presenza di comportamenti psichici assai labili. Tuttavia la tesi dello Scholem appare poco interessante, se non deviante, per la comprensione del fenomeno sabbatiano, che infiammò gli animi degli Ebrei d'Europa, e che non può quindi essere fatto risalire alle stranezze del suo Messia. Il movimento sabbatiano, soprattutto negli sviluppi che prese poi in Polonia, fu viceversa l'inizio di un processo di secolarizzazione analogo a quello che condusse dall'antinomismo del Libero Spirito al Razionalismo libertino e alla modernità (*Les grands courants, etc.*, cit., pp. 317-320). L'anarchismo sabbatiano nato su basi mistiche, confluirà così nelle tendenze anarco-rivoluzionarie del XVIII secolo, che precedettero la Rivoluzione Francese; e, successivamente, nel Razionalismo riformista del XIX secolo.

Lo Scholem tenta inoltre di negare ogni rapporto tra il fenomeno sabbatiano e i problemi della società (cfr. *Sabbatai Tsevi, cit.*, p. 195 sgg) basandosi in ciò sul solito argomento, secondo il quale un moto che coinvolge ricchi e poveri non è un moto sociale. Tuttavia l'evoluzione stessa degli eventi mostra forti analogie, rilevate in parte dallo stesso Scholem, con la natura dei moti anabattisti, che furono espressione di una cultura dell'emarginazione. Anche qui siamo dinnanzi all'emergere di esistenze sino a quel momento tenute al margine, che tentano di esprimere come possono la propria ideologia; il loro antinomismo può considerarsi, come sempre, l'espressione dell'insufficienza della cultura egemone e della sua normatività, letta attraverso una prospettiva ancora ingenua.[22]

[22] Su questo aspetto del moto sabbatiano, lo Scholem imposta una dura critica (*Sabbatai Tsevi, etc.*, cit., pp. 771-772) e ne conclude che il movimento doveva essere necessariamente fallimentare, come il Cristianesimo e il Socialismo. Citiamo letteralmente, traducendo. Scholem afferma: "Lo scacco del loro (*scil.*: dei Sabbatiani) tentativo di formulazione di un Giudaismo post-messianico, era inevitabile" (p. 771); e, dopo considerazioni su questo "scacco" e su alcuni aspetti della dottrina, aggiunge: "anche a questo riguardo, il destino del Sabbatianismo ricorda al tempo stesso quello del Cristianesimo e quello del movimento socialista" (p. 772). Per conto nostro, pur rilevando le inevitabili sconfitte storiche delle sette gnostiche (che trovano corrispondenza in analoghe "sconfitte" di moti "secolarizzati" più recenti) dob-

Del resto, secondo una comune e non controversa opinione che lo stesso Scholem rileva a partire dallo Schweitzer (*Sabbatai Tsevi, etc.*, cit., p. 106) l'Apocalitticismo come instaurazione di nuovi tempi sulla terra, è tradizione ebraica. Il vero problema consiste tuttavia nel fatto che non è possibile distruggere il mondo storico senza sovvertirne le leggi sociali che lo strutturano; e che queste leggi, per l'ortodossia ebraica come per quella cristiana, coincidono largamente con quelle della religione per quanto concerne la morale. Di qui il carattere inaudito, per ogni ortodosso, dell'antinomismo dei moti millenaristi, quando questi si rivolgano ad instaurare, giusta la tradizione ebraica, un nuovo Regno sulla terra. Inaudito, perché esso implica necessariamente la sovversione di norme religiose.

Sabbatai Zevi viaggiò a lungo nell'Impero Ottomano; in Grecia, in Asia, in Palestina e in Egitto, senza suscitare particolare seguito. Nel 1664, al Cairo, sposò Sarah, una ragazza dalla storia avventurosa scampata da bambini agli orrori della rivolta di Schmielnicki.[23] Educata come cristiana e tornata poi alla propria religione, giungeva al Cairo proveniente dall'Olanda e dall'Italia, dove ed considerata una povera paz-

---

biamo rilevare il carattere troppo sbrigativo di tale giudizio, ancorché sorretto da ragionevoli osservazioni. Come abbiamo già sottolineato circa le eresie del Medioevo, ciò che è importante capire sono le novità e le esigenze veicolate dai moti eversivi, che, sconfitti nell'immediato, si rivelano in realtà emergenze di processi di rinnovamento in corso, destinati a fruttificare poi. A ciò si aggiunga, come abbiamo più volte messo in evidenza, che la causa prima dell'ingenuo Razionalismo degli antinomisti, dipende principalmente dal loro restare chiusi nelle stesse strutture razionaliste della normatività egemone. Assai superficiale ci sembra, anche per questo, l'equazione ivi di seguito istituita dallo Scholem, e basata su analogie esteriori, tra Sabbatianesimo e Cristianesimo: il primo ha infatti tutti i limiti di una setta. Gratuito infine, ma significativo, del pensiero dello Scholem, il raffronto con i movimenti socialisti.

[23] Nata sulla crisi dello Stato polacco, la rivolta dei cosacchi di Schmielnicki (1648) fu una pagina di bestiale e ripugnante ferocia, esercitata soprattutto contro gli Ebrei, che, sino a quel momento, avevano goduto di una situazione di grande tolleranza da parte della monarchia, e quindi di relativa prosperità. vedi S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland, etc.*, Philadelphia, The Jewish Publications Society of America, 1916, vol. I, p. 144 sgg.

za per la propria convinzione di essere la sposa designata del Messia. Non si sa se, precisamente per questo, il sedicente Messia l'avrebbe sposata; certo è che Sarah, anche per certe voci malevole che circolavano riguardo alla sua moralità, consentiva a Sabbatai zevi di realizzare una propria identificazione col Messia di cui in *Osea*, 1, 2 sgg.

Il vero punto di svolta nella vita di Sabbatai si verificò nel 1665, allorché egli si recò a Gaza ove risiedeva il giovane ma già famoso cabbalista Nathan (1664-1680) del quale si diceva che sapeva indicare a ciascun uomo la giusta via per la propria Restaurazione. Forse il Messia voleva soltanto liberarsi delle proprie sofferenze psichiche, ma l'incontro si rivelò esplosivo. Il mistico ed esaltato Nathan aveva già da tempo identificato in Sabbatai il Messia: da quel momento ne fu il Profeta, che seppe trovare nel proprio intricato cabbalismo un supporto ideologico per ogni azione di Sabbatai, anche la più sconcertante come la conversione all'Islam dell'anno successivo.

Il movimento sabbatiano inizia nel Maggio 1665 e dilaga rapidamente, nonostante la scomunica del Messia da parte dei Rabbini di Gerusalemme. Nella profezia di Nathan, il Messia era destinato a compiere gli atti più sconcertanti per poter discendere al fondo del Regno del Male e recuperarvi le ultime scintille divine. In effetti, i primi segni della nuova era furono manifestati dal Messia con la pubblica infrazione delle norme alimentari, e con la proclamazione di una nuova Legge, che consentiva ciò che era stato proibito.

Secondo il complicato cabbalismo di Nathan,[24] la parte interiore dello spazio lasciato dal ritrarsi di *En Sof*, è un mondo demoniaco nel quale l'opera della Restaurazione può essere eseguita soltanto dal Messia, la cui anima dimora da sempre laggiù, tra le "scorze", tormentata dai "serpenti", ed è quindi una sorta di "santo serpente"[25] che deve compire sforzi

[24] Per non appesantire inutilmente l'esposizione, rinviamo a *Sabbatai Tsevi, etc.*, cit., p. 301 sgg.

[25] L'equivalenza tra serpente (*Nahas*) e Messia (*Mashiah*) è stabilita cabbalisticamente dall'equivalenza numerica delle due parole. Questa pratica

eroici inabissandosi continuamente nel Male. C'è di più. Nathan sviluppa, a partire dal cabbalismo precedente, il tema, già da noi esposto, della fine della Legge dell'osservanza nell'epoca messianica, allorché la Legge tornerà alla sua origine puramente spirituale e ne cadranno i divieti.[26] L'aspetto più convincente delle teorie di Nathan, che sembrerebbero create apposta per giustificare le stranezze e le antinomie di Sabbatai Zevi, risiede tuttavia nel fatto che esse rappresentano soltanto un coerente sviluppo della dottrina lurianica, tant'è che esse furono già in parte da lui elaborate prima dello storico incontro con il Messia, un Messia sofferente, come si conviene alla figura psicotica di Sabbatai, ma anche alle implicazioni della dottrina di Nathan.

L'annuncio del Messia dilagò in modo inarrestabile a partire dalla Palestina Un grande entusiasmo scoppiò quando Sabbatai zevi giunse a Smirne. Si sparsero voci incredibili: il Messia sarebbe andato a Costantinopoli, dove il Sultano gli avrebbe ceduto la corona; i Turchi e i Cristiani gli avrebbero reso omaggio; era giunta l'Età della Redenzione, nella quale i tesori della Terra Santa avrebbero rese inutili le attività economiche.

I credenti sono convinti di vivere in un mondo nuovo, e tutti gli avvenimenti sono letti in una dimensione inconsueta, tanto più quelli che riguardano il Messia. Non c'è più posto per l'uso della ragione: Sabbatai Zevi, il suo Profeta e i suoi discepoli non tollerano dubbi. Le voci corrono per tutta l'Europa. Giungono notizie fantastiche, ma rigorosamente garantite, su potenti eserciti ebrei, formati da discendenti di mitiche tribù disperse in mitici luoghi, che dalla Persia, o dal-

---

interpretativa, detta *Ghematria* (dal greco *gheometría*, geometria) si basa sul fatto che in ebraico, come in greco, ogni lettera ha un valore numerico; ogni parola può quindi essere letta come somma di numeri; due parole, il cui valore numerico totale sia eguale, sono ritenute intercambiabili: alla parola manifesta si sostituisce così quella segreta. Questa ricerca di significati segreti è ben nota nel pensiero schizofrenico (naturalmente, non stiamo facendo ipotesi cliniche, stiamo soltanto ricordando un rilievo già avanzato riguardo allo Gnosticismo).

[26] *Sabbatai Tsevi, etc.*, cit., p. 318 sgg.

l'Arabia o dal Marocco, sono tornati a liberare i loro fratelli dall'avvilimento della Diaspora. La Mecca sarebbe già stata conquistata; un loro vascello viene segnalato ad Aberdeen.

Tra scene di entusiasmo, gli Ebrei di Smirne interrompono ogni normale attività. Un delirio di prodigi e profezie provoca entusiasmi, dei quali è testimonianza da parte di osservatori estranei. La comunità di Costantinopoli ribolle: attende l'arrivo del Messia che, appena giunto, viene arrestato dalle autorità turche (Febbraio 1666).

La fitta rete della corrispondenza, e le notizie riportate dai viaggiatori Ebrei, avevano nel frattempo infiammato le comunità europee, in particolare olandesi, italiane e polacche, provocando grandi aspettative, inclusa quella di un esercito di liberazione. Ad Amsterdam, dove gli Ebrei godono di una situazione eccezionale, anche i Rabbini, gli anziani e i benestanti, abbracciano il movimento. Si fanno progetti di partenza per la Terra Santa, si vendono proprietà. Si interessano al fenomeno anche le menti razionali: il filosofo Spinoza e il Segretario della Royal Society, Oldenburg. In Polonia gli Ebrei, nonostante i massacri subiti, sfidano i Cristiani con l'immagine del loro Messia che verrà a liberarli. Delegazioni partirono per andare a rendere omaggio a Sabbatai; le devozioni furono modificate in base alle prescrizioni di Nathan. La notizia dell'arresto non smorzò gli entusiasmi per un uomo che ormai proclamava Dio se stesso, senza con ciò scandalizzare troppo.

L'attesa messianica era sempre più spasmodica quando, nel Settembre 1666, Sabbatai Zevi decise di abiurare e di convertirsi all'Islam. Il paradosso ebbe tuttavia subito una chiara ragion d'essere: la nuova Era rivoluziona l'antico ordine, e perciò la contraddizione dell'ordine tradizionale è la conferma del cambiamento. In meno di due anni le conseguenze sono tratte: nel 1668, un allievo di Nathan afferma che chiunque resti fedele alla "Legge orale", cioè alla tradizione rabbinica, è ormai un peccatore.

È a questo punto che inizia quella precisa divaricazione tra l'ala sabbatiana moderata e quella radicale. La storia del movi-

mento sabbatiano diventa la storia di quest'ultima, sulla quale dovremo soffermarci per seguirne l'evoluzione nel XVIII secolo. È necessario tuttavia sottolineare che il grande movimento millenarista lasciò le sue tracce anche là dove la "normalità" sembrò ristabilirsi rapidamente. Lo sforzo sabbatiano in direzione di un messianismo realizzato in terra, rimase ovunque come atteggiamento critico nei confronti del Giudaismo rabbinico, come ricerca di nuove formulazioni per l'utopia, tanto più in quei paesi come l'Olanda, ove gli Ebrei erano liberi di esprimersi, senza temere contromisure da parte dello Stato, e dove più forte era l'influenza della cultura Marrana.[27]

L'ala radicale dei Sabbatiani diede dunque origine ad un movimento antinomista destinato a una lunga vita, e alimentato ancora per qualche tempo dalla propaganda, mantenuta viva da Nathan sino alla propria morte nel 1680. Nel frattempo, il Messia, morto nel 1676, aveva compiuto due passi importanti: aveva sollecitato numerosi fedeli alla conversione all'Islam (una conversione tutta esteriore, nella quale la setta rimaneva compattamente ebraico-eretica nel culto segreto) ed aveva definito formalmente la propria teologia. Quest'ultima si basava su una Trinità formata dal Dio ineffabile (*En Sof*), dal Dio vivente, identificato con il Dio di Israele, cioè con *Tifèret*, e dalla figura femminile della *Shekinah.*

Più tardi, la dottrina evolverà ulteriormente tra i Sabbatiani; poiché ognuna delle tre figure doveva avere un Messia, ci

[27] Marrani (spagnolo: *marrano*, porco, dall'arabo *mahran*; ma anche da *Barrano*, spagnolo, immigrato recente, dall'arabo *al barran*, con evidente gioco di parole a fine dispregiativo) furono detti i Musulmani e gli Ebrei (che qui ci riguardano) convertiti nella *Reconquista*; in particolare gli Ebrei, costretti alla conversione a partire dalle persecuzioni del 1391. I Marrani, spagnoli e portoghesi, rimasti segretamente fedeli alla propria religione, rappresentarono un elemento di straordinaria vivacità intellettuale e di notevole successo sociale. Aperti alla cultura europea, furono presenti tra gli *Alumbrados* (vedi sopra) e diedero impulso al Razionalismo deista. Importante la loro presenza nella brillante comunità di Amsterdam; di origine marrana fu il grande filosofo Baruch Spinoza, peraltro poi scomunicato (vedi I.S. Revah, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portuuaise d'Amsterdam*, "Revue d'Histoire des Religions", CLIV, 1958.

sarà un ultimo Messia che sarà una donna. Questo sovvertimento della tradizione ci riporta curiosamente indietro al Libero Spirito, e precisamente all'eresia di Guglielma nel XIII secolo, della quale abbiamo già detto. Interessante è anche il consolidarsi di un preciso diteismo, dove però, contrariamente a quanto accadeva nello Gnosticismo, il culto va al Dio manifesto, non a quello ineffabile.

Finito il grande entusiasmo nella più atroce delusione, i Sabbatiani che rimasero fedeli al proprio sogno dovettero entrare in clandestinità., per sfuggire alle persecuzioni da parte della stessa comunità ebraica. Questa li colpì con una vera *damnatio memoriæ*, distruggendo tutti i loro libri, sicché la loro evoluzione ci è nota più che altro per quanto sopravvissuto all'interno della clandestinità. Nell'ambito di questa si forma-rono due grandi branche ereticali, che rimasero tuttavia sempre in contatto tra loro: quella che operava sotto la copertura di un Islamismo di facciata, e quella che mantenne viva la propria fede eretica sotto l'apparenza di un ritorno alla più rigida ortodossia rabbinica.

Il fondamentale antinomismo dei Sabbatiani si consolidò in due pratiche: la sovversione della Legge, come atto meritorio di discesa nel Male per liberarvi le ultime scintille divine (santità del peccato); e l'inutilità della Legge per coloro che già vivono il mondo messianico della Restaurazione (impeccabilità dello Spirito, secondo la vecchia tradizione del Libero Spirito). Nonostante l'apparente contraddizione, le due pratiche sono evidentemente convergenti in una sola.

I Sabbatiani, che continuarono a sentirsi sempre Ebrei, rimasero tuttavia sempre in contatto segreto con le comunità degli Ebrei ortodossi, nell'ambito delle quali si scoprirono in seguito anche delle infiltrazioni.

Il ramo Sabbatiano convertitosi all'Islam, prese il nome di *Dunmeh* (convertiti) e rimase molto vicino ai gruppi estremisti islamici; così come Sabbatai Zevi rivelò strane frequentazioni con i Dervisci, egualmente i Sabbatiani furono in contatto con i Bekhtashi, un ordine sciita oppresso, nel nostro se-

colo, da Ataturk. Sembra certo che i *Dunmeh* si dedicassero a pratiche orgiastiche.

I *Dunmeh* fornirono molte intelligenze ai Giovani Turchi, in quanto liberi pensatori, in particolare ciò si riferisce al loro sottogruppo dei *Karakash*, il più estremista, formato da elementi di umile estrazione, del quale è anche nota la sopravvivenza ai nostri giorni.[28]

Ancora più interessante si rivela la storia dei Sabbatiani apparentemente rientrati nell'ortodossia rabbinica, storia che concerne d'ora in poi il Giudaismo dell'Europa orientale in generale, della Polonia in particolare.[29]

Gershom Sholem, nella sua storia del Sabbatianismo polacco, ha ritenuto di rilevare nel cabbalismo polacco che lo precede, un peculiare sviluppo della *Qabbalah* di Luria, attraverso una speculazione centrata in modo particolare sulla dottrina delle "scorze", sui temi del Male, sugli aspetti satanici e tenebrosi del mondo che gettano la loro ombra sulla vita dell'uomo.[30] nel periodo esplosivo del movimento sabbatiano, gli Ebrei polacchi, reduci da poco dalla allucinante esperienza delle atrocità di Schmielnicki, che avevano certamente alimentato l'attesa di una fine del mondo sotto l'azione di forze malefiche, avevano dato libero corso al sogno messianico. Mentre i più fanatici morivano per eccesso di pratiche penitenziali (bagni gelati d'inverno, digiuni prolungati anche per i bambini) altri sfidavano apertamente gli oppressori Cristiani, creando preoccupazioni nei governanti. Le attese erano le più inverosimili: molti attendevano di essere trasportati a Gerusalemme ad opera di nuvole inviate dal Messia.

Non stupisce quindi che, subito dopo la scomunica del 1670 si abbiano già le prime notizie di un robusto movimento clandestino, violentemente antirabbinico e caratterizzato da un profetismo rivolto alla ricerca di una guida spirituale di nuovo

[28] *Le messianisme juif*, cit., p. 247.
[29] Per la trattazione che segue ci siamo basati su due testi di Scholem: *Le mouvement Sabbataïste en Pologne*, cit., e *Du Frankisme au Jacobinisme*, cit.
[30] *Le mouvement sabbataïste*, cit., 1953, p. 36.

tipo, capace di incidere nella realtà dell'esilio. La base sociale di questo rifiuto della tradizione appare evidente: è il rifiuto di un'autorità che ben poco ha da offrire dinnanzi alla quotidiana esperienza del Male nell'esilio. Ciò riguarda non tanto l'immediata possibilità di una diversa prassi, quanto, soprattutto, l'incapacità di fornire una motivazione ideologica a tanta sofferenza da parte della dottrina ortodossa.

Prescindendo quindi dalla persecuzione, la doppiezza del comportamento sembra rispondere anche all'esigenza di mantenere in vita un'alternativa in condizioni storiche che non consentivano comportamenti rivoluzionari.

Il movimento sabbatiano del quale parliamo, mantenne contatti con il Messia sinché questi fu in vita, ma, ritenendo l'età della Restaurazione non ancora giunta, e quindi non ancora abolita la "Legge orale" con i suoi divieti, mantenne un atteggiamento legalitario nell'osservanza dei precetti; ciò non toglie che l'antinomismo fosse un rischio immanente, stanti le premesse teoriche. Nonostante lo spiritualismo, o meglio, per le conseguenze di esso, il profetismo annunciava di fatto un nuovo Giudaismo individualista e rivoluzionario nei confronti dell'autorità tradizionale, onde i timori e le persecuzioni da parte dei custodi dell'ortodossia. Timori rafforzati dagli sbocchi antinomici possibili in una interpretazione puramente simbolica della Legge, aspetto dottrinario nel quale il movimento sabbatiano mostra singolari parallelismi con quello del Libero Spirito.

Questa possibilità divenne concreta esperienza con la fine del XVII secolo, allorché i Sabbatiani polacchi stabilirono contatti diretti con i *Dunmeh*, maturando una dottrina che potremmo definire della "doppia verità", anche se essa non ha molto a che vedere con altre dottrine note sotto questo nome.[31] Secondo questa dottrina segreta, se nel mondo esteriore domi-

[31] La dottrina della doppia verità, cioè di quella filosofica fondata sulla coerenza tra conclusioni e princìpi, e di quella teologica, fondata su cause soprannaturali, mostrandosi veicolo per dissimulare lo scetticismo, finì col dare il nome al comportamento dei Libertini spirituali, ortodossi formalmente, ma nel privato liberi pensatori. Vedi T. Gregory, *Discussioni sulla doppia verità*, "Cultura e scuola", n° 2, 1962.

na la Legge della Creazione che richiede la stretta osservanza dei divieti, nel mondo interiore questa è ormai sostituita dalla Legge dell'Emanazione (vedi sopra) cioè da quella Legge antecedente il nostro mondo, che tornerà alla fine di questo a Restaurazione avvenuta, per la quale i divieti si capovolgono in norme di comportamento richieste.

Hayyim Mal'ak fu colui che introdusse in Polonia, nella regione turca della Podolia, questa dottrina maturata in ambienti radicali: la insegnavano Samuel Primo, già segretario del Messia, e Baruch Qonio, detto Berukhyah, capo dell'ala estrema dei *Dunmeh*, del quale parleremo ancora. La dottrina radicale ebbe un forte seguito in Podolia, ove la comunità ebraica era stata duramente provata dai massacri di Schmielnicki e dove la profezia sabbatiana era largamente penetrata. Lo Scholem[32] ipotizza al riguardo possibili contatti locali con il moto antinomista cristiano ucraino dei *Chlistly*, la cui dottrina e la cui prassi richiamano fortemente le espressioni radicali del Libero Spirito, e che fu dura,mente perseguitato dal potere statale per il fermento rivoluzionario che diffondeva nelle classi umili.

Nell'infrazione dei tabù sessuali, nell'estasi, nel profetismo popolare, matura notoriamente il germe della disobbedienza all'autorità costituita, per conseguenza sempre occhiuta in materia. Sembra significativo che ciò avvenisse in regioni dove l'ordine esistente non appariva più credibile; è tuttavia importante ricordare che certi movimenti non sono mai frutto dell'abbrutimento, ma, al contrario, del risveglio. In questo senso, il moto sabbatiano, che dalla metà del XVII secolo alla fine del XVIII investe il mondo dei ghetti, non va pensato senza connessioni con la contemporanea gestazione dell'Illuminismo e dei suoi risvolti rivoluzionari in Europa. Citiamo letteralmente, al riguardo, questa frase dello Scholem: "Per testimonianza unanime delle fonti, una buona parte degli Adepti della setta maledetta in Podolia, furono dei notevoli eruditi, profondamente versati nella scienza religio-

[32] *Le mouvement sabbataiste*, cit., 1953, p. 217.

sa.[33] del resto, per quanto concerne i rapporti con l'Illuminismo libertino, abbiamo già segnalato l'importanza dei Marrani[34] e della vivace comunità di Amsterdam, nel movimento sabbatiano.

È in direzione di Amsterdam e della Germania che si muove Hayyim Mal'ak, così come Barukhyah trova punti di espansione nelle fiorenti comunità di Salonicco e di Praga. Un importante centro sabbatiano sarà Berlino, ma altri ancora ve ne furono in Germania, come Francoforte e Mannheim. Sembra che in Polonia e in Germania vi fossero circa 15.000 Sabbatiani. Alcuni di essi fecero parte di quel mondo di avventurieri intellettuali che caratterizza il ribollire del XVIII secolo europeo, così vivacemente sciorinato nei *Mémoires* di Casanova.

In questo mondo di avventurieri intellettuali si inquadra l'ultimo grande episodio sabbatiano, quello del movimento Frankista, fondato da Jacob, figlio di Judah Leib, nato nel 1726, noto come Jacob Frank per la propria origine sefardita.[35] Entrato in contatto con l'ambiente sabbatiano sin dalla giovinezza, e poi in seguito al matrimonio, nel 1753 frequentò a Salonicco il gruppo di Barukhyah, senza peraltro convertirsi all'Islamismo.

Per gli inquietanti risvolti della sua predicazione e delle pratiche della sua setta, lo Scholem tende ad enfatizzare gli aspetti caratteriali di Jacob Frank, demonizzandoli (crudele, forsennato, sregolato, ignorante, e così via, sono aggettivi che ricorrono. In realtà, non sembra questo il modo migliore per comprendere il rilevante seguito da lui avuto, il livello cultu-

[33] *ivi*, p. 218.

[34] Ricordiamo in particolare la figura di Abraham Miguel Cardoso (1627-1707) medico, uno dei grandi ideologi, insieme a Nathan, del movimento sabbatiano. Sul ruolo dei Marrani nella grande ascesa sociale degli Ebrei nel secolo dei Lumi, si può consultare C. Roth, *Histoire du peuple juif*, Paris, Éditions de la terre retruvée, 1948, alle pp. 336 sgg. Per una trattazione completa del problema, vedasi, dello stesso, *A History of the Marranos*, Philadelphia, The Jewish Publications Society of America, 1932.

[35] Frank, dalla parola *yiddish* per definire i Sefarditi; tale soprannome fu dato a Jacob in Podolia, ed egli ne fece il proprio cognome.

rale di tale seguito e i suoi sbocchi razionalisti rivoluzionari, senza contare il protrarsi in questo secolo di una discendenza della setta negli ambienti intellettuali ebraici.[36] del resto, i Frankisti si mostrarono uomini politicamente abili sul piano dell'ascesa sociale, nel secolo che vede lo sfaldamento dell'antico ordine nell'Europa dei Lumi.

Il Frankismo si basava su un comportamento segreto assolutamente antinomico, analogo a quello dei *Dunmeh*: sembra certa la pratica di riti orgiastici. Quanto al suo fondatore, egli si identificò con la reincarnazione di Giacobbe nella *Sefirah Tifèret* (la "Gloria di Dio). negli ultimi anni, la teologia frankista evolvette sino ad indicare nella figlia di Frank, il cui nome fu mutato in "Eva", il Messia della *Shekinah*, nell'ambito del menzionato trinitarismo sabbatiano. Uno dei motivi dell'attrazione esercitata da Frank sui ceti umili, era comunque la speranza, fatta balenare, di una elevazione sociale ed economica.

Jacob Frank fu scomunicato nel 1756 a seguito della pubblicità ricevuta dai riti orgiastici della setta. Duramente perseguitato, insieme ai suoi seguaci, dagli Ebrei ortodossi, riuscì a convincere la propria setta e l'autorità ecclesiastica ad una conversione generale al Cristianesimo, del tipo di quella dei *Dunmeh*, vale a dire una conversione in realtà soltanto apparente, e con una serie di salvaguardie che consentivano il mantenimento clandestino del culto e quello aperto della pratica endogamica (cioè del matrimonio limitato all'interno del gruppo). Fu in quella circostanza, maturata in un lungo convegno ad Iwany, in Podolia, che furono fissati i termini della dottrina frankista. Jacob Frank divenne oggetto di culto, come era avvenuto in passato ad alcuni capi carismatici nell'ambito del Libero Spirito.

Nel Frankismo, la voce dell'emarginazione parla attraverso un diteismo *lato sensu* paragonabile a quello marcionita, tra un Dio giusto e un Dio buono; ma i toni, conformemente ai tempi, sono di stampo anarco-nihilista. Ciò che conta è infatti l'abolizione di tutti i valori normativi (etici, religiosi, sociali) in

[36] *Le messianisme juif*. cit., p. 251 sgg.

direzione di un'esistenza totalmente liberata. Raramente la voce del desiderio si è elevata in modo più nitido.

Frank e i suoi seguaci ebbero chiaro il quadro degli spazi che si offrivano, a uomini decisi, in una società in disfacimento. Fu certo abilità politica quella che consentì loro di manovrare con la corte austriaca (Frank, poi altri, vi furono ricevuti) di offrire la propria presenza nelle situazioni in fermento nell'Europa orientale, di ottenere cospicui finanziamenti di misteriosa origine, di trovare infine in tal modo la via per l'ascesa sociale di tanti Ebrei intellettualmente dotati. Frank vide nell'operato proprio e dei propri seguaci gli estremi di una guerra di liberazione; il suo cinismo era pertanto giustificato sul piano di una lotta che non consentiva remore religiose.[37] Il suo obbiettivo fu la conquista rapida di uno spazio, approfittando di un mondo del quale seppe vedere realisticamente lo sfacelo e nel quale inserì i suoi uomini, come il futuro Generale Matuszewitz, che fu capo dell'artiglieria olandese nell'esercito di Napoleone. Per tutto questo era necessaria alla sua setta l'assoluta doppiezza di un fine occulto sotto la pratica socialmente accettata del Cristianesimo; l'ordine preciso era infatti la più rigorosa segretezza; la critica all'ortodossia era di aver chiacchierato molto senza combinare nulla.[38]

Frank rimase in semilibertà a Czestochowa dal 1760 al 1763, trattenutovi dalle autorità, diffidenti per la doppiezza del suo Cristianesimo; si trasferì poi a Brno presso la cugina, e quindi a Offenbach, dove si autonominò Barone e tenne corte, con larghi mezzi di ignota origine. Là morì nel 1791 e gli succedette la figlia, in qualità di capo spirituale sino al 1816, quando morì dopo un malinconico declino tra i debiti. A partire dal 1770, i Frankisti iniziarono una rapida affermazione sociale prendendo parte ai movimenti di riforma e alla politica liberale della Massoneria. Si entusiasmarono per la Rivoluzione Francese e diedero, forse, alla Polonia, il grande poeta Adam Mickiewitz.

[37] *Le mouvement sabbataïste*, cit., 1954, p. 62.
[38] *ivi*, p. 67.

La loro storia di setta gnostico-libertaria ebbe il proprio coronamento nella vicenda di Mosè Dobruwska, noto anche come Franz Thomas von Schönfeld o come Junius Frey, un frankista che salì sul patibolo insieme a Danton nei turbini della Rivoluzione Francese. Gnosticismo e ribellismo, mostravano così, nei grandi giorni della storia, la loro comune matrice.

Figlio di una cugina di Frank, Mosè Dobruwska nacque a Brno nel 1753.[39] Educato nel Frankismo, i suoi interessi per la cultura occidentale lo portarono a studi ed attività letterarie, che poté coltivare grazie anche al matrimonio con la figlia di un ricco Ebreo convertito, insignito di titolo nobiliare. Nel 1769 il suo fratello maggiore si convertì, ed iniziò una brillante carriera militare con il nome di Karl Joseph von Schönfeld, prendendo così il cognome di una importante famiglia praghese protettrice della cultura. Mosè Dobruwska si convertì nel Dicembre 1775 con tre suoi fratelli; un altro fratello e una sorella lo avevano preceduto di un mese. Con il nuovo nome di Franz Thomas von Schönfeld, egli risulta presente in un gruppo della allora fiorente Massoneria esoterica, dedita ad uno spiritualismo razionalista derivato da Böhme, da Claude Saint Martin, dai Rosacruciani e dall'alchimia. In questa cultura, un posto rilevante era dedicato alla speculazione esoterica della *Qabbalah*, Mosè, *alias* Thomas, non poteva quindi che trovarsi a proprio agio introducendovi il cabbalismo sabbatiano, ciò che gli rese possibile frequentare nobili e funzionari, intellettuali, avventurieri, e spiriti individualisti.

I suoi rapporti con questo gruppo (l'Ordine dei Fratelli Asiatici, dove salì ad alti incarichi) furono turbolenti, sia per la sua attenzione agli umori dell'Imperatore Giuseppe II, poco amico di questi gruppi massonici non tradizionali; sia per i suoi personali problemi di danaro (nonostante gli aiuti del suocero) causati da una vita, a quel che sembra, alquanto dissoluta.

[39] Questi elementi biografici sono tratti da *Du Frankisme au Jacobinisme*, cit.

Oltre ad appartenere a questo gruppo misticheggiante, sembra tuttavia che lo Schönfeld abbia anche aderito al gruppo liberale e progressista degli Illuminati Noto come scrittore dilettante di idee avanzate, amico di Giuseppe II e del suo successore Leopoldo II, egli condusse così a Vienna una vita di benestante in sintonia con i tempi.

Per motivi che non è facile comprendere, tra il 1791 e il 1792 egli si trasferì a Parigi, dove prese il nome rivoluzionario di Junius Frey e si dimostrò ardente giacobino. In realtà, è sempre rimasto dubbio se egli lo fosse davvero, o se fosse un agente segreto di Leopoldo II: non si è pota chiarire, tra l'altro, l'origine del danaro che gli consentiva una vita dispendiosa e gli giungeva a intervalli di tempo irregolari. Per questa vita egli aveva tuttavia rinunciato, nel Dicembre 1791, a succedere a Jacob Frank nella conduzione della setta frankista.

A Parigi, il suo atteggiamento rivoluzionario vagamente apocalittico, non dissipò mai del tutto i sospetti; dispensò danaro ai Giacobini che lo avevano accolto tra loro; riuscì anche a far sposare la sorella ventiduenne (ma spacciata per sedicenne) al deputato giacobino Chabot, promettendo una dote altissima, apparentemente credibile dato il tenore di vita che conduceva a Parigi, insieme a lei e al fratello maggiore.

Le cose però volsero al peggio, Sospettati per l'ignota origine dei propri mezzi, denunciati nella loro identità per essere stai riconosciuti da compatrioti, Frey e il fratello furono coinvolti in uno scandalo che colpì anche Chabot, un caso di speculazione nel quale sembra che fossero effettivamente implicati. Il 5 Aprile 1794 Frey fu ghigliottinato insieme al fratello, a Chabot e a Danton, portando con sé il segreto circa i reali motivi della sua presenza a Parigi, e l'origine del suo danaro.

Abbiamo chiuso questi brevi cenni sul movimento sabbatiano con l'avventura di Dobruwska-von Schönfeld-Frey, perché in questo episodio si saldano definitivamente l'ultima eresia gnostica con l'avvenuta secolarizzazione della cultura. Nell'evoluzione di questo movimento, abbiamo visto fiorire e fruttificare in tempi brevi, come in una stagione ritardata, o, se vogliamo, come in un ambiente già predisposto per le condizio-

ni ultime dello sviluppo, temi sostanzialmente simili a quelli che, sbocciati con l'eresia del Libero Spirito, avevano continuato ad evolvere nell'ambito del Libertinismo, e ormai informavano di sé la cultura del Secolo dei Lumi.

La cosa non sorprende se consideriamo le condizioni di isolamento imposte alle comunità ebraiche dalle persecuzioni e dalla creazione del Ghetto, così come non sorprende che la maggior vitalità del movimento sabbatiano si rivelasse in tempi più tardi, cioè con il XVIII secolo, precisamente là dove tali condizioni di isolamento tendevano a sfaldarsi, quale che ne fosse la ragione. Due fattori sembrano a nostro avviso non trascurabili: l'apporto, nelle comunità ebraiche, dell'elemento marrano, che si era altamente affermato nella società europea nell'ambito delle professioni, della cultura e dei commerci; e la crisi degli assetti assolutistici del XVII secolo, che fa del secolo successivo un'epoca di rivolgimenti e di speranze nella quale tutto sembra possibile, e le porte dell'ascesa sociale sembrano aprirsi a chiunque sappia afferrare l'occasione in un'Europa dagli interessi ormai planetari.

Certamente, il movimento sabbatiano-frankista ha una specificità ebraica che non consente di considerarlo erede di precedenti estranei a questo suo mondo; tuttavia le analogie, nell'ideologia e negli esiti, con i fatti della cultura europea, sono troppo puntuali per isolarlo dalla storia europea stessa, alla quale esso riaggancia l'intellighentzia ebraica. Un riaggancio che procede spedito nell'ambito del Razionalismo illuminista, genericamente deista e indifferente alla scelta religiosa,[40] ma sensibile alle doti intellettuali degli individui.

Alle scelte culturali di questo momento storico guarderanno, dall'Europa orientale, gli intellettuali radicali della classe media ebraica delle regioni già polacche, ora russe, dove era

[40] Un episodio paradigmatico è quello di Mosè Mendelssohn, emerso al centro dell'attenzione germanica ed europea per le doti intellettuali proprie, e dell'ambiente ebraico che con lui era al cuore della società dell'epoca. L'indifferenza religiosa ne caratterizzava il Razionalismo; la figlia Dorothea sposò Schlegel, il nipote Felix, subito battezzato, fu il famoso musicista. Vedi Roth, *Histoire du peuple juif*, cit., p. 364.

già dilagato il movimento sabbatiano-frankista, del quale questi intellettuali sono i lontani eredi.

Essi diedero un rilevante contributo alla Rivoluzione Sovietica, restando però il tornasole di una specificità culturale: abbracciarono infatti il Marxismo avendo a modello la socialdemocrazia berlinese, senza mai fondersi con l'anarchismo dei moti contadini[41] essi ebbero cioè dinnanzi a sé, non già l'utopia della distruzione del potere, ma il modello frankista di una *élite* che si afferma politicamente nel secolo attraverso il potere.[42]

Con la narrazione di questi eventi, dovrebbe aver termine la nostra ricerca; in un mondo definitivamente secolarizzato non sono più pensabili le eresie gnostiche. Noi però, sostenitori della tesi che l'eresia altro non rappresenti se non il dissenso sociale in un mondo religioso, in un mondo cioè, nel quale tanto l'ideologia normativa, quanto il suo rifiuto, sono necessariamente pensati nelle strutture della religione, rite-

[41] Sulla partecipazione dell'intellighentzia ebraica alla Rivoluzione Russa e alla sua ideologia, vedi R.J. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, N. York, Schocken Books, 1978.

[42] Lo Jesi, *Mitologie attorno all'Illuminismo*, Milano, Comunità, 1972, ha lungamente trattato l'eresia sabbatiana e frankista con un cenno al Frey, per sostenere la tesi della assoluta originalità e priorità degli sbocchi dell'eresia ebraica per quanto concerne il fenomeno della secolarizzazione; in questo, il pensiero ebraico eserciterebbe un influsso determinante nella prassi rivoluzionaria, dall'Illuminismo in poi (p. 79, sg.) Le componenti del pensiero ebraico filtrate dal Cristianesimo e da esso non assimilate, costituirebbero viceversa l'aspetto esoterico dell'Illuminismo, che confluisce nel Romanticismo (pp. 46-47); questa non assimilazione discenderebbe dall'utopismo, che è attività falsificante di seduzione e che apparterrebbe alla non demitizzata cultura cristiana (vedi le pp. 40-45, dedicate a Kiekegaard). Premesso che, sul piano della secolarizzazione, il movimento sabbatiano ci sembra più un fenomeno di ritardo, che non di anticipo dei tempi, noi riteniamo che l'accertamento delle peculiarità di un pensiero non autorizzi l'innalzamento di steccati. Nei suoi millenari rapporti col mondo classico e medievale, dalla mitologia sumerica alla filosofia ellenistica, sino alla rinascita neoplatonica a all'Europa dei Lumi, la cultura ebraica ha dato e ricevuto in mutuo rapporto. Nella storia nessuno vive in una camera sterile, i "tipi ideali" sono un'invenzione di comodo, le palizzate sono piantate soltanto dall'ideologia degli storici. Ogni cultura è divenuta ciò che è per le proprie fondamentali esperienze, ma anche grazie a millenni di non casti connubi.

niamo che la secolarizzazione sia semplicemente un coefficiente che, applicato ad entrambi i termini, non muti la natura del loro rapporto. In altre parole, riteniamo che l'atteggiamento gnostico altro non sia che il volto oscuro della storia, proiettato dal malessere esistenziale su quello luminoso di una realtà presentata come razionalmente positiva.

Dopo due secoli di Razionalismo dominante, non ci sembra quindi sorprendente che si torni a parlare di "Gnosticismo" in questo XX secolo.

5

STORIE DI IERI E DI OGGI

5. 1 **I nodi del presente**

5.1.1 *Dal misticismo al Romanticismo*

"Tutti i nodi tornano al pettine": vecchio proverbio sempre valido, almeno per chi non veda nella storia un processo razionale che, di sintesi in sintesi, conduca l'uomo in una direzione traguardabile. In questa visione, il passato è qualcosa di definitivamente inserito nelle fondamenta del presente, salvo le solite scorie lasciate per strada. Poiché però la storia non è Storia della Ragione, ma dei contingenti rapporti di forza che di volta in volta previlegiano come possibile una sola delle tante alternative, ne consegue che la storia delle alternative rifiutate, cioè dei "vinti", corre parallela a quella ufficiale dei "vincitori": pronta sempre a riemergere dalle oscure segrete, ove si pensa di averla liquidata, non appena si incrinano le mura della babelica Torre del Progresso. In una storia che è costruzione comune di tutti, le scorie lasciate per strada sono perciò i nodi irrisolti che tornano sempre al pettine.

La morte dell'eresia fu celebrata con la nascita delle nuove ortodossie protestanti, appoggiate, come la vecchia ortodossia cattolica, dalle emergenti costruzioni statali accentrate. Queste, alla metà del XVI secolo, mettono fine al processo di rinnovamento sociale iniziato cinque secoli prima, la cui crisi aveva trovato espressione ideologica nelle correnti profondamente eversive del Libero Spirito e del Millenarismo. Sin da quel momento perciò, la nuova ortodossia della Riforma lascia al

proprio margine i residui dello spiritualismo, la cui potenziale pericolosità è accertata, ma la cui incidenza è ormai nulla.

A partire da Schwenckfeld, e, soprattutto, da Sebastian Franck,[1] si sviluppa la teologia negativa dei mistici e dei teosofi germanici, profondamente critica nei confronti della mediazione sacerdotale. Essa è intesa ad una comprensione simbolica degli eventi della caduta e della Redenzione, ad un rapporto diretto dell'anima con Dio, che continuamente Si rivela in una Chiesa talmente spirituale da non conoscere confini tra le religioni.

Weigel (1533-1588) sottolinea su questo punto il ruolo di una conoscenza immediata in grado di superare la soggettività del giudizio, e di condurre ad una illuminazione valida per tutti. Il Dio di questi spiritualisti, che discende dal Neo-platonismo e che è un Nulla dal quale tutto promana, è conoscibile soltanto allorché Si fa persona nell'uomo spirituale. C'è, in Weigel, l'intuizione di una "corporeità" dello spirito, destinata a fare molta strada nella discendenza del Romanticismo.[2]

Altra fonte di pensiero eteronomo che entra a far parte della cultura europea col Rinascimento, è data dal fenomeno del cabbalismo cristiano: un fenomeno che ha la sua origine negli Ebrei convertiti, come il siciliano Abdul Faradj (Raimondo Moncada) insegnante ebraico di Pico della Mirandola; ma, più ingenerale, negli stretti contatti che si stabiliscono con i cabbalisti spagnoli dopo l'esodo del 1492. Ricordiamo i nomi di Eugenio da Viterbo e del Reuchlin, autore di una importante esposizione cristianizzata della *Qabbalah*, alla metà del ’500. La cultura europea ne rimase segnata sino al XVIII secolo, e la *Qabbalah*, insieme all'alchimia, esercitò un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella persistenza delle correnti di pensiero non razionaliste, che confluiranno poi nel Romanticismo.[3]

---

[1] Vedi A. Koyré, *cit*.

[2] Su Weigel, vedi anche A. Faivre, *Théosophie et mystique spéculative du siècle barocque allemand*, "Revue d'Histoire des Religions", CXCVI, 1979.

[3] Sul cabbalismo cristiano, vedi *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, raccolta di studi aperta da un articolo di G. Scholem, e relativa agli sviluppi di questa corrente in Italia, Francia, Inghilterra (dove influenzò anche il pensiero di Newton) e Germania. Il più importante testo di *Qabbalah* cristiana,

La tradizione non razionalista, nella quale trova rifugio l'emarginazione culturale a partire dal XVI secolo,[4] confluisce nell'opera di Jacob Böhme (1575-1624) che resta un caposaldo per futuri sviluppi.[5] In Böhme l'origine di tutto è nel Non-fondato (*Ungrund*) dal quale scaturisce la vita dell'Universo, come eterna, irrisolvibile tensione di opposti: il mondo non è dunque se non l'aspetto esteriore del divino. Il Male stesso, per Böhme, appartiene alla duplicità del fuoco divino iniziale. Si possono notare, complessivamente, forti analogie tra il pensiero di Böhme e la *Qabbalah* di Luria, analogie che verranno raccolte più tardi nel pensiero di Oetinger (1702-1782).

Con riferimento ad entrambi questi precedenti, Oetinger trarrà la conseguenza, pienamente ripresa da Schelling, che la corporeità rappresenta l'evoluzione finale del divino. Questa evoluzione parte da un atto di pura libertà: l'unica necessità relativa a Dio è il Suo desiderio di rivelarSi.[6] Contrariamente all'intellettualismo che contraddistingue da sempre il Razionalismo, Oetinger e Böhme mettono la volontà all'origine delle cose, prima cioè dell'Intelletto, secondo la precisa tradizione cabbalistica. Nella stessa tradizione luriana deve collocarsi anche la conclusione che il solo Dio importante per l'uomo è quello che in lui Si rivela, non l'inaccessibile *Ungrund* o *En Sof*: tanto Böhme quanto Oetinger riconducono quindi la conoscenza di Dio nell'ambito esistenziale.

---

il *De arte cabbalistica* di J. Reuchlin, è stato stampato in francese da Aubier Montaigne (Paris, 1973) sotto il titolo *La kabbale.*

[4] Vedi A. Faivre, *cit*., p. 177 sgg. Rivendicazioni sociali e politiche si intrecciano nella minuta nobiltà e nel proletariato urbano. Il Faivre sottolinea il carattere controcorrente di un pensiero rivolto al passato in materia economico-sociale, rivelando con ciò una radicale emarginazione dagli eventi storici.

[5] Il Böhme ebbe un vasto seguito non soltanto in Germania, ove esercitò un'influenza determinante sul Romanticismo, ma anche in Inghilterra: suo attento lettore fu Isacco Newton.

[6] Manifestazioni dialettiche di questo desiderio iniziale, sono l'attrazione e la repulsione: termini che Newton riprenderà da una traduzione inglese di Böhme trasformandoli in concetti della fisica; vedi E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwiss. Klasse", 1970, n° 12, p. 73.

Böhme e Oetinger hanno esercitato una precisa influenza sul pensiero di Schelling,[7] e, più in generale, sul Romanticismo tedesco, che raccoglie in sé anche l'eredità ermetica ed alchemica, in particolare attraverso la tradizione rosicruciana. Sarà dunque a partire dal Romanticismo tedesco, tanto più dopo la sua scoperta del pensiero vedico, che maturerà la critica radicale del Razionalismo come critica di un sapere meramente concettuale, di un sapere parcellizzato che non risponde alle fondamentali domande sul significato dell'uomo nel mondo.[8]

5.1.2 *La tradizione ermetica*

In una raccolta di saggi così celebre, da essere ormai la premessa di ogni esame dell'episteme rinascimentale, il Garin[9] ri-

[7] E. Benz, *Theogony and Transformation in Schelling*, in *Man and Transformation*, cit.

[8] Questo conservarsi, nel Romanticismo, di un episteme globale di stampo neoplatonico e di origine medievale, pur nell'ambito delle moderne scienze naturali, è messo in luce dal Benz, *Theologie der Elektrizität*, cit.

[9] E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954. A nostro avviso, il solo punto circa il quale la posizione del Garin può ritenersi "datata", è la sua identificazione del Medioevo come un "universo conchiuso, astorico, atemporale, immoto, senza possibilità, definito" (p. 158) con ciò riferendosi esclusivamente alla sua ideologia egemone, cioè alla teologia espressa nei termini del Razionalismo classico. Nella nostra esposizione ci siamo sforzati di mostrare che questo è il frutto delle scelte dell'ortodossia sin dal II secolo, e che *la novità del Medioevo* è una lunga lotta dei ceti emergenti per la rottura di questo ordine ideologico ereditato. Nel Rinascimento, che viene al termine di una lunga serie di moti ereticali medievali, innestati sul rinato Neoplatonismo, parla sì, come sostiene il Garin, una cultura nuova: ma una cultura maturata a seguito di quelle lotte e di quella rivoluzione sociale. Il nuovo razionalismo astratto e immobile che domina il successivo secolo XVII, costringendo alla semi-clandestinità gli eredi del Rinascimento, è legato non casualmente alla violenta reazione aristocratica e al nuovo assolutismo, che si impongono, con lo Stato accentrato, sulle paurose forze eversive scatenatesi con la fine del Medioevo: vedi i moti anabattisti. Ogni razionalismo di ogni tempo, è l'espressione ideologica della normatività di un ordine costituito.

cordava il ruolo fondamentale dell'Ermetismo nella nascita della moderna cultura e del pensiero scientifico. Il Garin sottolineava come la filosofia del Rinascimento vivesse non già nelle astratte concettualizzazioni di sedicenti filosofi, ma nel "fare" creatore dei poeti e degli artisti. Questa "metafisica dell'uomo creatore", come egli la definisce, è la diretta conseguenza del sapere ermetico, che trova l'apoteosi nell'Ermete Trismegisto campeggiante nel Duomo di Siena. Per il pensiero ermetico, l'uomo è infatti un microcosmo che ripete in sé le leggi del Macrocosmo: al confine tra Dio e la materia, egli è una potenza che prosegue l'opera della Creazione modificando la realtà, facoltà che gli è concessa perché una sola è la Legge del cosmo, tanto nello spirituale come nel materiale - mondi separati soltanto per un sapere che si arresta alla superficie - onde lo Spirito può agire sulla materia, la psiche sul corpo.

Nonostante la brusca virata operata nell'ambito del sopravveniente Razionalismo del XVII secolo, quando la scienza vorrà deliberatamente disconoscere le proprie origini per avviare il corso che la caratterizzerà sino agli inizi del nostro secolo, è precisamente in questo pensare magico che nascono le moderne scienze naturali, frutto di un rapporto sperimentale col mondo che è figlio della magia e dell'astrologia.

Illuminanti sono le considerazioni del Garin (*cit.*, pp. 158-159) su queste scienze: "Esse furono le scienze degli 'esperimenti'. Sul piano dell'ordinata scala degli esseri, sul piano della ragione, ogni possibilità è esaurita, il futuro è integralmente assorbito dal passato; l'esperienza è un non senso, perché la rigorosa catena sillogistica abbraccia senza residui la totalità degli enti. Per questo la contingenza sperimentale non può aver luogo che nell'infrarazionale; e poiché tutto il mondo del Signore è una casa linda e ordinata, l'esperienza ha sede nel regno del male, di ciò che è ricacciato nell'abissale prologo del mondo, o nell'inferno che accoglie quanti si sono estraniati dal mondo. Un primato della logica, un carattere previlegiato della matematica, che venga a porsi come le condizione *a priori* del cosmo, rischia di distruggere l'uomo, la storia, e, alla fine, Dio

stesso. o, almeno, il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio padre che sta nei cieli, il Dio persona, il Dio uomo."

Si noti, anche in questo caso, l'insistenza su un Dio rivelato - sia esso il Dio d'Israele o il Dio fatto uomo - che è, per l'appunto, il Dio dei cabbalisti; un Dio che pone la Volontà, e non l'Intelletto, all'origine del mondo, in ciò ripetendo il fondamentale tema neo-platonico[10] e mostrando l'eterna ascendenza neoplatonica di ogni eresia, che tale è in rapporto al Razionalismo classico che informa l'ortodossia.

Il saper e rinascimentale è anti-razionalista, si batte contro quel divorzio, che sarà operato dal Razionalismo cartesiano, tra "raziocinare puro.....scientifico, e forze oscure, vitali" (Garin, *cit.*, p. 167). Si nega cioè quella figura che nascerà a nuova vita con la scienza classica, dal XVII al XIX secolo, di un soggetto "esterno", meramente contemplante, la cui Ragione si fa impersonale in conformità ad un'astratta Ragione universale. In questo, l'astrologia operava per una umanizzazione del mondo; infatti la discussione sull'astrologia "rispecchia, esasperata, la difficoltà centrale della nuova cultura umanistica: perché la scienza umana sia valida, sono necessarie ferree leggi di natura; ma se esistono leggi di natura universali e necessarie, com'è possibile un'attività umana libera e creatrice?".[11]

I due ultimi pilastri di questo pensiero, all'inizio del XVII secolo, sono Giordano Bruno e i misteriosi Fratelli della Rosacroce.[12] Giordano Bruno, questo grande attardato ormai in controtempo, è l'anti-aristotelico per eccellenza, il nemico dei "pedanti" e dei "grammatici", perché rifiuta una scienza fondata

[10] L'innovazione del Neo-platonismo, rispetto al Razionalismo classico, consiste infatti nel porre all'inizio non già l'Intelletto, ma la Volontà: perché l'Uno di Plotino non pensa, fa (cfr. *Enneadi*, V, 6; 1-2). Questo può spiegare le ragioni per le quali la speculazione ebraica della *Qabbalah*, fondata su un Dio che è Volontà, si sia potuta impostare sul Neo-platonismo; del resto, per il Cruz Hernandez , *El neoplatonismo y la costitución de la filosofia arabe*, Atti del Convegno internazionale sul tema *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1970, ivi., Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, all'origine del Neo-platonismo è l'Ebreo ellenizzante Filone di Alessandria.

[11] E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976, p. 29.

[12] Vedi F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1981; della stessa, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino, Einaudi, 1976.

sugli steccati del pensiero concettuale, e vuole scoprire nell'Universo un infinito corpo vivente. Del resto, come nota la Yates (*Giordano Bruno, etc.*, cit., p. 275) egli fu fortemente influenzato dal *Fons Vitæ* di Ibn Gabirol. Nemico dell'aristotelismo in tutti i suoi aspetti,[13] e degli studi umanistici che vanno soppiantando il primato della filosofia,[14] egli porta con sé la concezione rinascimentale di un'arte che è al tempo stesso filosofia.[15] Secondo la Yates (*ivi*, pp. 446-447) l'eredità bruniana in Inghilterra potrebbe essere all'origine della Massoneria, cioè del passaggio dell'Ermetismo a forme di organizzazione segreta, secondo la sua forzata tendenza a "latomizzarsi", rivelata anche dal fenomeno dei Rosacroce (*ivi*, p. 439).

Questo singolare fenomeno, che si colloca all'inizio del XVII secolo, si riconnette ad un movimento politico-religioso che ruota attorno al Principe Elettore del Palatinato, Federico V, e alla moglie Elisabetta, figlia di Giacomo I Stuart.[16] Ispirato al pensiero ermetico e a Giordano Bruno, questo movimento si proponeva la pace e la tolleranza nell'ambito di una religiosità universale; al riguardo occorre non dimenticare il disgusto provocato, negli spiriti più illuminati d'Europa, dalla stupida ferocia delle guerre religiose. Gli ideali di questo movimento, tra-

[13] Rilevante la sua opposizione all'influenza aristotelica sull'estetica, che dominerà il XVII secolo tenendo a battesimo esperienze in sé diverse come il Classicismo e il Barocco. Negli *Eroici furori* (Dialogo I) si legge infatti: "la poesia non nasce da le regole.....ma le regole derivano da le poesie: e però tanti son geni e specie di vere regole, quanti son geni e specie di veri poeti". Torna qui, in perfetta coerenza con le origini di questo pensiero, l'estetica dello pseudo-Longino, originatasi nella cerchia filoniana.

[14] F.A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 277. La Yates sviluppa inoltre alle pp. 181-183 l'analisi della contrapposizione tra "mentalità romana" e "mentalità greca", alla quale farebbe capo Giordano Bruno.

[15] È interessante notare che, a partire dallo sviluppo del Razionalismo cartesiano, inizierà il dramma dell'introvabile collocazione dell'arte nell'ambito della conoscenza; anche quando un posto le verrà assegnato nel XVIII secolo con il Baumgarten, essa resterà tuttavia una sorta di "conoscenza inferiore", sino al Croce, rispetto a quella del filosofo, erede del teologo. Come vedremo oltre, saranno per converso gli artisti ad operare la rivoluzione del pensiero nel XX secolo.

[16] Vedi F.A. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce, cit.*; A. Faivre, *Rosicruciana*, in "Revue d'Histoire des Religions", CXC, 1976.

sferitosi con Federico V (divenuto Re di Boemia) nella Praga già di Rodolfo II, crocevia dell'Ermetismo europeo, furono annientati dagli Asburgo nel 1620 con la battaglia della Montagna Bianca, primo atto della assurda Guerra dei Trent'anni che devastò l'Europa sino ad estremi limiti.

Tre furono i Manifesti della misteriosa setta dei Rosacroce, e circolarono in Europa destando vivo scalpore, aspettative e inquietudini: la *fama Fraternitatis*, nota in manoscritto dal 1612 e stampata nel 1614: la *Confessio Fraternitatis*, del 1615; e le *Nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*, del 1616. Vi si favoleggiava di una fantomatica e segretissima setta fondata molto tempo prima dal Fratello C.R.C., animata dal desiderio di conoscenza e dall'amore, circolante per il mondo.

Il momento nel quale questi documenti venivano alla luce coincideva con la morte del Rinascimento tra gli spasmi della caccia alle streghe, un fenomeno più politico e sociale che non religioso.[17] Le scienze naturali dovettero togliere rapidamente il sospetto che gravava su di esse, facendo dimenticare le proprie origini nella magia, nell'alchimia, nell'astrologia. Cartesio, sospettato per essersi trovato a Praga ed aver vagato per l'Europa, tenne subito a stabilire le distanze e ad evitare una nazione assolutista, come la Francia dei suoi giorni.

Pure, il fenomeno rosicruciano, che si intreccia con la nascita delle società segrete tra le quali la Massoneria, interesserà direttamente uomini come Leibniz e come Newton, e fu all'origi-

[17] Per la Yates (*L'illuminismo, etc.*, cit., p. 265) la caccia alle streghe è l'altra faccia del progresso scientifico. Certamente, il neonato Razionalismo cartesiano, che fornì l'ideologia e gli strumenti alla nascente ricerca scientifica, ha la conseguenza di espungere il diverso-da-sé nel buio dell'irrazionale. Tuttavia il fenomeno è prevalentemente sociale e politico: abbiamo già fatto cenno alla nascita del ghetto folklorico; a questo aggiungiamo le osservazioni del Kamen, *Il secolo di ferro*, Bari, Laterza, 1975, pp. 309-326. La ferocia della persecuzione non nacque dall'opera dell'Inquisizione, e, per il resto, già allora si sapeva che dietro il fenomeno v'era soprattutto la malattia. La maggiore opposizione alle condanne al rogo venne dai cattolici; la maggiore persecuzione venne dall'autorità statale e dall'odio sociale. Anche il Kamen osserva la coincidenza tra il fenomeno e l'inizio dell'età moderna; in precedenza abbiamo riportato il giudizio del Fossier sul carattere repressivo delle formazioni statali che emergono alla metà del XVI secolo, ponendo fine allo slancio innovatore del Medioevo.

ne degli scopi scientifici della Royal Society.[18] Il XVIII secolo germanico pullula di circoli segreti ispirati all'ideale rosicruciano; esso fa parte del generico fermentare di quei circoli massonici non tradizionali cui accennammo a proposito di Junius Frey.[19] È qui che si opera la saldatura con la teosofia e l'alchimia di Böhme e Oetinger.

5.1.3 *Una ragione di ferro*

Il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è certamente uno dei più tetri d'Europa: "Il secolo di ferro", così l'ha definito il Kamen (*cit.*) sulle testimonianze degli stessi protagonisti. Il moto ascensionale termina con la metà del XVI secolo: crisi economiche e demografiche si manifestano in sintonia con l'affermarsi dell'assolutismo. Il XVII secolo conosce un fenomeno di continuo aumento del costo della vita, accompagnato dalla diminuzione dei salari reali: per conseguenza, è diffusa la denutrizione che predispone alla altissima mortalità in coincidenza con le epidemie.

Aumenta, al contrario, il provento della rendita immobiliare come risposta al fenomeno inflazionistico, anche se è difficile stabilire sino a che punto ad esso corrisponda anche un aumento in termini reali. Come sempre, in regime di inflazione si determinano fenomeni di arricchimento e di pauperizzazione generati dalla speculazione, mentre i necessari sforzi di razionalizzazione economica nelle campagne, danno origine a torme di contadini ridotti alla mendicità. I mendicanti rappresentano ormai una massa che prende d'assedio le città: nel tentativo di risolvere localmente i problemi, lo Stato o i Comuni interven-

[18] Ci spiace chiudere in poche righe un argomento-chiave per la nascita dell'Illuminismo, intorno al quale si agitò la cultura europea; per quanto esula dalle nostre strette esigenze rimandiamo al testo della Yates.
[19] A. Faivre, *Rose-croix et Rose-croix d'or en Allemagne de 1600 à 1786*, "Revue d'Histoire des Religions", CLXXXI, 1972.

gono con metodi che configurano un vero e proprio rapporto schiavistico.[20]

In una società che, tra poveri, briganti, e disertori dei mille eserciti e delle atroci guerre tra gli Stati assolutisti, è divenuta una società in larga parte di sradicati, il mantenimento dell'ordine diviene una spietata prassi di Stato. Con ogni mezzo, dalla reclusione al patibolo, sono perseguitati tutti coloro che appaiono ai margini di questa società malsicura e angosciata; e, se la persecuzione è gestita dalle Autorità, non per questo manca il consenso delle folle.

Con il XVII secolo si assiste a fenomeni che preludono la successiva evoluzione industriale: si formano concentrazioni di capitali in relazione ai commerci, specialmente in quelle oasi di libertà come Amsterdam, ove i perseguitati di tutte le religioni convergono con i loro apporti di danaro e di conoscenze tecniche, fornendo imprenditori e mano d'opera specializzata. Questo è infatti il momento di crisi delle antiche Corporazioni, le cui normative sono di freno allo sviluppo e alla razionalizzazione della produzione: i primi decenni del secolo sono un periodo di frequenti scioperi.

Sul piano sociale, il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è un'epoca di reazione, che vede il potere del Monarca farsi assoluto al vertice di un'occhiuta burocrazia accentratrice. Naturalmente, un simile assolutismo non avrebbe potuto reggersi se non fosse stato l'espressione di un'intera classe di potere: questa è la piccola nobiltà, in netta ripresa dopo l'ascesa della borghesia nei secoli precedenti. essa chiude con ogni mezzo gli ulteriori ingressi nei propri ranghi, riorganizza i propri possessi, si impadronisce dell'istituzione universitaria, il cui ruolo è ormai ridotto alla preparazione della crescente schiera di funzionari, necessari alla burocrazia dell'Assolutismo. La piccola nobiltà diviene dunque la struttura portante della nuova burocrazia.

[20] Per i brevi cenni storici di questo capitolo, ci siamo basati su H. Kamen, *cit.*, e su F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1981, vol. II, p. 483 sgg; e, più in particolare, p. 515 sgg.

Secolo di ferro, il XVII: un secolo nel quale l'essere fuori dalla norma socialmente stabilita diviene un reato grave; un'epoca le cui strutture sociali saranno erose soltanto dopo la metà del secolo successivo. Michel Foucault[21] ha narrato con una lunga e convincente documentazione il fenomeno della fabbricazione sociale del "diverso" come "asociale"; come anche l'associazione della follia con la dissolutezza, perché la "follia"[22] è volontà cattiva, errore etico di chi non accetta la normativa e viene perciò espunto con la reclusione. La discriminazione è coessenziale all'assolutismo, cui pure non manca l'appoggio della borghesia, in un'epoca nella quale feroci guerre e mutamenti economici fanno degli emarginati un pericoloso esercito.

La "modernità" del XVII secolo rispetto al Rinascimento ha due aspetti che si fiancheggiano e si contrappongono in modo inestricabile, come è normale in ogni fenomeno storico. Da un lato l'assolutismo e la discriminazione, dall'altro la razionalizzazione produttiva e l'avvio di una scienza diversa, quella che, per radicata convenzione, definiamo tale. La scienza "classica" è fondata su un osservatore distaccato dal fenomeno, che contempla inerte delle essenze definite. Non più l'analogia dell'Ermetismo, ma l'identità della logica matematica, è la guida alla ricerca; il mondo non è più una foresta vivente di simboli da decrittare, ma un'inerte estensione, resa comprensibile nella trasparenza ordinata della griglia concettuale ad essa sovrimposta. Non più una legge universale che ripete il macrocosmo nel microcosmo e pone l'uomo a misura, ma una legge che fonda la propria certa immutabilità nella immobile perfezione di un Dio non più vivente, di un Dio meccanico e orologiaio: quello di

[21] M. Foucault, *Storia della follia*, cit.

[22] Usiamo il termine tra le virgolette, perché la follia della quale parla Foucault non ha molto a che vedere con il concetto clinico dei tempi recenti; folle, nel XVII-XVIII secolo, è chiunque non accetti, specialmente sul piano etico, le normative sociali: come la ragazza che ritiene di non poter essere costretta ad amare il marito, e pretende di essere padrona del proprio amore e del proprio corpo (*ivi*, p. 189). Folle è il "prodigo", il "dissoluto", il "libertino", il "figlio ingrato", il "padre dissipatore", la "prostituta", e così via (*ivi*, p. 118). Anche gli epilettici, i gobbi, i vagabondi, i deformi, possono divenire oggetto di reclusione. Ciò che conta è eliminare ogni forma di diversità.

Cartesio. Leggi quindi, nelle quali l'uomo non può intervenire, alle quali è irrimediabilmente assoggettato. Nell'ideologia che riduce il mondo ad oggetto per l'opera di trasformazione meccanica - non più alchemica - imposta dall'uomo, è il seme di un'ideologia che riduce ad oggetto l'uomo stesso, dinnanzi ad una legge fondata altrove.

Cartesio è un pensatore mediocre, ma così in sintonia con gli eventi che conducono alla rinascita del Razionalismo, che per circa due secoli il pensiero europeo sarà alle prese con il dualismo filosofico da lui reintrodotto sotto forma di distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Cartesio è critico tanto nei confronti di un sapere che nasca dall'esperienza - che nell'ambito di una visione razionalisti è revocato in dubbio dalla critica scettica - quanto nei confronti di un sapere dedotto da principi inverificabili. Occorre quindi trovare un principio assolutamente certo e muovere da esso secondo i princìpi delle matematiche, per giungere a verità indubitabili. Tuttavia, gli stessi princìpi delle matematiche sarebbero revocabili in dubbio se affidati alla sola fallace evidenza del pensiero: di questa fallacia è prova il sogno, e l'unica certezza non è ciò che pensiamo, ma il fatto che pensiamo. Cartesio è tuttavia convinto dell'esistenza di un mondo delle idee, le cui leggi si riflettono nel mondo delle cose: verificare il primo, significa poter razionalizzare il secondo. "Pensiero" e "cose" sono infatti sostanze separate, e al primo deve essere inerente la verità: questa verità è assicurata, al di là del dubbio sui contenuti del pensiero, dal fatto che noi concepiamo in Dio un Essere perfetto. Ora, questa perfezione non sarebbe tale se non trovasse riscontro nell'Essere perfetto da noi pensato, in questo, dunque, risiede la verifica della verità del nostro mondo di idee. Il procedimento è evidentemente circolare, ma non è il problema filosofico ciò che qui c'interessa.

Se ci siamo soffermati su Cartesio, lo abbiamo fatto per chiarire le implicazioni del nuovo Razionalismo, che dominerà sino al XIX secolo. Notiamo innanzitutto che, con Cartesio, l'immutabilità dell'Idea platonica, fondamentale per la possibilità di un pensiero scientifico, si trasforma nell'immutabilità di leggi matematiche fondate su una verità assoluta esterna all'uomo. Poi-

ché però da Dio (che è la sola vera sostanza, a rigor di termini) discendono entrambe le "sostanze" - il pensiero e la natura - rigidamente separate ma regolate entrambe dalle stesse leggi, ne consegue che l'uomo, traendo queste leggi dal proprio pensiero, può applicarle ad un mondo inanimato con la certezza del loro immutabile e perfetto fondamento. In questo pensiero è dunque la possibilità, sia della fondazione della scienza classica, eminentemente meccanicistica; sia dell'avvio del processo di razionalizzazione della società in funzione di un fine precostituito, che sarà quello produttivo; sia, infine, la garanzia dell'assoluta giustezza meccanicistica delle leggi che governano la natura e la società. Non a caso l'uomo cartesiano, padrone soltanto dei propri pensieri, ha una sola scelta praticabile: mutare questi ultimi abolendo il desiderio, fonte dell'errore nel pensiero, *rinunciando all'ipotesi di mutare il mondo*. Quanto alla scienza che si può fondare con Cartesio, questa non è più la scienza baconiana e rosicruciana della *Nuova Atlantide*,[23] fatta a misura e a beneficio dell'uomo: essa è viceversa una scienza astratta, i cui fini trascendono l'uomo stesso. da questo momento infatti, la verità esistenziale viene espunta per far luogo ad una verità immobile ed esterna, dinnanzi alla quale l'uomo piega il capo.

5.1.4 *Ah! ça ira, ça ira!*

Abbiamo già accennato, narrando le vicende del Frankismo e di Junius Frey, al fermento che pervadeva l'Europa, cosciente di essere alla fine di un'epoca già prima dello scoppio della Rivoluzione. Il fermento riguardava tutti, e in un primo tempo soprattutto l'aristocrazia, desiderosa di riconquistare i previlegi in parte perduti a favore dell'assolutismo monarchico. Soltanto

[23] Vedi F. Yates, *L'Illuminismo, etc.*, cit.

più tardi, a Rivoluzione iniziata, questa si accorse che quello era il suo principale baluardo, e invertì la rotta.

Il XVIII secolo aveva visto proseguirsi le folli guerre degli Stai mercantilisti del secolo precedente, ma aveva anche conosciuto la critica di coloro che osteggiavano queste forme di protezionismo, anche armato, in nome del libero scambio. Non si può sottovalutare al riguardo, la grande influenza della cultura anglosassone sul Continente, influenza sostenuta dal prestigio della vittoriosa Rivoluzione del 1688, e dalla crescente ricchezza legata a fattori molteplici. Tra questi, il crescente commercio oltremare, l'introduzione delle macchine, la razionalizzazione dell'agricoltura avvenuta nel secolo precedente, e la conseguente disponibilità di mano d'opera eccedentaria, che l'Inghilterra sa riconvertire alla nascente industria.[24]

Ora, il razionalismo che la cultura inglese introduce nell'Illuminismo europeo, non ha nulla a che vedere con la Ragione cartesiana. Esso è un razionalismo sperimentalista ed empirico, erede del Deismo nella sua concezione, comune ai Rosacrociani, di una ragione intesa in senso dinamico, come fondamento naturale *in fieri*, tanto di un continuo rapportarsi con il mondo fisico, quanto della raffrontabilità e della convergenza di esperienze religiose diverse. Questo razionalismo sperimentale, fortemente innovativo e liberatorio, appare in connessione con l'aprirsi dell'Europa ad altre culture al di là degli oceani, come pure allo sviluppo delle scienze naturali e delle relative applicazioni tecnologiche.

Se l'ottimismo di fondo è comprensibile in un'Europa che si sta arricchendo, occorre non dimenticare il ruolo avuto, nello sviluppo di questa cultura anti-assolutista, dal perseguitato nonconformismo religioso, che nel XVII secolo aveva trovato rifugio in Inghilterra. Qui esso era giunto ad elaborare, con il gruppo dei *Diggers*, idee estremamente moderne sul piano so-

[24] Sul ruolo positivo del Deismo inglese nella creazione di una cultura industriale nella mano d'opera agricola eccedentaria inglese, vedi G. Carapelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra*, in *Ricerche su letteratura libertina, etc.*, cit.

ciale; ma tutto l'anticonformismo religioso, in Inghilterra come in Olanda, concorre alla critica dell'Assolutismo.[25]

Se lo sviluppo degli studi etnografici, e il dibattito attorno al "selvaggio" concorrono a far ritrovare (il concetto è assai antico) il fondamento della libertà nello "stato di natura" (Rousseau) il XVIII secolo germanico, dal canto suo, concorre alla critica del Razionalismo astratto attraverso la scoperta della cultura orientale, del patrimonio folklorico e del mito.

Con la seconda metà del XVIII secolo si è già innalzata la bandiera della cultura "popolare", in contrapposizione a quella borghese: ma questa categoria detta "popolo" va intesa come una piccola borghesia di artigiani, bottegai, minuti imprenditori. Ad essi vanno aggiunti gli intellettuali poveri, al margine della detestata borghesia, i quali costituiscono una classe ambiziosa, portatrice di una scala di valori disattesa dalla gerarchia sociale.

Anche l'esoterismo rappresenta un elemento di critica nei confronti del pensiero razionalista.[26] Sulla scia del prestigio di cui gode la Massoneria Britannica, sorgono in Germania e in Francia numerose altre associazioni con diversi e complessi rituali, che formano la cosiddetta "Massoneria Scozzese". La nobiltà vi è presente ai vertici. Una parte di essa, no-ta come "Ordine degli Illuminati", si adopera anche per coinvolgere gli iscritti verso un'azione incisiva in senso progressista, benché gli scopi dei vari altri circoli non fossero di natura politica.

Alla vigilia della Rivoluzione Francese, dunque, molte attese palingenetiche serpeggiavano per l'Europa, particolarmente in Francia, dove i diseredati della campagne e delle città, colpiti da recenti fluttuazioni dei raccolti e dei prezzi, vissero la convocazione degli Stati Generali come l'inizio di una nuova epoca.

---

[25] Sull'anticonformismo religioso e sul suo ruolo, vedi H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 12, pp. 47-63.

[26] *ivi*, pp. 108-121. Sul ruolo dell'esoterismo quale critica del Razionalismo, vedi A. Faivre, *Accés de l'ésotérismew occidental*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 13-50.

Nella Rivoluzione vi furono tre rivoluzioni non convergenti tra loro:[27] una rivoluzione aristocratica presto rientrata; una borghese e una popolare. Ciò lascia intendere che le aspettative in essa confluite non mirassero precisamente a far compiere il passo decisivo alla borghesia in ascesa (una leggendaria "ascesa" che dura dai tempi di Hammurabi, direbbe il Fossier). Queste sono ipotesi degne del peggior giustificazionismo storicista, e delle astuzie alquanto fraudolente con le quali la sua Ragione contrabbanda l'ordine del Razionalismo medievale, basato sulla volontà divina.

In realtà, nella Rivoluzione Francese confluirono anche le ansie di liberazione portate per secoli dai miti folklorici e dalle esaltazioni mistiche, dal profetismo, dal Millenarismo, dal desiderio palese dei Paesi di Cuccagna e da quello non troppo mascherato dei Mondi alla rovescia; dall'antinomismo del Libero Spirito, degli avventurieri intellettuali e dei Libertini del Libero Spirito; o dalla *Qabbalah* più eretica. Fu questa la rivoluzione popolare, che a tratti scavalcò quella borghese; fu una rivoluzione che mirava a richieste come requisizioni e calmieri, spartizioni di terre e diritti collettivi. Una rivoluzione il cui scacco, per palese improponibilità, era già maturato con il Terrore. "nei suoi primordi", scrive il Lefebvre (*cit.*, p. 150) "la Rivoluzione può venir paragonata a quei movimenti religiosi allo stato embrionale, in cui i poveri scorgono volentieri un ritorno al paradiso terrestre". La sua festa fu la pittoresca processione che ricondusse Luigi XVI a Parigi.

La Rivoluzione fu un processo lento a compiersi. La rivoluzione borghese, che alla fine risultò vittoriosa, si affermò soltanto con il 1830, anche se gli anni dal 1789 al 1799 avevano rimescolato la società, creando una classe di nuovi ricchi e mettendo fine al solidarismo contadino. Ad essere più prudenti, considerate le insurrezioni operaie e le stragi del 1848, è soltanto con quest'ultima data che la borghesia si afferma definiti-

[27] Per una visione d'insieme della Rivoluzione Francese, con un ampio spazio sugli antecedenti, vedi G. Lefebvre, *La Rivoluzione Francese*, Torino, Einaudi, 1962.

vamente in Francia, mentre scompare l'ipotesi di una rivoluzione popolare.

Quest'ultima aveva sognato, con il *Ça ira*, i propri evangelici capovolgimenti; ma così non andò. Laconica e convincente fu la risposta: *enrichissez vous!*

5. 2 **Le maschere della Ragione**

5.2.1 *Il capolinea della storia*

Abbiamo dedicato un brevissimo cenno alla Rivoluzione Francese, perché riteniamo che la comprensione del nuovo Razionalismo borghese del XIX secolo, e quindi della successiva contestazione di esso, non possa prescindere da un *memento* sul tremendo colpo che subirono le attese messianiche confluite nella Rivoluzione. Esse non avevano certamente come obbiettivo la costruzione dell'Europa che seguì, all'insegna del Progresso.

Il concetto di progresso nasce da un'antica interpretazione cristiana della storia come storia della salvezza, contrapposta al disprezzo gnostico del mondo: l'umanità, nonostante tutto, progredisce in direzione della salvezza perché con ciò ripete un piano divino; la storia esprime dunque un moto positivo. Quando l'utopia rivoluzionaria era già in crisi con il Terrore, il mito del Progresso fu rispolverato a consolazione dell'uomo; nel 1794, dal carcere dove attendeva l'esecuzione, Condorcet scrisse il celebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il mito fu fatto proprio dalla borghesia vincente, e riproposto nei termini del progresso economico.

L'Europa borghese del XIX secolo fu dunque messa in marcia sotto la bandiera di un Progresso concretamente messo in opera come avanzamento scientifico, tecnologico ed economico. Un tale sforzo doveva ricevere un poderoso sostegno ideo-

logico, per dimostrare il diritto delle scelte egemoni ad essere tali, sostegno indispensabile per eliminare ostacoli al delicato congegno economico. Diritto che, tuttavia, non può più fondarsi sul Cielo; che si fonderà perciò sulla Storia, messa in moto lungo un percorso calcolato, non più, però, ingenuo come quello immaginato dal Razionalismo illuminista.

Il genio di Hegel, sul quale si appoggia per oltre un secolo la società borghese, è consistito per l'appunto in questo coniugare una scelta razionalista con una visione dialettica dei contrasti, destinati a risolversi in successive sintesi il cui esito è scritto nelle premesse. Hegel è "l'uomo giusto al posto giusto" il cui pensiero è così funzionale alle esigenze dello Stato, da risultare parimenti utile tanto alla Restaurazione del 1815, quanto ai successivi sviluppi borghesi.

hegel si lancia innanzitutto contro l'esoterismo romantico, cioè contro la sua valorizzazione del pensiero mitico e simbolico basato sulla coesistenza degli opposti; egli fa dunque una scelta razionalista (vedi la sua Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*). Egli applica tuttavia questa scelta, in termini assolutamente inediti, ad una cultura che gli deriva dal Romanticismo e dalle predilezioni teologiche; una cultura, quindi, legata al Neo-platonismo medievale, venata di Gioachimismo e di Böhmismo. Al riguardo, alcuni Autori hanno ritenuto di rilevare reminiscenze gnostiche nel suo pensiero, reminiscenze che, a nostro parere, potrebbero ravvisarsi al più nel suo ribaltamento della gnostica nostalgia delle origini in un finale dispiegamento dell'Assoluto, a conclusione di ogni possibile storia. Una visione, quindi, *lato sensu* gioachimita.[28]

Il Razionalismo dichiarato di Hegel, impedendo la coesistenza degli opposti, fa sì che nello schema dialettico triadico del Neo-platonismo da lui ripescato[29] il terzo movimento non pos-

[28] Vedi G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit., pp. XII-XIII. Il Filoramo ricorda tuttavia un aspetto fondamentale del pensiero di Hegel, cioè l'atteggiamento ottimistico, non proprio ribelle nei confronti del mondo, che rende improponibile un accostamento tra Hegel e lo Gnosticismo.

[29] Lo schema dialettico neo-platonico che giustifica il moto puramente ideale di emanazione dall'Uno e ritorno all'Uno, è fondato su tre momenti: *moné* (riposo), *próodos* (emanazione, processione) ed *epistrophé* (conversione, ritorno);

sa rappresentare un ritorno all'origine; esso quindi imprime un moto di traslazione ad un processo circolare, trasformandolo in movimento spiraliforme. In altre parole, il processo dialettico di Hegel è ratto da una normatività positiva di chiara impronta teologale, che determina un percorso e un fine (se non una fine) lungo una traiettoria prevedibile iscritta nelle origini. Applicato alla storia, il pensiero hegeliano, pur non risolvendosi nell'ingenuo progresso rettilineo del Razionalismo illuminista, si risolve tuttavia egualmente in una giustificazione ottimistica del presente (giustificazionismo storicista). Esso fornisce inoltre la certezza di un futuro calcolabile per semplice estrapolazione del moto che lo storico pretende di scorgere negli eventi del passato.

Per verità, Hegel, uomo della Restaurazione, vedeva la storia come un episodio già terminatosi con il maestoso dispiegarsi dell'Assoluto nel Genio Germanico: egli infatti era partito dal desiderio di teorizzare un moto circolare, non un moto spirale. Poiché però il moto reale della sua dialettica, anche in assenza di una fine della storia, è comunque destinato *a protrarsi indefinitamente verso un fine definito*, nel pensiero hegeliano si realizza il più sottile arresto della storia mai escogitato: quello di un moto che, ipostatizzato, si riduce di fatto ad immobilità, perché condanna ad un viaggio eterno su un percorso ineludibile. Stare fermi, o marciare sempre nella stessa direzione, è infatti la stessa cosa per chi vorrebbe agire nel mondo onde imprimere alla storia altre e diverse traiettorie. Nel pensiero hegeliano, però, l'uomo non è che uno strumento dell'Assoluto: la maramalda astuzia della Ragione hegeliana è dunque consistita nel trasformare un Millenarismo che l'uomo aveva fantasticato a sostegno del desiderio, in uno strumento di annientamento del desiderio stesso.

L'arresto della storia realizzato da Hegel, corrisponde dunque perfettamente agli scopi dello Stato borghese e industriale del XIX secolo: non già fermarsi, come avrebbe voluto la Restaurazione, ma progredire indefinitamente lungo una rotta ormai

---

ciò fa del cosmo un tutto vivente, dove le parti sono in contatto tra loro grazie alla conversione che segue l'emanazione.

non più modificabile, quella che un giorno apparirà come la rotta contraddittoria dei dannati della Cuccagna.

5.2.2 *Il dubbio e la critica*

Il pensiero di Hegel è un pensiero da funzionario statale, così l'intese l'impietosa critica di Schopenhauer, definendolo: "creatura filosofica ministeriale.....uomo che perseguiva, e per di più senza successo, degli scopi politici" (cfr. *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1986, vol. I, p. 141). In effetti, l'hegelismo toglie ogni senso alla vita intesa come rischio delle proprie scelte: l'individuo, del tutto impotente, può soltanto proporsi di essere abbastanza abile da collocarsi lungo il prestabilito percorso della Storia.[30] In ciò egli ricorda l'uomo di Cartesio, la cui unica scelta era mutare i propri desideri, non potendo mutare il mondo. L'Assoluto di Hegel, come il Dio di Cartesio, non è certamente il Dio vivente della Bibbia: quando non si trasforma in Moloch rassomiglia comunque all'ebete dio dei filosofi, come accade in ogni Razionalismo astratto.

Il successo di Hegel fu plebiscitario, per la funzionalità del suo pensiero alle scelte sociali che dominarono il XIX secolo, scelte duramente costrittive e rigidamente moralistiche, connesse alle esigenze dell'enorme rivolgimento sociale in atto, e alla conseguente svalutazione di un sapere esistenziale.

[30] Interessante notare come uno degli effetti più funesti dell'hegelismo lo si sia avuto nell'arte, che è progetto e rischio. Caratteristica di molte correnti artistiche di questo secolo è sta previlegiare una presunta evoluzione storica dell'arte quale fonte di scelta espressiva. Il risultato è stata un'arte ridotta a mera esemplificazione di concetti, con il Critico/storico dell'arte nelle vesti di nuovo teologo. Cfr. G.C. Benelli, *L'arte non è innocua. Appunti sull'arte e sulle estetiche del XX secolo*, in "Libri e Riviste d'Italia", n° 395-398, Gennaio-Aprile 1983.

L'hegelismo, divenuto scienza dei Professori,[31] fu tuttavia immediatamente contestato dai pensatori più significativi del secolo.

Kierkegaard notava infatti ironicamente il carattere puramente formalistico di un pensiero le cui affermazioni sono mere parole senza rispondenza con la vita, e ricercava nel Dio vivente di Abramo e nel rapporto dell'uomo con l'esistenza i fondamenti di una radicale alternativa, basata sul primato dell'azione responsabile.[32]

Chi tuttavia ribaltò radicalmente la cultura dominante, fu Schopenhauer, la cui lezione ha poi determinato cambiamenti che vanno ben addentro al nostro secolo:[33] e Schopenhauer, che molto deve all'ermetismo di Bruno, al cabbalismo di Böhme, allo scetticismo antidogmatico di Hume e alla sapienza delle *Upanishad*, parte precisamente dalla constatazione delle ineli-

[31] Feroce, ma motivato su questo punto, l'attacco di Schopenhauer, presente in numerosi saggi dei *Parerga e Paralipomena*. In particolare, egli rileva che il ruolo dei docenti universitari, come quello dei sacerdoti, non poteva che operare per la trasmissione di un sapere funzionale alla gestione della società; osservazione che sarà ripresa in latri termini da Nietzsche (*Sull'avvenire delle nostre scuole*) il quale osserva che il sapere accademico era andato evolvendo in una fabbrica di funzionari.

[32] Nei *Diapsalmata* (*Enten Eller*, vol. I, Milano, Adelphi, 1976) Kierkegaard scrive: "Quel che i filosofi dicono della realtà è spesso deludente, come quando da un rigattiere si legge l'insegna *Qui si stira*. Se si venisse a far stirare il proprio abito si resterebbe ingannati, perché l'insegna è semplicemente in vendita.

[33] Basti riflettere sul debito totale della psicologia analitica junghiana nei confronti della riscoperta schopehaueriana del concetto di destino, fondamentale nel pensiero pre-socratico (vedi: *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale del destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 279 segg.). La riscoperta schopenhaueriana di un pensiero non razionalista, con le sue fondamentali meditazioni sul tempo e sulla manifestazione della "volontà" nelle cose, è stata importante anche per la formazione di quel diverso atteggiamento della cultura che si è riflesso nel superamento della fisica classica, basata sull'osservatore immobile esterno al moto. Quando poi Jung e il fisico Pauli elaborano congiuntamente la teoria della sincronicità per giustificare alcuni fenomeni "paranormali", è tramite Schopenhauer che giunge loro una nuova - e antica - concezione del tempo.

minabile realtà del Male in un'esistenza che non gli appare come epifania di luminosi traguardi storici.[34]

L'universo di Schopenhauer è viceversa un corpo animato da una volontà di eterna vita che si obbiettiva nelle fuggevoli manifestazioni delle infinite cose. Tanto il soggetto quanto l'oggetto sono dunque manifestazioni di questa volontà di vita, conflittuali e mai interamente riducibili nelle categorie della logica, che sono pertinenti al processo mentale del conoscente, non alla realtà ultima e inattingibile del conosciuto. Poiché questa volontà è inesauribile e si manifesta nel desiderio - necessariamente frustrato dalla realtà - l'esperienza esistenziale consiste nel dolore; tuttavia la volontà di vita, così come genera il dolore, genera l'illusione della positività del mondo. In realtà però il progresso, tanto caro alla società industriale del XIX secolo, non esiste: la storia non è che il ritorno dl sempre eguale. Unica salvezza al dolore esistenziale è riconoscere che esso proviene dal nostro desiderio,[35] e quindi giungere alla negazione dell'Io tramite una volontà negatrice.

le conseguenza che lo stesso Schopenhauer trae da queste premesse sono importanti. Sul piano della conoscenza, la realtà fenomenica basata sulla distinzione di soggetto e oggetto - fondamento del Razionalismo astratto - diviene un velo di Maja, dietro il quale traluce l'unità primordiale che si manifesta nell'Universo.[36] Sul piano etico, la coscienza del comune dolore apre ad un rapporto di simpatia immediata con tutti gli esseri,

[34] In questo si può dire che Schopenhauer, come Leopardi, riprende esattamente dallo Gnosticismo il punto di partenza esistenziale della propria filosofia. Tuttavia Schopenhauer ebbe chiaro che il limite dello Gnosticismo consistette nella sua incapacità di uscire dalla gabbia razionalista: cfr. *parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 94. Per conseguenza, le conclusioni del pensiero schopenhaueriano non sono gnostiche, non conducono cioè alla negazione del mondo attraverso il nihilismo anarchico.

[35] Molto esplicito è lo schema che Schopenhauer introduce nel par. 9 della prima parte de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la sua opera fondamentale, perché in esso è evidente la compresenza degli opposti: la stessa pulsione può prendere, in ogni istante, sul piano esistenziale, i colori del Bene e del Male che in essa sono inestricabilmente connessi.

[36] Questa unità primordiale risente molto del *Deus absconditus* di Böhme, del suo *Ungrund*.

tra i quali l'uomo non ha alcun diritto ad un ruolo previlegiato nei confronti del mondo animale. Sul piano, infine, dei modi di conoscenza, poiché il sapere razionale non potrà mai eliminare il residuo inattingibile, non razionalizzabile, di un oggetto che è manifestazione della volontà, ne consegue che l'unica forma di vera conoscenza passa per l'immediatezza dell'intuizione artistica, la quale soltanto astrae l'oggetto dall'illusoria temporalità, per coglierne la metafisicità.

5.2.3 *Il secolo dei poeti*

Se dovessimo mostrare per intero l'eredità di Schopenhauer nella cultura contemporanea, esorbiteremmo dal nostro tema. Ci limitiamo perciò ad accennare come lo scrollone che ha messo in crisi la proponibilità di una cultura razionalista ai nostri giorni, sia venuto precisamente dagli artisti. La rivoluzione che è stata raccolta da un pensatore come Heidegger, la fine del "moderno", la nascita del cosiddetto "pensiero debole", sono tutti fenomeni che trovano infatti i propri antecedenti nelle avanscoperte di artisti e letterati.

Già nel XIX secolo una critica del razionalismo progressista paragonabile a quella di Schopenhauer era venuta dal Leopardi, robustissimo pensatore troppo a lungo ignorato da una cultura, quella del Razionalismo borghese, che vedeva nell'arte tutt'al più una sorta di conoscenza inferiore. Il duplice rapporto con la natura, al tempo stesso matrigna e consolatrice, che traspare dalle sue opere, ricalca, nella duplice accezione della parola "natura", la visione schopenhaueriana di un'esistenza *naturalmente* dolorosa, e di un sollievo derivante dalla rinuncia all'Io, cioè da una comunione con la totalità della *natura*.

Se Leopardi già irrideva "le magnifiche sorti e progressive", che conduce un'inappellabile requisitoria contro la millantata maestosa razionalità della storia, è Dostoevskij, per il quale la

storia è qualcosa in bilico tra il Museo degli Orrori e un *bric-à-brac* di tutte le mascalzonate. Con il suo apologo del Grande Inquisitore, Dostoevskij, partendo dallo scandalo della Croce, reintroduce nella cultura moderna il nocciolo della critica gnostica: in questo mondo il Bene non può che essere in esilio. Il ruolo del desiderio e l'inconsistenza della Ragione astratta nel darne conto, sono il vero e proprio manifesto dei suoi *Ricordi dal sottosuolo*, ove è già in atto la dinamica dell'inconscio nota ai Sofisti ma riscoperta in tempi recenti soltanto da Freud.

La vera rivoluzione avviene tuttavia nei primi due decenni del nostro secolo, con la presa d'atto del fallimento del Razionalismo e della sua concezione della verità come adeguamento della proposizione alla cosa. La crisi fu innanzitutto, sul piano sociale, una crisi del soggetto borghese come fondamento di valore, nata dallo smascheramento della natura ideologica del pensiero. veniva con ciò a cadere un importante argine ideologico che ancora puntellava i concetti di soggetto e oggetto, resi inconsistenti dalla critica di Schopenhauer. Ormai il pensiero doveva non soltanto rapportarsi al mondo come qualcosa che è "altro" rispetto al percetto soggettivo della cosa, ma doveva farlo a partire da un Io deprivato di valore fondante. In questo lucido straniamento, il mondo apparve come un geroglifico formato da un groviglio di simboli. Esso perse dunque consistenza, come rivela già nel 1902 la famosa "Lettera" (*Ein Brief*) di Hoffmansthal, scritta da un immaginario Lord Chandos, nella quale emerge l'impossibilità di un giudizio normativo. Il tentativo del protagonista di razionalizzare questo mondo, non più afferrabile, prende così le forme della percezione schizofrenica. La verità non è più riscontrabile nelle cose: essa, per Hoffmansthal, può prender forma ormai soltanto come destino (*Andrea o i ricongiunti*, 1909-1922) che progressivamente si rivela nella vita dell'individuo.

La "cosa", sulla cui opacità si rifletteva un tempo una luce misurabile dal soggetto, diviene dunque una pura trasparenza dietro la quale balugina una Legge che tutto coinvolge: lo ripeterà non molto più tardi Pessoa, affermando che "il mondo esterno è come un attore su di un palco: sta lì, ma è un'altra co-

sa" (*Il libro dell'inquietudine*). Di pessoa sono noti gli interessi teosofici.

Alla verità che il Razionalismo "dimostrava" ne succede una che può essere soltanto "mostrata": Proust ne disegna i contorni tra le infinite vicissitudini del suo viaggio nella memoria, ove mille piccole correzioni di rotta conducono il viaggiatore ad aderire alle contraddizioni del "viaggiato". Questa verità che può emergere soltanto dalla narrazione è dunque un indicibile, nascosto sotto il divenire del mondo e dell'Io in perenne trasformazione: quella trasformazione al cui centro vuol situarsi Rilke, perché ormai non si può più parlare *della* verità, ma soltanto *nella* verità.

Le conseguenze più radicali sono tratte da Joyce: la perdita di realtà dal soggetto e dell'oggetto provoca la disgregazione della sintassi, che si dispone ora nel flusso esistenziale del monologo di Molly Bloom. Ad un mondo che non può più comprendersi nei termini dell'analisi, si può soltanto aderire. Nella corrente caotica delle parole che affiora alla coscienza, balena la verità come non-detto, come buio ineffabile dal quale sprigiona la luce del "sì" finale dell'atto, del momento volitivo che è testimonianza, che opera il salto sul nulla delle parole e delle cose e costituisce fugacemente il soggetto nell'attimo impercettibile del suo ri-velarsi.

"Ciò che si è non lo si può esprimere, perché si è proprio questo; si può comunicare soltanto ciò che non si è, cioè la menzogna. Soltanto nel coro può risiedere una certa verità" Questo aforisma è di Kafka, e riassume il senso della sua ricerca. L'uomo porta con sé una verità ineffabile, che si mostra tale in ciò che essa è testimoniata: nella testimonianza della vita è la verità dell'uomo. Essa non può essere dimostrata, perché il desiderio è u-topico, è un buio abisso che s'apre tra le beanze e le sconnessure del discorso. Tutto ciò che di esso possiamo razionalizzare nei concetti, perdendo ogni ambivalenza, è destinato a falsificarsi: è soltanto ideologia.

Con il secondo decennio del XX secolo, i poeti hanno concluso la rivoluzione del pensiero: Heidegger, che esprime questa coscienza, non può che aggirarsi nei loro paraggi.[37]

5.2.4 *Vecchie gnosi e nuovi Gnosticismi*

Una rivoluzione del pensiero così radicale non avviene senza un preciso rapporto con il maturare di grandi fenomeni storici, quelli per i quali si invoca la parola "crisi". In questo senso, secondo Filoramo,[38] il ritorno attuale di una cultura che ha somiglianze con l'antica gnosi, si giustifica con il fatto che la gnosi antica fu, per l'appunto, una religione della crisi. Nella distinzione posta sin dall'inizio, l'obbiettivo della nostra ricerca non è il vaso e generico tema della Gnosi, ma, più limitatamente, il riproporsi nella stoia occidentale di atteggiamenti che siano ricollegabili all'antico disprezzo del mondo che fu dello Gnosticismo, e alla sua esperienza del Male come realtà quotidiana. La differenza fondamentale è che il secondo, specialmente in una società totalmente secolarizzata, ha delle implicazioni anarco-nihiliste che la prima non necessariamente possiede. Tuttavia, poiché i due fenomeni sono assai meno districabili nella realtà di quanto lo siano nelle definizioni, accenneremo a quanto si viene registrando nel mondo contemporaneo mantenendo

[37] La teoria estetica sviluppata da Heidegger nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, saggio che risale al 1935, ruota tutta attorno alla dialettica di "mondo" e "terra", cioè tra la storicità dell'opera e il suo referente atemporale. Orbene: questa dialettica è già posta in essere da Rilke nel decennio precedente, nell'ottava e nona delle sue *Elegie duinesi*. Sul ruolo fondamentale dell'arte come strumento di lotta dell'uomo nell'organizzazione del mondo, rinviamo ai testi di Arnheim da noi citati in *L'arte non è innocua, etc.*, cit., pp. 9-11. Per una trattazione del problema della verità nella letteratura, vedi F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986.

[38] G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit.

una sola remora: che accettiamo in pieno la distinzione di E-Morin allorché egli definisce "tempesta in un bicchier d'acqua" lo Gnosticismo puramente letterario.[39] Per conseguenza, non ci occuperemo di quanto affiora negli Autori, come fatto letterario, nel XIX secolo, ciò che richiederebbe, tra l'altro, una ricerca specifica che esula dal nostro tema.

Lo sviluppo scientifico e industriale esploso nel XIX secolo, se da un lato ha radicalmente mutato le condizioni e le prospettive della società occidentale, dall'altro non è stato e non è indolore.

Lo sradicamento di intere classi sociali, la creazione di enormi agglomerati urbani, la sottomissione di ogni scelta alle leggi della produzione, le continue trasformazioni della società in base a queste scelte, pongono costantemente in crisi il significato e il ruolo di interi gruppi sociali, che divengono obsoleti insieme ai propri mestieri e alle proprie idee. Il senso di atomizzazione dell'individuo, l'apparente "irrazionalità" del suo desiderio dinnanzi a leggi "obbiettive", l'alienazione causata da finalità che appaiono estranee all'uomo,[40] sono diventati esperienza sempre più diffusa. In un mondo ove la libertà può assumere facilmente gli aspetti di un mero vagabondaggio,[41] la nuova gnosi, come nota Filoramo,[42] offre un "centro" a una soggettività senza dimora.

Già la storia del XX secolo è disseminata da tentativi di fuga e di contestazione della società industriale: basti pensare, nel campo dell'arte, ai Preraffaelliti e ai Nazareni (pur appartenenti

---

[39] E. Morin et al., *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972, p. 139, a proposito della "nuova gnosi" afferma: "Ma la tempesta che sollevò durante l'epoca trionfante della borghesia moderna, era limitata e costretta nel bicchier d'acqua della letteratura". L'indagine sociologica condotta dal Morin e altri in coincidenza con il '68 può costituire un punto di partenza per l'esame del fenomeno.

[40] Senza entrare in una sterile polemica fondata su categorie astratte, intendiamo semplicemente rilevare che, dal punto di vista del soggetto coinvolto nelle ristrutturazioni e negli obbiettivi dell'economia, il senso globale delle trasformazioni appare insondabile e minaccioso, come la *týche* che dominava la società ellenistica.

[41] E. Morin et al., *cit*., p. 138.

[42] G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit., p. 70.

a situazioni antitetiche) nonché al movimento di William Morris per il recupero del significato artigianale del lavoro.. È parimenti nel XIX secolo che si sviluppa in Inghilterra e in Francia, vale a dire nei paesi più industrializzati, il clima cosiddetto "neo-gnostico", con il ritorno in auge dell'astrologia e la nascita dell'occultismo.

Con il XX secolo il fenomeno si generalizza per l'Occidente, e viene enfatizzato dall'ormai avvenuta cooptazione entro le strutture e le norme comportamentali della società produttivista, di vastissimi gruppi appartenenti ad aree tradizionalmente estranee ad essa, storicamente non partecipi dei suoi valori. Il Filoramo (*cit.*, p. 68) traccia un quadro suggestivo sulle similitudini tra lo sradicamento della intellighentzia piccolo-borghese che alimentò lo Gnosticismo tardo-antico, e la situazione attuale. L'ansia di salvezza fuori di un mondo che sembra non saperne offrire, conduce nuovamente alla ricerca del "Sé"; torna, nel movimento *hippy*, il mito millenarista dell'Eone dell'Acquario, equivalente a quello gioachimita dello Spirito Santo.

Come già un tempo, il Razionalismo registra il proprio fallimento nella propria incapacità di rispondere al bisogno individuale nel dare un senso all'esistenza: a meno di non darlo soltanto alla propria rifugiandosi nel privato, dandole così però il senso triste della sconfitta. Se ricordiamo, con Foucault, come fu costruito il Razionalismo moderno, espungendo cioè tutto il diverso del quale non si sapeva, o poteva, o voleva dar conto, non ci resta tuttavia se non concludere che si tratta ancor qui di nodi che vengono al pettine. La Ragione extra-umana delle leggi "obbiettive" ha ridotto l'uomo ad un residuo irrazionale, come temevano gli astrologi del Rinascimento.

L'uomo però, la cui esperienza non è razionalizzabile e la cui molla è il non razionale desiderio (come sapevano i Sofisti) non è un residuo trascurabile: è il motore senza il quale nulla può muoversi, nonostante la razionalità delle leggi "obbiettive". Di qui il dubbio che fosse il meccanismo, non l'uomo, ad essere inadeguato.

Il moto del ’68, con la sua utopica pretesa di ridiscutere tutto, non fu una piccola cosa, anche se oggi se ne è smorzata l'eco, o

forse la si è esorcizzata. *Esso è stato 'ultima grande ondata neo-gnostica*, lungamente incubata negli anni in cui il benessere economico e il malessere esistenziale davano il via, nell'accelerata mobilità sociale, a utopie libertarie.

In due interviste concesse a Culiano nel 1975 e nel 1980[43] Hans Jonas, il patriarca del nuovo corso negli studi sullo Gnosticismo, ripercorreva il clima culturale di questa rivolta e dei moti eversivi seguiti negli anni '70, mettendo in luce i fallimenti della società moderna e l'origine non economica della rivolta contro di essa. Nell'ambito della cultura occidentale egli era colpito dalla continuità del dualismo, in particolare dai legami tra il dualismo cartesiano e gli sviluppi della tecnologia. Quest'ultima sarebbe giunta ad una *hýbris* - nelle forme di una presunzione di conoscenza - che ricorda quella degli Arconti gnostici. Anche un altro autore che si è profondamente occupato del problema del Male nella storia dell'Occidente,[44] vede la radice dell'angoscia attuale nei rischi materiali impliciti nello sviluppo tecnologico. A nostro avviso non sono qui le cause di una crisi epocale: le decisioni sulla tecnologia possono pur sempre restare nelle mani dell'uomo, che ne può prevenire o limitare gli aspetti devastanti grazie all'ausilio della tecnologia stessa.

La vera crisi messa in luce dal '68 è stata altro: in una società nata per produrre e che può sopravvivere, insieme all'ideologia che le consente di essere proponibile, soltanto a patto di produrre sempre di più, si è insinuato il dubbio che il senso dell'esistenza umana potrebbe non racchiudersi in quello: che il benessere cioè, fosse stato inseguito nella storia come premessa per altra cosa che non la produzione in sé. Su queste basi, i miti del Mondo alla rovescia e del Paese di Cuccagna, vero *cul de sac* di una contrapposizione che non esce dalla subalternità, possono rappresentare la via obbligata per una sofferenza che nasce dalla contraddittorietà insita nell'esistere. Contradditto-

[43] Vedi J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, p. 135 sgg.
[44] S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

rietà insita in questo: che all'uomo si applicano ormai le stesse leggi universali del mercato riguardanti le macchine e le merci, che, pure, dovevano essere al suo servizio.

Proseguendo nelle proprie riflessioni, e osservando come dalla secolarizzazione dell'Utopia fosse nato il fenomeno della Rote Armèe Fraktion, Jonas sferrava un duro attacco contro l'utopismo e il dualismo che esso sottintende, rilevando come il nihilismo anarchico sia la sola conseguenza della pretesa di secolarizzare l'Utopia. Crediamo che queste siano, in parte, anche le nostre conclusioni: l'eredità dello Gnosticismo è, in questa nostra società totalmente secolarizzata, il nihilismo anarchico.

Abbiamo detto "in parte" *et pour cause*: Jonas, nella sua analisi, dimentica qualcosa, e ciò lo porta a considerazioni da buon borghese del buon tempo antico: ci si ribella contro una società che ci ha dato il benessere. Noi, senza ignorare tutto ciò, vogliamo ricordare che il dualismo gnostico non è che il volto oscuro del dualismo razionalista normativo. La razionalità di questa società, come ricorda Foucault, è stata costruita espungendo tutto ciò che la Ragione non comprendeva, tutto ciò che le era d'impaccio, tutto ciò che offuscava la sua pretesa luminosità assoluta.

Ogni ideologia però, come ogni cosa terrena soggetta alla nascita, è soggetta anche alla morte. Se nel Razionalismo gli opposti non coesistono, essi non possono che proporsi in alternativa. Ciò che è "Bene" può configurarsi come "Male" e la realtà, coesistenza di opposti, si ribella all'apprendista stregone. Jonas vuole forse esorcizzare l'ombra che da alcuni decenni ha cominciato a salire sino a lambire la borghesia stessa: l'umbra che fa di un processo, un tempo fonte di ottimismo, l'origine del malessere attuale. Del resto, egli riconosce un debito a Spengler, una delle voci che vide nel tramonto di un Occidente mitico, la fine di una storia; laddove noi, ormai accostumati alla precarietà, possiamo iniziare a scorgervi nulla più dell'eterna transizione nella quale da sempre vive l'uomo.

Prima di concludere questo capitolo dobbiamo fare un'ultima messa a punto, per capire bene che cosa è stato e che cos'è lo

Gnosticismo: ce ne offre l'occasione ancora una volta l'intramontabile Jonas, nella citata intervista.

Jonas, parlando del Nihilismo, "lato perverso dell'Utopia" nel nostro secolo, accomuna tre nomi: Lenin, Stalin, Hitler. Per quanto riguarda i primi due, ci sembra ovvio rimarcare che la loro figura non può essere disgiunta dal più generale quadro del Marxismo.

Il Marxismo si muove nel filone del Razionalismo hegeliano, inserito nel processo di secolarizzazione partito dalle eresie medievali e giunto al termine nel XVIII secolo. In Hegel, lo Gnosticismo è tutt'al più un ricordo che appare ribaltato di segno nell'ipotesi di fine della storia, mentre del suo spirito eversore nulla è rimasto. In Marx, tuttavia, accanto al fenomeno della secolarizzazione tradotto nella speranza di realizzare in terra il vecchio mito egualitarista, speranza peraltro perseguita con una razionalità rivoluzionaria e non attraverso l'eversione, sussistono alcune tracce del mito gnostico. Il tema dell'Adamo primigenio che conteneva tutte le anime, prende infatti corpo ne *L'ideologia tedesca* allorché si ipotizza, nella società comunista, l'uomo cacciatore-pastore-pescatore-critico, cioè l'uo-mo in grado di riassumere la mitica pienezza frantumata dalla storia. Di qui un dualismo di tipo gnostico che critica il mondo in funzione del recupero di una utopica totalità, intrecciato tuttavia con una struttura razionalista, perché scopo del Marxismo è attivare un processo rivoluzionario in grado di opporsi non già come utopia, ma come sistema razionale di potere da sostituire a quello borghese. Strutturata nella dialettica hegeliana, la visione marxista si muove quindi pur sempre nell'ottica dello sviluppo borghese ottocentesco: come dice Foucault "il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua".[45] Sussiste tuttavia pur sempre in esso l'impronta originale del dualismo gnostico, che si esalta nella prassi successiva attraverso il gesto totalitario che mira all'abolizione dell'attrito.

Altro è il discorso che riguarda il Nazismo, circa il quale soltanto uno sguardo superficiale può focalizzarsi in similitudini

[45] M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 293.

apparenti tra schemi mitologici, di per sé aperti a qualunque esito.

Gli Gnostici avevano davanti a loro un futuro di luce, non una prospettiva tragica, da *Ragnarok*,[46] dominata dal culto della morte e dall'incombere di un destino estraneo all'uomo. Sopra il dio malvagio v'era un Dio buono: perciò, nonostante le similitudini apparenti delle quali bisogna sempre diffidare, i veri eredi dello Gnosticismo militano ancora nell'utopismo progressista, non in quello reazionario.

Non va dimenticato infatti che lo Gnosticismo è maturato attorno all'apparizione del Cristo, rielaborando in una propria mitologia elementi orfici, ebraici e cristiani: religioni imperniate sulla centralità dell'uomo e dei suoi problemi esistenziali. Il suo disprezzo della situazione terrena è perciò fondato sul diritto naturale dell'uomo ad un'esistenza luminosa nel centro del *Pléroma*. se non qui, altrove; se non ora, in un utopico futuro.

Nulla a che vedere con la lugubre natura del mito ipostatizzato, che incombe sull'uomo nelle ideologie di destra.

[46] Il *Ragnarok* è la terrificante distruzione finale del mondo e degli Dei, ad opera dei mostri nella mitologia germanica.

5

STORIE DI IERI E DI OGGI

5. 1 **I nodi del presente**

5.1.1 *Dal misticismo al Romanticismo*

"Tutti i nodi tornano al pettine": vecchio proverbio sempre valido, almeno per chi non veda nella storia un processo razionale che, di sintesi in sintesi, conduca l'uomo in una direzione traguardabile. In questa visione, il passato è qualcosa di definitivamente inserito nelle fondamenta del presente, salvo le solite scorie lasciate per strada. Poiché però la storia non è Storia della Ragione, ma dei contingenti rapporti di forza che di volta in volta previlegiano come possibile una sola delle tante alternative, ne consegue che la storia delle alternative rifiutate, cioè dei "vinti", corre parallela a quella ufficiale dei "vincitori": pronta sempre a riemergere dalle oscure segrete, ove si pensa di averla liquidata, non appena si incrinano le mura della babelica Torre del Progresso. In una storia che è costruzione comune di tutti, le scorie lasciate per strada sono perciò i nodi irrisolti che tornano sempre al pettine.

La morte dell'eresia fu celebrata con la nascita delle nuove ortodossie protestanti, appoggiate, come la vecchia ortodossia cattolica, dalle emergenti costruzioni statali accentrate. Queste, alla metà del XVI secolo, mettono fine al processo di rinnovamento sociale iniziato cinque secoli prima, la cui crisi aveva trovato espressione ideologica nelle correnti profondamente eversive del Libero Spirito e del Millenarismo. Sin da quel momento perciò, la nuova ortodossia della Riforma lascia al

proprio margine i residui dello spiritualismo, la cui potenziale pericolosità è accertata, ma la cui incidenza è ormai nulla.

A partire da Schwenckfeld, e, soprattutto, da Sebastian Franck,[1] si sviluppa la teologia negativa dei mistici e dei teosofi germanici, profondamente critica nei confronti della mediazione sacerdotale. Essa è intesa ad una comprensione simbolica degli eventi della caduta e della Redenzione, ad un rapporto diretto dell'anima con Dio, che continuamente Si rivela in una Chiesa talmente spirituale da non conoscere confini tra le religioni.

Weigel (1533-1588) sottolinea su questo punto il ruolo di una conoscenza immediata in grado di superare la soggettività del giudizio, e di condurre ad una illuminazione valida per tutti. Il Dio di questi spiritualisti, che discende dal Neo-platonismo e che è un Nulla dal quale tutto promana, è conoscibile soltanto allorché Si fa persona nell'uomo spirituale. C'è, in Weigel, l'intuizione di una "corporeità" dello spirito, destinata a fare molta strada nella discendenza del Romanticismo.[2]

Altra fonte di pensiero eteronomo che entra a far parte della cultura europea col Rinascimento, è data dal fenomeno del cabbalismo cristiano: un fenomeno che ha la sua origine negli Ebrei convertiti, come il siciliano Abdul Faradj (Raimondo Moncada) insegnante ebraico di Pico della Mirandola; ma, più ingenerale, negli stretti contatti che si stabiliscono con i cabbalisti spagnoli dopo l'esodo del 1492. Ricordiamo i nomi di Eugenio da Viterbo e del Reuchlin, autore di una importante esposizione cristianizzata della *Qabbalah*, alla metà del ’500. La cultura europea ne rimase segnata sino al XVIII secolo, e la *Qabbalah*, insieme all'alchimia, esercitò un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella persistenza delle correnti di pensiero non razionaliste, che confluiranno poi nel Romanticismo.[3]

---

[1] Vedi A. Koyré, *cit*.

[2] Su Weigel, vedi anche A. Faivre, *Théosophie et mystique spéculative du siècle barocque allemand*, "Revue d'Histoire des Religions", CXCVI, 1979.

[3] Sul cabbalismo cristiano, vedi *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979, raccolta di studi aperta da un articolo di G. Scholem, e relativa agli sviluppi di questa corrente in Italia, Francia, Inghilterra (dove influenzò anche il pensiero di Newton) e Germania. Il più importante testo di *Qabbalah* cristiana,

La tradizione non razionalista, nella quale trova rifugio l'emarginazione culturale a partire dal XVI secolo,[4] confluisce nell'opera di Jacob Böhme (1575-1624) che resta un caposaldo per futuri sviluppi.[5] In Böhme l'origine di tutto è nel Non-fondato (*Ungrund*) dal quale scaturisce la vita dell'Universo, come eterna, irrisolvibile tensione di opposti: il mondo non è dunque se non l'aspetto esteriore del divino. Il Male stesso, per Böhme, appartiene alla duplicità del fuoco divino iniziale. Si possono notare, complessivamente, forti analogie tra il pensiero di Böhme e la *Qabbalah* di Luria, analogie che verranno raccolte più tardi nel pensiero di Oetinger (1702-1782).

Con riferimento ad entrambi questi precedenti, Oetinger trarrà la conseguenza, pienamente ripresa da Schelling, che la corporeità rappresenta l'evoluzione finale del divino. Questa evoluzione parte da un atto di pura libertà: l'unica necessità relativa a Dio è il Suo desiderio di rivelarSi.[6] Contrariamente all'intellettualismo che contraddistingue da sempre il Razionalismo, Oetinger e Böhme mettono la volontà all'origine delle cose, prima cioè dell'Intelletto, secondo la precisa tradizione cabbalistica. Nella stessa tradizione luriana deve collocarsi anche la conclusione che il solo Dio importante per l'uomo è quello che in lui Si rivela, non l'inaccessibile *Ungrund* o *En Sof*: tanto Böhme quanto Oetinger riconducono quindi la conoscenza di Dio nell'ambito esistenziale.

---

il *De arte cabbalistica* di J. Reuchlin, è stato stampato in francese da Aubier Montaigne (Paris, 1973) sotto il titolo *La kabbale.*

[4] Vedi A. Faivre, *cit*., p. 177 sgg. Rivendicazioni sociali e politiche si intrecciano nella minuta nobiltà e nel proletariato urbano. Il Faivre sottolinea il carattere controcorrente di un pensiero rivolto al passato in materia economico-sociale, rivelando con ciò una radicale emarginazione dagli eventi storici.

[5] Il Böhme ebbe un vasto seguito non soltanto in Germania, ove esercitò un'influenza determinante sul Romanticismo, ma anche in Inghilterra: suo attento lettore fu Isacco Newton.

[6] Manifestazioni dialettiche di questo desiderio iniziale, sono l'attrazione e la repulsione: termini che Newton riprenderà da una traduzione inglese di Böhme trasformandoli in concetti della fisica; vedi E. Benz, *Theologie der Elektrizität*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwiss. Klasse", 1970, n° 12, p. 73.

Böhme e Oetinger hanno esercitato una precisa influenza sul pensiero di Schelling,[7] e, più in generale, sul Romanticismo tedesco, che raccoglie in sé anche l'eredità ermetica ed alchemica, in particolare attraverso la tradizione rosicruciana. Sarà dunque a partire dal Romanticismo tedesco, tanto più dopo la sua scoperta del pensiero vedico, che maturerà la critica radicale del Razionalismo come critica di un sapere meramente concettuale, di un sapere parcellizzato che non risponde alle fondamentali domande sul significato dell'uomo nel mondo.[8]

5.1.2 *La tradizione ermetica*

In una raccolta di saggi così celebre, da essere ormai la premessa di ogni esame dell'episteme rinascimentale, il Garin[9] ri-

[7] E. Benz, *Theogony and Transformation in Schelling*, in *Man and Transformation*, cit.

[8] Questo conservarsi, nel Romanticismo, di un episteme globale di stampo neoplatonico e di origine medievale, pur nell'ambito delle moderne scienze naturali, è messo in luce dal Benz, *Theologie der Elektrizität*, cit.

[9] E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954. A nostro avviso, il solo punto circa il quale la posizione del Garin può ritenersi "datata", è la sua identificazione del Medioevo come un "universo conchiuso, astorico, atemporale, immoto, senza possibilità, definito" (p. 158) con ciò riferendosi esclusivamente alla sua ideologia egemone, cioè alla teologia espressa nei termini del Razionalismo classico. Nella nostra esposizione ci siamo sforzati di mostrare che questo è il frutto delle scelte dell'ortodossia sin dal II secolo, e che *la novità del Medioevo* è una lunga lotta dei ceti emergenti per la rottura di questo ordine ideologico ereditato. Nel Rinascimento, che viene al termine di una lunga serie di moti ereticali medievali, innestati sul rinato Neoplatonismo, parla sì, come sostiene il Garin, una cultura nuova: ma una cultura maturata a seguito di quelle lotte e di quella rivoluzione sociale. Il nuovo razionalismo astratto e immobile che domina il successivo secolo XVII, costringendo alla semi-clandestinità gli eredi del Rinascimento, è legato non casualmente alla violenta reazione aristocratica e al nuovo assolutismo, che si impongono, con lo Stato accentrato, sulle paurose forze eversive scatenatesi con la fine del Medioevo: vedi i moti anabattisti. Ogni razionalismo di ogni tempo, è l'espressione ideologica della normatività di un ordine costituito.

cordava il ruolo fondamentale dell'Ermetismo nella nascita della moderna cultura e del pensiero scientifico. Il Garin sottolineava come la filosofia del Rinascimento vivesse non già nelle astratte concettualizzazioni di sedicenti filosofi, ma nel "fare" creatore dei poeti e degli artisti. Questa "metafisica dell'uomo creatore", come egli la definisce, è la diretta conseguenza del sapere ermetico, che trova l'apoteosi nell'Ermete Trismegisto campeggiante nel Duomo di Siena. Per il pensiero ermetico, l'uomo è infatti un microcosmo che ripete in sé le leggi del Macrocosmo: al confine tra Dio e la materia, egli è una potenza che prosegue l'opera della Creazione modificando la realtà, facoltà che gli è concessa perché una sola è la Legge del cosmo, tanto nello spirituale come nel materiale - mondi separati soltanto per un sapere che si arresta alla superficie - onde lo Spirito può agire sulla materia, la psiche sul corpo.

Nonostante la brusca virata operata nell'ambito del sopravveniente Razionalismo del XVII secolo, quando la scienza vorrà deliberatamente disconoscere le proprie origini per avviare il corso che la caratterizzerà sino agli inizi del nostro secolo, è precisamente in questo pensare magico che nascono le moderne scienze naturali, frutto di un rapporto sperimentale col mondo che è figlio della magia e dell'astrologia.

Illuminanti sono le considerazioni del Garin (*cit.*, pp. 158-159) su queste scienze: "Esse furono le scienze degli 'esperimenti'. Sul piano dell'ordinata scala degli esseri, sul piano della ragione, ogni possibilità è esaurita, il futuro è integralmente assorbito dal passato; l'esperienza è un non senso, perché la rigorosa catena sillogistica abbraccia senza residui la totalità degli enti. Per questo la contingenza sperimentale non può aver luogo che nell'infrarazionale; e poiché tutto il mondo del Signore è una casa linda e ordinata, l'esperienza ha sede nel regno del male, di ciò che è ricacciato nell'abissale prologo del mondo, o nell'inferno che accoglie quanti si sono estraniati dal mondo. Un primato della logica, un carattere previlegiato della matematica, che venga a porsi come le condizione *a priori* del cosmo, rischia di distruggere l'uomo, la storia, e, alla fine, Dio

stesso. o, almeno, il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio padre che sta nei cieli, il Dio persona, il Dio uomo."

Si noti, anche in questo caso, l'insistenza su un Dio rivelato - sia esso il Dio d'Israele o il Dio fatto uomo - che è, per l'appunto, il Dio dei cabbalisti; un Dio che pone la Volontà, e non l'Intelletto, all'origine del mondo, in ciò ripetendo il fondamentale tema neo-platonico[10] e mostrando l'eterna ascendenza neoplatonica di ogni eresia, che tale è in rapporto al Razionalismo classico che informa l'ortodossia.

Il saper e rinascimentale è anti-razionalista, si batte contro quel divorzio, che sarà operato dal Razionalismo cartesiano, tra "raziocinare puro.....scientifico, e forze oscure, vitali" (Garin, *cit.*, p. 167). Si nega cioè quella figura che nascerà a nuova vita con la scienza classica, dal XVII al XIX secolo, di un soggetto "esterno", meramente contemplante, la cui Ragione si fa impersonale in conformità ad un'astratta Ragione universale. In questo, l'astrologia operava per una umanizzazione del mondo; infatti la discussione sull'astrologia "rispecchia, esasperata, la difficoltà centrale della nuova cultura umanistica: perché la scienza umana sia valida, sono necessarie ferree leggi di natura; ma se esistono leggi di natura universali e necessarie, com'è possibile un'attività umana libera e creatrice?".[11]

I due ultimi pilastri di questo pensiero, all'inizio del XVII secolo, sono Giordano Bruno e i misteriosi Fratelli della Rosacroce.[12] Giordano Bruno, questo grande attardato ormai in controtempo, è l'anti-aristotelico per eccellenza, il nemico dei "pedanti" e dei "grammatici", perché rifiuta una scienza fondata

[10] L'innovazione del Neo-platonismo, rispetto al Razionalismo classico, consiste infatti nel porre all'inizio non già l'Intelletto, ma la Volontà: perché l'Uno di Plotino non pensa, fa (cfr. *Enneadi*, V, 6; 1-2). Questo può spiegare le ragioni per le quali la speculazione ebraica della *Qabbalah*, fondata su un Dio che è Volontà, si sia potuta impostare sul Neo-platonismo; del resto, per il Cruz Hernandez , *El neoplatonismo y la costitución de la filosofia arabe*, Atti del Convegno internazionale sul tema *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1970, ivi., Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, all'origine del Neo-platonismo è l'Ebreo ellenizzante Filone di Alessandria.

[11] E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976, p. 29.

[12] Vedi F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1981; della stessa, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino, Einaudi, 1976.

sugli steccati del pensiero concettuale, e vuole scoprire nell'Universo un infinito corpo vivente. Del resto, come nota la Yates (*Giordano Bruno, etc.*, cit., p. 275) egli fu fortemente influenzato dal *Fons Vitæ* di Ibn Gabirol. Nemico dell'aristotelismo in tutti i suoi aspetti,[13] e degli studi umanistici che vanno soppiantando il primato della filosofia,[14] egli porta con sé la concezione rinascimentale di un'arte che è al tempo stesso filosofia.[15] Secondo la Yates (*ivi*, pp. 446-447) l'eredità bruniana in Inghilterra potrebbe essere all'origine della Massoneria, cioè del passaggio dell'Ermetismo a forme di organizzazione segreta, secondo la sua forzata tendenza a "latomizzarsi", rivelata anche dal fenomeno dei Rosacroce (*ivi*, p. 439).

Questo singolare fenomeno, che si colloca all'inizio del XVII secolo, si riconnette ad un movimento politico-religioso che ruota attorno al Principe Elettore del Palatinato, Federico V, e alla moglie Elisabetta, figlia di Giacomo I Stuart.[16] Ispirato al pensiero ermetico e a Giordano Bruno, questo movimento si proponeva la pace e la tolleranza nell'ambito di una religiosità universale; al riguardo occorre non dimenticare il disgusto provocato, negli spiriti più illuminati d'Europa, dalla stupida ferocia delle guerre religiose. Gli ideali di questo movimento, tra-

[13] Rilevante la sua opposizione all'influenza aristotelica sull'estetica, che dominerà il XVII secolo tenendo a battesimo esperienze in sé diverse come il Classicismo e il Barocco. Negli *Eroici furori* (Dialogo I) si legge infatti: "la poesia non nasce da le regole.....ma le regole derivano da le poesie: e però tanti son geni e specie di vere regole, quanti son geni e specie di veri poeti". Torna qui, in perfetta coerenza con le origini di questo pensiero, l'estetica dello pseudo-Longino, originatasi nella cerchia filoniana.

[14] F.A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., p. 277. La Yates sviluppa inoltre alle pp. 181-183 l'analisi della contrapposizione tra "mentalità romana" e "mentalità greca", alla quale farebbe capo Giordano Bruno.

[15] È interessante notare che, a partire dallo sviluppo del Razionalismo cartesiano, inizierà il dramma dell'introvabile collocazione dell'arte nell'ambito della conoscenza; anche quando un posto le verrà assegnato nel XVIII secolo con il Baumgarten, essa resterà tuttavia una sorta di "conoscenza inferiore", sino al Croce, rispetto a quella del filosofo, erede del teologo. Come vedremo oltre, saranno per converso gli artisti ad operare la rivoluzione del pensiero nel XX secolo.

[16] Vedi F.A. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce, cit.*; A. Faivre, *Rosicruciana*, in "Revue d'Histoire des Religions", CXC, 1976.

sferitosi con Federico V (divenuto Re di Boemia) nella Praga già di Rodolfo II, crocevia dell'Ermetismo europeo, furono annientati dagli Asburgo nel 1620 con la battaglia della Montagna Bianca, primo atto della assurda Guerra dei Trent'anni che devastò l'Europa sino ad estremi limiti.

Tre furono i Manifesti della misteriosa setta dei Rosacroce, e circolarono in Europa destando vivo scalpore, aspettative e inquietudini: la *fama Fraternitatis*, nota in manoscritto dal 1612 e stampata nel 1614: la *Confessio Fraternitatis*, del 1615; e le *Nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*, del 1616. Vi si favoleggiava di una fantomatica e segretissima setta fondata molto tempo prima dal Fratello C.R.C., animata dal desiderio di conoscenza e dall'amore, circolante per il mondo.

Il momento nel quale questi documenti venivano alla luce coincideva con la morte del Rinascimento tra gli spasmi della caccia alle streghe, un fenomeno più politico e sociale che non religioso.[17] Le scienze naturali dovettero togliere rapidamente il sospetto che gravava su di esse, facendo dimenticare le proprie origini nella magia, nell'alchimia, nell'astrologia. Cartesio, sospettato per essersi trovato a Praga ed aver vagato per l'Europa, tenne subito a stabilire le distanze e ad evitare una nazione assolutista, come la Francia dei suoi giorni.

Pure, il fenomeno rosicruciano, che si intreccia con la nascita delle società segrete tra le quali la Massoneria, interesserà direttamente uomini come Leibniz e come Newton, e fu all'origi-

[17] Per la Yates (*L'illuminismo, etc.*, cit., p. 265) la caccia alle streghe è l'altra faccia del progresso scientifico. Certamente, il neonato Razionalismo cartesiano, che fornì l'ideologia e gli strumenti alla nascente ricerca scientifica, ha la conseguenza di espungere il diverso-da-sé nel buio dell'irrazionale. Tuttavia il fenomeno è prevalentemente sociale e politico: abbiamo già fatto cenno alla nascita del ghetto folklorico; a questo aggiungiamo le osservazioni del Kamen, *Il secolo di ferro*, Bari, Laterza, 1975, pp. 309-326. La ferocia della persecuzione non nacque dall'opera dell'Inquisizione, e, per il resto, già allora si sapeva che dietro il fenomeno v'era soprattutto la malattia. La maggiore opposizione alle condanne al rogo venne dai cattolici; la maggiore persecuzione venne dall'autorità statale e dall'odio sociale. Anche il Kamen osserva la coincidenza tra il fenomeno e l'inizio dell'età moderna; in precedenza abbiamo riportato il giudizio del Fossier sul carattere repressivo delle formazioni statali che emergono alla metà del XVI secolo, ponendo fine allo slancio innovatore del Medioevo.

ne degli scopi scientifici della Royal Society.[18] Il XVIII secolo germanico pullula di circoli segreti ispirati all'ideale rosicruciano; esso fa parte del generico fermentare di quei circoli massonici non tradizionali cui accennammo a proposito di Junius Frey.[19] È qui che si opera la saldatura con la teosofia e l'alchimia di Böhme e Oetinger.

5.1.3 *Una ragione di ferro*

Il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è certamente uno dei più tetri d'Europa: "Il secolo di ferro", così l'ha definito il Kamen (*cit.*) sulle testimonianze degli stessi protagonisti. Il moto ascensionale termina con la metà del XVI secolo: crisi economiche e demografiche si manifestano in sintonia con l'affermarsi dell'assolutismo. Il XVII secolo conosce un fenomeno di continuo aumento del costo della vita, accompagnato dalla diminuzione dei salari reali: per conseguenza, è diffusa la denutrizione che predispone alla altissima mortalità in coincidenza con le epidemie.

Aumenta, al contrario, il provento della rendita immobiliare come risposta al fenomeno inflazionistico, anche se è difficile stabilire sino a che punto ad esso corrisponda anche un aumento in termini reali. Come sempre, in regime di inflazione si determinano fenomeni di arricchimento e di pauperizzazione generati dalla speculazione, mentre i necessari sforzi di razionalizzazione economica nelle campagne, danno origine a torme di contadini ridotti alla mendicità. I mendicanti rappresentano ormai una massa che prende d'assedio le città: nel tentativo di risolvere localmente i problemi, lo Stato o i Comuni interven-

[18] Ci spiace chiudere in poche righe un argomento-chiave per la nascita dell'Illuminismo, intorno al quale si agitò la cultura europea; per quanto esula dalle nostre strette esigenze rimandiamo al testo della Yates.
[19] A. Faivre, *Rose-croix et Rose-croix d'or en Allemagne de 1600 à 1786*, "Revue d'Histoire des Religions", CLXXXI, 1972.

gono con metodi che configurano un vero e proprio rapporto schiavistico.[20]

In una società che, tra poveri, briganti, e disertori dei mille eserciti e delle atroci guerre tra gli Stati assolutisti, è divenuta una società in larga parte di sradicati, il mantenimento dell'ordine diviene una spietata prassi di Stato. Con ogni mezzo, dalla reclusione al patibolo, sono perseguitati tutti coloro che appaiono ai margini di questa società malsicura e angosciata; e, se la persecuzione è gestita dalle Autorità, non per questo manca il consenso delle folle.

Con il XVII secolo si assiste a fenomeni che preludono la successiva evoluzione industriale: si formano concentrazioni di capitali in relazione ai commerci, specialmente in quelle oasi di libertà come Amsterdam, ove i perseguitati di tutte le religioni convergono con i loro apporti di danaro e di conoscenze tecniche, fornendo imprenditori e mano d'opera specializzata. Questo è infatti il momento di crisi delle antiche Corporazioni, le cui normative sono di freno allo sviluppo e alla razionalizzazione della produzione: i primi decenni del secolo sono un periodo di frequenti scioperi.

Sul piano sociale, il periodo che inizia con la metà del XVI secolo è un'epoca di reazione, che vede il potere del Monarca farsi assoluto al vertice di un'occhiuta burocrazia accentratrice. Naturalmente, un simile assolutismo non avrebbe potuto reggersi se non fosse stato l'espressione di un'intera classe di potere: questa è la piccola nobiltà, in netta ripresa dopo l'ascesa della borghesia nei secoli precedenti. essa chiude con ogni mezzo gli ulteriori ingressi nei propri ranghi, riorganizza i propri possessi, si impadronisce dell'istituzione universitaria, il cui ruolo è ormai ridotto alla preparazione della crescente schiera di funzionari, necessari alla burocrazia dell'Assolutismo. La piccola nobiltà diviene dunque la struttura portante della nuova burocrazia.

[20] Per i brevi cenni storici di questo capitolo, ci siamo basati su H. Kamen, *cit.*, e su F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Torino, Einaudi, 1981, vol. II, p. 483 sgg; e, più in particolare, p. 515 sgg.

Secolo di ferro, il XVII: un secolo nel quale l'essere fuori dalla norma socialmente stabilita diviene un reato grave; un'epoca le cui strutture sociali saranno erose soltanto dopo la metà del secolo successivo. Michel Foucault[21] ha narrato con una lunga e convincente documentazione il fenomeno della fabbricazione sociale del "diverso" come "asociale"; come anche l'associazione della follia con la dissolutezza, perché la "follia"[22] è volontà cattiva, errore etico di chi non accetta la normativa e viene perciò espunto con la reclusione. La discriminazione è coessenziale all'assolutismo, cui pure non manca l'appoggio della borghesia, in un'epoca nella quale feroci guerre e mutamenti economici fanno degli emarginati un pericoloso esercito.

La "modernità" del XVII secolo rispetto al Rinascimento ha due aspetti che si fiancheggiano e si contrappongono in modo inestricabile, come è normale in ogni fenomeno storico. Da un lato l'assolutismo e la discriminazione, dall'altro la razionalizzazione produttiva e l'avvio di una scienza diversa, quella che, per radicata convenzione, definiamo tale. La scienza "classica" è fondata su un osservatore distaccato dal fenomeno, che contempla inerte delle essenze definite. Non più l'analogia dell'Ermetismo, ma l'identità della logica matematica, è la guida alla ricerca; il mondo non è più una foresta vivente di simboli da decrittare, ma un'inerte estensione, resa comprensibile nella trasparenza ordinata della griglia concettuale ad essa sovrimposta. Non più una legge universale che ripete il macrocosmo nel microcosmo e pone l'uomo a misura, ma una legge che fonda la propria certa immutabilità nella immobile perfezione di un Dio non più vivente, di un Dio meccanico e orologiaio: quello di

[21] M. Foucault, *Storia della follia*, cit.

[22] Usiamo il termine tra le virgolette, perché la follia della quale parla Foucault non ha molto a che vedere con il concetto clinico dei tempi recenti; folle, nel XVII-XVIII secolo, è chiunque non accetti, specialmente sul piano etico, le normative sociali: come la ragazza che ritiene di non poter essere costretta ad amare il marito, e pretende di essere padrona del proprio amore e del proprio corpo (*ivi*, p. 189). Folle è il "prodigo", il "dissoluto", il "libertino", il "figlio ingrato", il "padre dissipatore", la "prostituta", e così via (*ivi*, p. 118). Anche gli epilettici, i gobbi, i vagabondi, i deformi, possono divenire oggetto di reclusione. Ciò che conta è eliminare ogni forma di diversità.

Cartesio. Leggi quindi, nelle quali l'uomo non può intervenire, alle quali è irrimediabilmente assoggettato. Nell'ideologia che riduce il mondo ad oggetto per l'opera di trasformazione meccanica - non più alchemica - imposta dall'uomo, è il seme di un'ideologia che riduce ad oggetto l'uomo stesso, dinnanzi ad una legge fondata altrove.

Cartesio è un pensatore mediocre, ma così in sintonia con gli eventi che conducono alla rinascita del Razionalismo, che per circa due secoli il pensiero europeo sarà alle prese con il dualismo filosofico da lui reintrodotto sotto forma di distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Cartesio è critico tanto nei confronti di un sapere che nasca dall'esperienza - che nell'ambito di una visione razionalisti è revocato in dubbio dalla critica scettica - quanto nei confronti di un sapere dedotto da principi inverificabili. Occorre quindi trovare un principio assolutamente certo e muovere da esso secondo i princìpi delle matematiche, per giungere a verità indubitabili. Tuttavia, gli stessi princìpi delle matematiche sarebbero revocabili in dubbio se affidati alla sola fallace evidenza del pensiero: di questa fallacia è prova il sogno, e l'unica certezza non è ciò che pensiamo, ma il fatto che pensiamo. Cartesio è tuttavia convinto dell'esistenza di un mondo delle idee, le cui leggi si riflettono nel mondo delle cose: verificare il primo, significa poter razionalizzare il secondo. "Pensiero" e "cose" sono infatti sostanze separate, e al primo deve essere inerente la verità: questa verità è assicurata, al di là del dubbio sui contenuti del pensiero, dal fatto che noi concepiamo in Dio un Essere perfetto. Ora, questa perfezione non sarebbe tale se non trovasse riscontro nell'Essere perfetto da noi pensato, in questo, dunque, risiede la verifica della verità del nostro mondo di idee. Il procedimento è evidentemente circolare, ma non è il problema filosofico ciò che qui c'interessa.

Se ci siamo soffermati su Cartesio, lo abbiamo fatto per chiarire le implicazioni del nuovo Razionalismo, che dominerà sino al XIX secolo. Notiamo innanzitutto che, con Cartesio, l'immutabilità dell'Idea platonica, fondamentale per la possibilità di un pensiero scientifico, si trasforma nell'immutabilità di leggi matematiche fondate su una verità assoluta esterna all'uomo. Poi-

ché però da Dio (che è la sola vera sostanza, a rigor di termini) discendono entrambe le "sostanze" - il pensiero e la natura - rigidamente separate ma regolate entrambe dalle stesse leggi, ne consegue che l'uomo, traendo queste leggi dal proprio pensiero, può applicarle ad un mondo inanimato con la certezza del loro immutabile e perfetto fondamento. In questo pensiero è dunque la possibilità, sia della fondazione della scienza classica, eminentemente meccanicistica; sia dell'avvio del processo di razionalizzazione della società in funzione di un fine precostituito, che sarà quello produttivo; sia, infine, la garanzia dell'assoluta giustezza meccanicistica delle leggi che governano la natura e la società. Non a caso l'uomo cartesiano, padrone soltanto dei propri pensieri, ha una sola scelta praticabile: mutare questi ultimi abolendo il desiderio, fonte dell'errore nel pensiero, *rinunciando all'ipotesi di mutare il mondo*. Quanto alla scienza che si può fondare con Cartesio, questa non è più la scienza baconiana e rosicruciana della *Nuova Atlantide*,[23] fatta a misura e a beneficio dell'uomo: essa è viceversa una scienza astratta, i cui fini trascendono l'uomo stesso. da questo momento infatti, la verità esistenziale viene espunta per far luogo ad una verità immobile ed esterna, dinnanzi alla quale l'uomo piega il capo.

5.1.4 *Ah! ça ira, ça ira!*

Abbiamo già accennato, narrando le vicende del Frankismo e di Junius Frey, al fermento che pervadeva l'Europa, cosciente di essere alla fine di un'epoca già prima dello scoppio della Rivoluzione. Il fermento riguardava tutti, e in un primo tempo soprattutto l'aristocrazia, desiderosa di riconquistare i previlegi in parte perduti a favore dell'assolutismo monarchico. Soltanto

[23] Vedi F. Yates, *L'Illuminismo, etc.*, cit.

più tardi, a Rivoluzione iniziata, questa si accorse che quello era il suo principale baluardo, e invertì la rotta.

Il XVIII secolo aveva visto proseguirsi le folli guerre degli Stai mercantilisti del secolo precedente, ma aveva anche conosciuto la critica di coloro che osteggiavano queste forme di protezionismo, anche armato, in nome del libero scambio. Non si può sottovalutare al riguardo, la grande influenza della cultura anglosassone sul Continente, influenza sostenuta dal prestigio della vittoriosa Rivoluzione del 1688, e dalla crescente ricchezza legata a fattori molteplici. Tra questi, il crescente commercio oltremare, l'introduzione delle macchine, la razionalizzazione dell'agricoltura avvenuta nel secolo precedente, e la conseguente disponibilità di mano d'opera eccedentaria, che l'Inghilterra sa riconvertire alla nascente industria.[24]

Ora, il razionalismo che la cultura inglese introduce nell'Illuminismo europeo, non ha nulla a che vedere con la Ragione cartesiana. Esso è un razionalismo sperimentalista ed empirico, erede del Deismo nella sua concezione, comune ai Rosacrociani, di una ragione intesa in senso dinamico, come fondamento naturale *in fieri*, tanto di un continuo rapportarsi con il mondo fisico, quanto della raffrontabilità e della convergenza di esperienze religiose diverse. Questo razionalismo sperimentale, fortemente innovativo e liberatorio, appare in connessione con l'aprirsi dell'Europa ad altre culture al di là degli oceani, come pure allo sviluppo delle scienze naturali e delle relative applicazioni tecnologiche.

Se l'ottimismo di fondo è comprensibile in un'Europa che si sta arricchendo, occorre non dimenticare il ruolo avuto, nello sviluppo di questa cultura anti-assolutista, dal perseguitato nonconformismo religioso, che nel XVII secolo aveva trovato rifugio in Inghilterra. Qui esso era giunto ad elaborare, con il gruppo dei *Diggers*, idee estremamente moderne sul piano so-

[24] Sul ruolo positivo del Deismo inglese nella creazione di una cultura industriale nella mano d'opera agricola eccedentaria inglese, vedi G. Carapelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra*, in *Ricerche su letteratura libertina, etc.*, cit.

ciale; ma tutto l'anticonformismo religioso, in Inghilterra come in Olanda, concorre alla critica dell'Assolutismo.[25]

Se lo sviluppo degli studi etnografici, e il dibattito attorno al "selvaggio" concorrono a far ritrovare (il concetto è assai antico) il fondamento della libertà nello "stato di natura" (Rousseau) il XVIII secolo germanico, dal canto suo, concorre alla critica del Razionalismo astratto attraverso la scoperta della cultura orientale, del patrimonio folklorico e del mito.

Con la seconda metà del XVIII secolo si è già innalzata la bandiera della cultura "popolare", in contrapposizione a quella borghese: ma questa categoria detta "popolo" va intesa come una piccola borghesia di artigiani, bottegai, minuti imprenditori. Ad essi vanno aggiunti gli intellettuali poveri, al margine della detestata borghesia, i quali costituiscono una classe ambiziosa, portatrice di una scala di valori disattesa dalla gerarchia sociale.

Anche l'esoterismo rappresenta un elemento di critica nei confronti del pensiero razionalista.[26] Sulla scia del prestigio di cui gode la Massoneria Britannica, sorgono in Germania e in Francia numerose altre associazioni con diversi e complessi rituali, che formano la cosiddetta "Massoneria Scozzese". La nobiltà vi è presente ai vertici. Una parte di essa, no-ta come "Ordine degli Illuminati", si adopera anche per coinvolgere gli iscritti verso un'azione incisiva in senso progressista, benché gli scopi dei vari altri circoli non fossero di natura politica.

Alla vigilia della Rivoluzione Francese, dunque, molte attese palingenetiche serpeggiavano per l'Europa, particolarmente in Francia, dove i diseredati della campagne e delle città, colpiti da recenti fluttuazioni dei raccolti e dei prezzi, vissero la convocazione degli Stati Generali come l'inizio di una nuova epoca.

---

[25] Sull'anticonformismo religioso e sul suo ruolo, vedi H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 12, pp. 47-63.

[26] *ivi*, pp. 108-121. Sul ruolo dell'esoterismo quale critica del Razionalismo, vedi A. Faivre, *Accés de l'ésotérismew occidental*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 13-50.

Nella Rivoluzione vi furono tre rivoluzioni non convergenti tra loro:[27] una rivoluzione aristocratica presto rientrata; una borghese e una popolare. Ciò lascia intendere che le aspettative in essa confluite non mirassero precisamente a far compiere il passo decisivo alla borghesia in ascesa (una leggendaria "ascesa" che dura dai tempi di Hammurabi, direbbe il Fossier). Queste sono ipotesi degne del peggior giustificazionismo storicista, e delle astuzie alquanto fraudolente con le quali la sua Ragione contrabbanda l'ordine del Razionalismo medievale, basato sulla volontà divina.

In realtà, nella Rivoluzione Francese confluirono anche le ansie di liberazione portate per secoli dai miti folklorici e dalle esaltazioni mistiche, dal profetismo, dal Millenarismo, dal desiderio palese dei Paesi di Cuccagna e da quello non troppo mascherato dei Mondi alla rovescia; dall'antinomismo del Libero Spirito, degli avventurieri intellettuali e dei Libertini del Libero Spirito; o dalla *Qabbalah* più eretica. Fu questa la rivoluzione popolare, che a tratti scavalcò quella borghese; fu una rivoluzione che mirava a richieste come requisizioni e calmieri, spartizioni di terre e diritti collettivi. Una rivoluzione il cui scacco, per palese improponibilità, era già maturato con il Terrore. "nei suoi primordi", scrive il Lefebvre (*cit.*, p. 150) "la Rivoluzione può venir paragonata a quei movimenti religiosi allo stato embrionale, in cui i poveri scorgono volentieri un ritorno al paradiso terrestre". La sua festa fu la pittoresca processione che ricondusse Luigi XVI a Parigi.

La Rivoluzione fu un processo lento a compiersi. La rivoluzione borghese, che alla fine risultò vittoriosa, si affermò soltanto con il 1830, anche se gli anni dal 1789 al 1799 avevano rimescolato la società, creando una classe di nuovi ricchi e mettendo fine al solidarismo contadino. Ad essere più prudenti, considerate le insurrezioni operaie e le stragi del 1848, è soltanto con quest'ultima data che la borghesia si afferma definiti-

[27] Per una visione d'insieme della Rivoluzione Francese, con un ampio spazio sugli antecedenti, vedi G. Lefebvre, *La Rivoluzione Francese*, Torino, Einaudi, 1962.

vamente in Francia, mentre scompare l'ipotesi di una rivoluzione popolare.

Quest'ultima aveva sognato, con il *Ça ira*, i propri evangelici capovolgimenti; ma così non andò. Laconica e convincente fu la risposta: *enrichissez vous!*

5. 2 **Le maschere della Ragione**

5.2.1 *Il capolinea della storia*

Abbiamo dedicato un brevissimo cenno alla Rivoluzione Francese, perché riteniamo che la comprensione del nuovo Razionalismo borghese del XIX secolo, e quindi della successiva contestazione di esso, non possa prescindere da un *memento* sul tremendo colpo che subirono le attese messianiche confluite nella Rivoluzione. Esse non avevano certamente come obbiettivo la costruzione dell'Europa che seguì, all'insegna del Progresso.

Il concetto di progresso nasce da un'antica interpretazione cristiana della storia come storia della salvezza, contrapposta al disprezzo gnostico del mondo: l'umanità, nonostante tutto, progredisce in direzione della salvezza perché con ciò ripete un piano divino; la storia esprime dunque un moto positivo. Quando l'utopia rivoluzionaria era già in crisi con il Terrore, il mito del Progresso fu rispolverato a consolazione dell'uomo; nel 1794, dal carcere dove attendeva l'esecuzione, Condorcet scrisse il celebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Il mito fu fatto proprio dalla borghesia vincente, e riproposto nei termini del progresso economico.

L'Europa borghese del XIX secolo fu dunque messa in marcia sotto la bandiera di un Progresso concretamente messo in opera come avanzamento scientifico, tecnologico ed economico. Un tale sforzo doveva ricevere un poderoso sostegno ideo-

logico, per dimostrare il diritto delle scelte egemoni ad essere tali, sostegno indispensabile per eliminare ostacoli al delicato congegno economico. Diritto che, tuttavia, non può più fondarsi sul Cielo; che si fonderà perciò sulla Storia, messa in moto lungo un percorso calcolato, non più, però, ingenuo come quello immaginato dal Razionalismo illuminista.

Il genio di Hegel, sul quale si appoggia per oltre un secolo la società borghese, è consistito per l'appunto in questo coniugare una scelta razionalista con una visione dialettica dei contrasti, destinati a risolversi in successive sintesi il cui esito è scritto nelle premesse. Hegel è "l'uomo giusto al posto giusto" il cui pensiero è così funzionale alle esigenze dello Stato, da risultare parimenti utile tanto alla Restaurazione del 1815, quanto ai successivi sviluppi borghesi.

hegel si lancia innanzitutto contro l'esoterismo romantico, cioè contro la sua valorizzazione del pensiero mitico e simbolico basato sulla coesistenza degli opposti; egli fa dunque una scelta razionalista (vedi la sua Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*). Egli applica tuttavia questa scelta, in termini assolutamente inediti, ad una cultura che gli deriva dal Romanticismo e dalle predilezioni teologiche; una cultura, quindi, legata al Neo-platonismo medievale, venata di Gioachimismo e di Böhmismo. Al riguardo, alcuni Autori hanno ritenuto di rilevare reminiscenze gnostiche nel suo pensiero, reminiscenze che, a nostro parere, potrebbero ravvisarsi al più nel suo ribaltamento della gnostica nostalgia delle origini in un finale dispiegamento dell'Assoluto, a conclusione di ogni possibile storia. Una visione, quindi, *lato sensu* gioachimita.[28]

Il Razionalismo dichiarato di Hegel, impedendo la coesistenza degli opposti, fa sì che nello schema dialettico triadico del Neo-platonismo da lui ripescato[29] il terzo movimento non pos-

[28] Vedi G. Filoramo, *L'attesa della fine*, cit., pp. XII-XIII. Il Filoramo ricorda tuttavia un aspetto fondamentale del pensiero di Hegel, cioè l'atteggiamento ottimistico, non proprio ribelle nei confronti del mondo, che rende improponibile un accostamento tra Hegel e lo Gnosticismo.

[29] Lo schema dialettico neo-platonico che giustifica il moto puramente ideale di emanazione dall'Uno e ritorno all'Uno, è fondato su tre momenti: *moné* (riposo), *próodos* (emanazione, processione) ed *epistrophé* (conversione, ritorno);

sa rappresentare un ritorno all'origine; esso quindi imprime un moto di traslazione ad un processo circolare, trasformandolo in movimento spiraliforme. In altre parole, il processo dialettico di Hegel è ratto da una normatività positiva di chiara impronta teologale, che determina un percorso e un fine (se non una fine) lungo una traiettoria prevedibile iscritta nelle origini. Applicato alla storia, il pensiero hegeliano, pur non risolvendosi nell'ingenuo progresso rettilineo del Razionalismo illuminista, si risolve tuttavia egualmente in una giustificazione ottimistica del presente (giustificazionismo storicista). Esso fornisce inoltre la certezza di un futuro calcolabile per semplice estrapolazione del moto che lo storico pretende di scorgere negli eventi del passato.

Per verità, Hegel, uomo della Restaurazione, vedeva la storia come un episodio già terminatosi con il maestoso dispiegarsi dell'Assoluto nel Genio Germanico: egli infatti era partito dal desiderio di teorizzare un moto circolare, non un moto spirale. Poiché però il moto reale della sua dialettica, anche in assenza di una fine della storia, è comunque destinato *a protrarsi indefinitamente verso un fine definito*, nel pensiero hegeliano si realizza il più sottile arresto della storia mai escogitato: quello di un moto che, ipostatizzato, si riduce di fatto ad immobilità, perché condanna ad un viaggio eterno su un percorso ineludibile. Stare fermi, o marciare sempre nella stessa direzione, è infatti la stessa cosa per chi vorrebbe agire nel mondo onde imprimere alla storia altre e diverse traiettorie. Nel pensiero hegeliano, però, l'uomo non è che uno strumento dell'Assoluto: la maramalda astuzia della Ragione hegeliana è dunque consistita nel trasformare un Millenarismo che l'uomo aveva fantasticato a sostegno del desiderio, in uno strumento di annientamento del desiderio stesso.

L'arresto della storia realizzato da Hegel, corrisponde dunque perfettamente agli scopi dello Stato borghese e industriale del XIX secolo: non già fermarsi, come avrebbe voluto la Restaurazione, ma progredire indefinitamente lungo una rotta ormai

---

ciò fa del cosmo un tutto vivente, dove le parti sono in contatto tra loro grazie alla conversione che segue l'emanazione.

non più modificabile, quella che un giorno apparirà come la rotta contraddittoria dei dannati della Cuccagna.

5.2.2 *Il dubbio e la critica*

Il pensiero di Hegel è un pensiero da funzionario statale, così l'intese l'impietosa critica di Schopenhauer, definendolo: "creatura filosofica ministeriale.....uomo che perseguiva, e per di più senza successo, degli scopi politici" (cfr. *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1986, vol. I, p. 141). In effetti, l'hegelismo toglie ogni senso alla vita intesa come rischio delle proprie scelte: l'individuo, del tutto impotente, può soltanto proporsi di essere abbastanza abile da collocarsi lungo il prestabilito percorso della Storia.[30] In ciò egli ricorda l'uomo di Cartesio, la cui unica scelta era mutare i propri desideri, non potendo mutare il mondo. L'Assoluto di Hegel, come il Dio di Cartesio, non è certamente il Dio vivente della Bibbia: quando non si trasforma in Moloch rassomiglia comunque all'ebete dio dei filosofi, come accade in ogni Razionalismo astratto.

Il successo di Hegel fu plebiscitario, per la funzionalità del suo pensiero alle scelte sociali che dominarono il XIX secolo, scelte duramente costrittive e rigidamente moralistiche, connesse alle esigenze dell'enorme rivolgimento sociale in atto, e alla conseguente svalutazione di un sapere esistenziale.

[30] Interessante notare come uno degli effetti più funesti dell'hegelismo lo si sia avuto nell'arte, che è progetto e rischio. Caratteristica di molte correnti artistiche di questo secolo è sta previlegiare una presunta evoluzione storica dell'arte quale fonte di scelta espressiva. Il risultato è stata un'arte ridotta a mera esemplificazione di concetti, con il Critico/storico dell'arte nelle vesti di nuovo teologo. Cfr. G.C. Benelli, *L'arte non è innocua. Appunti sull'arte e sulle estetiche del XX secolo*, in "Libri e Riviste d'Italia", n° 395-398, Gennaio-Aprile 1983.

L'hegelismo, divenuto scienza dei Professori,[31] fu tuttavia immediatamente contestato dai pensatori più significativi del secolo.

Kierkegaard notava infatti ironicamente il carattere puramente formalistico di un pensiero le cui affermazioni sono mere parole senza rispondenza con la vita, e ricercava nel Dio vivente di Abramo e nel rapporto dell'uomo con l'esistenza i fondamenti di una radicale alternativa, basata sul primato dell'azione responsabile.[32]

Chi tuttavia ribaltò radicalmente la cultura dominante, fu Schopenhauer, la cui lezione ha poi determinato cambiamenti che vanno ben addentro al nostro secolo:[33] e Schopenhauer, che molto deve all'ermetismo di Bruno, al cabbalismo di Böhme, allo scetticismo antidogmatico di Hume e alla sapienza delle *Upanishad*, parte precisamente dalla constatazione delle ineli-

[31] Feroce, ma motivato su questo punto, l'attacco di Schopenhauer, presente in numerosi saggi dei *Parerga e Paralipomena*. In particolare, egli rileva che il ruolo dei docenti universitari, come quello dei sacerdoti, non poteva che operare per la trasmissione di un sapere funzionale alla gestione della società; osservazione che sarà ripresa in latri termini da Nietzsche (*Sull'avvenire delle nostre scuole*) il quale osserva che il sapere accademico era andato evolvendo in una fabbrica di funzionari.

[32] Nei *Diapsalmata* (*Enten Eller*, vol. I, Milano, Adelphi, 1976) Kierkegaard scrive: "Quel che i filosofi dicono della realtà è spesso deludente, come quando da un rigattiere si legge l'insegna *Qui si stira*. Se si venisse a far stirare il proprio abito si resterebbe ingannati, perché l'insegna è semplicemente in vendita.

[33] Basti riflettere sul debito totale della psicologia analitica junghiana nei confronti della riscoperta schopehaueriana del concetto di destino, fondamentale nel pensiero pre-socratico (vedi: *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale del destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 279 segg.). La riscoperta schopenhaueriana di un pensiero non razionalista, con le sue fondamentali meditazioni sul tempo e sulla manifestazione della "volontà" nelle cose, è stata importante anche per la formazione di quel diverso atteggiamento della cultura che si è riflesso nel superamento della fisica classica, basata sull'osservatore immobile esterno al moto. Quando poi Jung e il fisico Pauli elaborano congiuntamente la teoria della sincronicità per giustificare alcuni fenomeni "paranormali", è tramite Schopenhauer che giunge loro una nuova - e antica - concezione del tempo.

minabile realtà del Male in un'esistenza che non gli appare come epifania di luminosi traguardi storici.[34]

L'universo di Schopenhauer è viceversa un corpo animato da una volontà di eterna vita che si obbiettiva nelle fuggevoli manifestazioni delle infinite cose. Tanto il soggetto quanto l'oggetto sono dunque manifestazioni di questa volontà di vita, conflittuali e mai interamente riducibili nelle categorie della logica, che sono pertinenti al processo mentale del conoscente, non alla realtà ultima e inattingibile del conosciuto. Poiché questa volontà è inesauribile e si manifesta nel desiderio - necessariamente frustrato dalla realtà - l'esperienza esistenziale consiste nel dolore; tuttavia la volontà di vita, così come genera il dolore, genera l'illusione della positività del mondo. In realtà però il progresso, tanto caro alla società industriale del XIX secolo, non esiste: la storia non è che il ritorno dl sempre eguale. Unica salvezza al dolore esistenziale è riconoscere che esso proviene dal nostro desiderio,[35] e quindi giungere alla negazione dell'Io tramite una volontà negatrice.

le conseguenza che lo stesso Schopenhauer trae da queste premesse sono importanti. Sul piano della conoscenza, la realtà fenomenica basata sulla distinzione di soggetto e oggetto - fondamento del Razionalismo astratto - diviene un velo di Maja, dietro il quale traluce l'unità primordiale che si manifesta nell'Universo.[36] Sul piano etico, la coscienza del comune dolore apre ad un rapporto di simpatia immediata con tutti gli esseri,

[34] In questo si può dire che Schopenhauer, come Leopardi, riprende esattamente dallo Gnosticismo il punto di partenza esistenziale della propria filosofia. Tuttavia Schopenhauer ebbe chiaro che il limite dello Gnosticismo consistette nella sua incapacità di uscire dalla gabbia razionalista: cfr. *parerga e Paralipomena*, cit., vol. I, p. 94. Per conseguenza, le conclusioni del pensiero schopenhaueriano non sono gnostiche, non conducono cioè alla negazione del mondo attraverso il nihilismo anarchico.

[35] Molto esplicito è lo schema che Schopenhauer introduce nel par. 9 della prima parte de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, la sua opera fondamentale, perché in esso è evidente la compresenza degli opposti: la stessa pulsione può prendere, in ogni istante, sul piano esistenziale, i colori del Bene e del Male che in essa sono inestricabilmente connessi.

[36] Questa unità primordiale risente molto del *Deus absconditus* di Böhme, del suo *Ungrund*.

tra i quali l'uomo non ha alcun diritto ad un ruolo previlegiato nei confronti del mondo animale. Sul piano, infine, dei modi di conoscenza, poiché il sapere razionale non potrà mai eliminare il residuo inattingibile, non razionalizzabile, di un oggetto che è manifestazione della volontà, ne consegue che l'unica forma di vera conoscenza passa per l'immediatezza dell'intuizione artistica, la quale soltanto astrae l'oggetto dall'illusoria temporalità, per coglierne la metafisicità.

5.2.3 *Il secolo dei poeti*

Se dovessimo mostrare per intero l'eredità di Schopenhauer nella cultura contemporanea, esorbiteremmo dal nostro tema. Ci limitiamo perciò ad accennare come lo scrollone che ha messo in crisi la proponibilità di una cultura razionalista ai nostri giorni, sia venuto precisamente dagli artisti. La rivoluzione che è stata raccolta da un pensatore come Heidegger, la fine del "moderno", la nascita del cosiddetto "pensiero debole", sono tutti fenomeni che trovano infatti i propri antecedenti nelle avanscoperte di artisti e letterati.

Già nel XIX secolo una critica del razionalismo progressista paragonabile a quella di Schopenhauer era venuta dal Leopardi, robustissimo pensatore troppo a lungo ignorato da una cultura, quella del Razionalismo borghese, che vedeva nell'arte tutt'al più una sorta di conoscenza inferiore. Il duplice rapporto con la natura, al tempo stesso matrigna e consolatrice, che traspare dalle sue opere, ricalca, nella duplice accezione della parola "natura", la visione schopenhaueriana di un'esistenza *naturalmente* dolorosa, e di un sollievo derivante dalla rinuncia all'Io, cioè da una comunione con la totalità della *natura*.

Se Leopardi già irrideva "le magnifiche sorti e progressive", che conduce un'inappellabile requisitoria contro la millantata maestosa razionalità della storia, è Dostoevskij, per il quale la

storia è qualcosa in bilico tra il Museo degli Orrori e un *bric-à-brac* di tutte le mascalzonate. Con il suo apologo del Grande Inquisitore, Dostoevskij, partendo dallo scandalo della Croce, reintroduce nella cultura moderna il nocciolo della critica gnostica: in questo mondo il Bene non può che essere in esilio. Il ruolo del desiderio e l'inconsistenza della Ragione astratta nel darne conto, sono il vero e proprio manifesto dei suoi *Ricordi dal sottosuolo*, ove è già in atto la dinamica dell'inconscio nota ai Sofisti ma riscoperta in tempi recenti soltanto da Freud.

La vera rivoluzione avviene tuttavia nei primi due decenni del nostro secolo, con la presa d'atto del fallimento del Razionalismo e della sua concezione della verità come adeguamento della proposizione alla cosa. La crisi fu innanzitutto, sul piano sociale, una crisi del soggetto borghese come fondamento di valore, nata dallo smascheramento della natura ideologica del pensiero. veniva con ciò a cadere un importante argine ideologico che ancora puntellava i concetti di soggetto e oggetto, resi inconsistenti dalla critica di Schopenhauer. Ormai il pensiero doveva non soltanto rapportarsi al mondo come qualcosa che è "altro" rispetto al percetto soggettivo della cosa, ma doveva farlo a partire da un Io deprivato di valore fondante. In questo lucido straniamento, il mondo apparve come un geroglifico formato da un groviglio di simboli. Esso perse dunque consistenza, come rivela già nel 1902 la famosa "Lettera" (*Ein Brief*) di Hoffmansthal, scritta da un immaginario Lord Chandos, nella quale emerge l'impossibilità di un giudizio normativo. Il tentativo del protagonista di razionalizzare questo mondo, non più afferrabile, prende così le forme della percezione schizofrenica. La verità non è più riscontrabile nelle cose: essa, per Hoffmansthal, può prender forma ormai soltanto come destino (*Andrea o i ricongiunti*, 1909-1922) che progressivamente si rivela nella vita dell'individuo.

La "cosa", sulla cui opacità si rifletteva un tempo una luce misurabile dal soggetto, diviene dunque una pura trasparenza dietro la quale balugina una Legge che tutto coinvolge: lo ripeterà non molto più tardi Pessoa, affermando che "il mondo esterno è come un attore su di un palco: sta lì, ma è un'altra co-

sa" (*Il libro dell'inquietudine*). Di pessoa sono noti gli interessi teosofici.

Alla verità che il Razionalismo "dimostrava" ne succede una che può essere soltanto "mostrata": Proust ne disegna i contorni tra le infinite vicissitudini del suo viaggio nella memoria, ove mille piccole correzioni di rotta conducono il viaggiatore ad aderire alle contraddizioni del "viaggiato". Questa verità che può emergere soltanto dalla narrazione è dunque un indicibile, nascosto sotto il divenire del mondo e dell'Io in perenne trasformazione: quella trasformazione al cui centro vuol situarsi Rilke, perché ormai non si può più parlare *della* verità, ma soltanto *nella* verità.

Le conseguenze più radicali sono tratte da Joyce: la perdita di realtà dal soggetto e dell'oggetto provoca la disgregazione della sintassi, che si dispone ora nel flusso esistenziale del monologo di Molly Bloom. Ad un mondo che non può più comprendersi nei termini dell'analisi, si può soltanto aderire. Nella corrente caotica delle parole che affiora alla coscienza, balena la verità come non-detto, come buio ineffabile dal quale sprigiona la luce del "sì" finale dell'atto, del momento volitivo che è testimonianza, che opera il salto sul nulla delle parole e delle cose e costituisce fugacemente il soggetto nell'attimo impercettibile del suo ri-velarsi.

"Ciò che si è non lo si può esprimere, perché si è proprio questo; si può comunicare soltanto ciò che non si è, cioè la menzogna. Soltanto nel coro può risiedere una certa verità" Questo aforisma è di Kafka, e riassume il senso della sua ricerca. L'uomo porta con sé una verità ineffabile, che si mostra tale in ciò che essa è testimoniata: nella testimonianza della vita è la verità dell'uomo. Essa non può essere dimostrata, perché il desiderio è u-topico, è un buio abisso che s'apre tra le beanze e le sconnessure del discorso. Tutto ciò che di esso possiamo razionalizzare nei concetti, perdendo ogni ambivalenza, è destinato a falsificarsi: è soltanto ideologia.

Con il secondo decennio del XX secolo, i poeti hanno concluso la rivoluzione del pensiero: Heidegger, che esprime questa coscienza, non può che aggirarsi nei loro paraggi.[37]

5.2.4 *Vecchie gnosi e nuovi Gnosticismi*

Una rivoluzione del pensiero così radicale non avviene senza un preciso rapporto con il maturare di grandi fenomeni storici, quelli per i quali si invoca la parola "crisi". In questo senso, secondo Filoramo,[38] il ritorno attuale di una cultura che ha somiglianze con l'antica gnosi, si giustifica con il fatto che la gnosi antica fu, per l'appunto, una religione della crisi. Nella distinzione posta sin dall'inizio, l'obbiettivo della nostra ricerca non è il vaso e generico tema della Gnosi, ma, più limitatamente, il riproporsi nella stoia occidentale di atteggiamenti che siano ricollegabili all'antico disprezzo del mondo che fu dello Gnosticismo, e alla sua esperienza del Male come realtà quotidiana. La differenza fondamentale è che il secondo, specialmente in una società totalmente secolarizzata, ha delle implicazioni anarco-nihiliste che la prima non necessariamente possiede. Tuttavia, poiché i due fenomeni sono assai meno districabili nella realtà di quanto lo siano nelle definizioni, accenneremo a quanto si viene registrando nel mondo contemporaneo mantenendo

[37] La teoria estetica sviluppata da Heidegger nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, saggio che risale al 1935, ruota tutta attorno alla dialettica di "mondo" e "terra", cioè tra la storicità dell'opera e il suo referente atemporale. Orbene: questa dialettica è già posta in essere da Rilke nel decennio precedente, nell'ottava e nona delle sue *Elegie duinesi*. Sul ruolo fondamentale dell'arte come strumento di lotta dell'uomo nell'organizzazione del mondo, rinviamo ai testi di Arnheim da noi citati in *L'arte non è innocua, etc.*, cit., pp. 9-11. Per una trattazione del problema della verità nella letteratura, vedi F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986.

[38] G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit.

una sola remora: che accettiamo in pieno la distinzione di E-Morin allorché egli definisce "tempesta in un bicchier d'acqua" lo Gnosticismo puramente letterario.[39] Per conseguenza, non ci occuperemo di quanto affiora negli Autori, come fatto letterario, nel XIX secolo, ciò che richiederebbe, tra l'altro, una ricerca specifica che esula dal nostro tema.

Lo sviluppo scientifico e industriale esploso nel XIX secolo, se da un lato ha radicalmente mutato le condizioni e le prospettive della società occidentale, dall'altro non è stato e non è indolore.

Lo sradicamento di intere classi sociali, la creazione di enormi agglomerati urbani, la sottomissione di ogni scelta alle leggi della produzione, le continue trasformazioni della società in base a queste scelte, pongono costantemente in crisi il significato e il ruolo di interi gruppi sociali, che divengono obsoleti insieme ai propri mestieri e alle proprie idee. Il senso di atomizzazione dell'individuo, l'apparente "irrazionalità" del suo desiderio dinnanzi a leggi "obbiettive", l'alienazione causata da finalità che appaiono estranee all'uomo,[40] sono diventati esperienza sempre più diffusa. In un mondo ove la libertà può assumere facilmente gli aspetti di un mero vagabondaggio,[41] la nuova gnosi, come nota Filoramo,[42] offre un "centro" a una soggettività senza dimora.

Già la storia del XX secolo è disseminata da tentativi di fuga e di contestazione della società industriale: basti pensare, nel campo dell'arte, ai Preraffaelliti e ai Nazareni (pur appartenenti

---

[39] E. Morin et al., *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972, p. 139, a proposito della "nuova gnosi" afferma: "Ma la tempesta che sollevò durante l'epoca trionfante della borghesia moderna, era limitata e costretta nel bicchier d'acqua della letteratura". L'indagine sociologica condotta dal Morin e altri in coincidenza con il '68 può costituire un punto di partenza per l'esame del fenomeno.

[40] Senza entrare in una sterile polemica fondata su categorie astratte, intendiamo semplicemente rilevare che, dal punto di vista del soggetto coinvolto nelle ristrutturazioni e negli obbiettivi dell'economia, il senso globale delle trasformazioni appare insondabile e minaccioso, come la *týche* che dominava la società ellenistica.

[41] E. Morin et al., *cit*., p. 138.

[42] G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit., p. 70.

a situazioni antitetiche) nonché al movimento di William Morris per il recupero del significato artigianale del lavoro.. È parimenti nel XIX secolo che si sviluppa in Inghilterra e in Francia, vale a dire nei paesi più industrializzati, il clima cosiddetto "neo-gnostico", con il ritorno in auge dell'astrologia e la nascita dell'occultismo.

Con il XX secolo il fenomeno si generalizza per l'Occidente, e viene enfatizzato dall'ormai avvenuta cooptazione entro le strutture e le norme comportamentali della società produttivista, di vastissimi gruppi appartenenti ad aree tradizionalmente estranee ad essa, storicamente non partecipi dei suoi valori. Il Filoramo (*cit.*, p. 68) traccia un quadro suggestivo sulle similitudini tra lo sradicamento della intellighentzia piccolo-borghese che alimentò lo Gnosticismo tardo-antico, e la situazione attuale. L'ansia di salvezza fuori di un mondo che sembra non saperne offrire, conduce nuovamente alla ricerca del "Sé"; torna, nel movimento *hippy*, il mito millenarista dell'Eone dell'Acquario, equivalente a quello gioachimita dello Spirito Santo.

Come già un tempo, il Razionalismo registra il proprio fallimento nella propria incapacità di rispondere al bisogno individuale nel dare un senso all'esistenza: a meno di non darlo soltanto alla propria rifugiandosi nel privato, dandole così però il senso triste della sconfitta. Se ricordiamo, con Foucault, come fu costruito il Razionalismo moderno, espungendo cioè tutto il diverso del quale non si sapeva, o poteva, o voleva dar conto, non ci resta tuttavia se non concludere che si tratta ancor qui di nodi che vengono al pettine. La Ragione extra-umana delle leggi "obbiettive" ha ridotto l'uomo ad un residuo irrazionale, come temevano gli astrologi del Rinascimento.

L'uomo però, la cui esperienza non è razionalizzabile e la cui molla è il non razionale desiderio (come sapevano i Sofisti) non è un residuo trascurabile: è il motore senza il quale nulla può muoversi, nonostante la razionalità delle leggi "obbiettive". Di qui il dubbio che fosse il meccanismo, non l'uomo, ad essere inadeguato.

Il moto del ’68, con la sua utopica pretesa di ridiscutere tutto, non fu una piccola cosa, anche se oggi se ne è smorzata l'eco, o

forse la si è esorcizzata. *Esso è stato 'ultima grande ondata neo-gnostica*, lungamente incubata negli anni in cui il benessere economico e il malessere esistenziale davano il via, nell'accelerata mobilità sociale, a utopie libertarie.

In due interviste concesse a Culiano nel 1975 e nel 1980[43] Hans Jonas, il patriarca del nuovo corso negli studi sullo Gnosticismo, ripercorreva il clima culturale di questa rivolta e dei moti eversivi seguiti negli anni '70, mettendo in luce i fallimenti della società moderna e l'origine non economica della rivolta contro di essa. Nell'ambito della cultura occidentale egli era colpito dalla continuità del dualismo, in particolare dai legami tra il dualismo cartesiano e gli sviluppi della tecnologia. Quest'ultima sarebbe giunta ad una *hýbris* - nelle forme di una presunzione di conoscenza - che ricorda quella degli Arconti gnostici. Anche un altro autore che si è profondamente occupato del problema del Male nella storia dell'Occidente,[44] vede la radice dell'angoscia attuale nei rischi materiali impliciti nello sviluppo tecnologico. A nostro avviso non sono qui le cause di una crisi epocale: le decisioni sulla tecnologia possono pur sempre restare nelle mani dell'uomo, che ne può prevenire o limitare gli aspetti devastanti grazie all'ausilio della tecnologia stessa.

La vera crisi messa in luce dal '68 è stata altro: in una società nata per produrre e che può sopravvivere, insieme all'ideologia che le consente di essere proponibile, soltanto a patto di produrre sempre di più, si è insinuato il dubbio che il senso dell'esistenza umana potrebbe non racchiudersi in quello: che il benessere cioè, fosse stato inseguito nella storia come premessa per altra cosa che non la produzione in sé. Su queste basi, i miti del Mondo alla rovescia e del Paese di Cuccagna, vero *cul de sac* di una contrapposizione che non esce dalla subalternità, possono rappresentare la via obbligata per una sofferenza che nasce dalla contraddittorietà insita nell'esistere. Contradditto-

[43] Vedi J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, p. 135 sgg.
[44] S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986.

rietà insita in questo: che all'uomo si applicano ormai le stesse leggi universali del mercato riguardanti le macchine e le merci, che, pure, dovevano essere al suo servizio.

Proseguendo nelle proprie riflessioni, e osservando come dalla secolarizzazione dell'Utopia fosse nato il fenomeno della Rote Armèe Fraktion, Jonas sferrava un duro attacco contro l'utopismo e il dualismo che esso sottintende, rilevando come il nihilismo anarchico sia la sola conseguenza della pretesa di secolarizzare l'Utopia. Crediamo che queste siano, in parte, anche le nostre conclusioni: l'eredità dello Gnosticismo è, in questa nostra società totalmente secolarizzata, il nihilismo anarchico.

Abbiamo detto "in parte" *et pour cause*: Jonas, nella sua analisi, dimentica qualcosa, e ciò lo porta a considerazioni da buon borghese del buon tempo antico: ci si ribella contro una società che ci ha dato il benessere. Noi, senza ignorare tutto ciò, vogliamo ricordare che il dualismo gnostico non è che il volto oscuro del dualismo razionalista normativo. La razionalità di questa società, come ricorda Foucault, è stata costruita espungendo tutto ciò che la Ragione non comprendeva, tutto ciò che le era d'impaccio, tutto ciò che offuscava la sua pretesa luminosità assoluta.

Ogni ideologia però, come ogni cosa terrena soggetta alla nascita, è soggetta anche alla morte. Se nel Razionalismo gli opposti non coesistono, essi non possono che proporsi in alternativa. Ciò che è "Bene" può configurarsi come "Male" e la realtà, coesistenza di opposti, si ribella all'apprendista stregone. Jonas vuole forse esorcizzare l'ombra che da alcuni decenni ha cominciato a salire sino a lambire la borghesia stessa: l'umbra che fa di un processo, un tempo fonte di ottimismo, l'origine del malessere attuale. Del resto, egli riconosce un debito a Spengler, una delle voci che vide nel tramonto di un Occidente mitico, la fine di una storia; laddove noi, ormai accostumati alla precarietà, possiamo iniziare a scorgervi nulla più dell'eterna transizione nella quale da sempre vive l'uomo.

Prima di concludere questo capitolo dobbiamo fare un'ultima messa a punto, per capire bene che cosa è stato e che cos'è lo

Gnosticismo: ce ne offre l'occasione ancora una volta l'intramontabile Jonas, nella citata intervista.

Jonas, parlando del Nihilismo, "lato perverso dell'Utopia" nel nostro secolo, accomuna tre nomi: Lenin, Stalin, Hitler. Per quanto riguarda i primi due, ci sembra ovvio rimarcare che la loro figura non può essere disgiunta dal più generale quadro del Marxismo.

Il Marxismo si muove nel filone del Razionalismo hegeliano, inserito nel processo di secolarizzazione partito dalle eresie medievali e giunto al termine nel XVIII secolo. In Hegel, lo Gnosticismo è tutt'al più un ricordo che appare ribaltato di segno nell'ipotesi di fine della storia, mentre del suo spirito eversore nulla è rimasto. In Marx, tuttavia, accanto al fenomeno della secolarizzazione tradotto nella speranza di realizzare in terra il vecchio mito egualitarista, speranza peraltro perseguita con una razionalità rivoluzionaria e non attraverso l'eversione, sussistono alcune tracce del mito gnostico. Il tema dell'Adamo primigenio che conteneva tutte le anime, prende infatti corpo ne *L'ideologia tedesca* allorché si ipotizza, nella società comunista, l'uomo cacciatore-pastore-pescatore-critico, cioè l'uo-mo in grado di riassumere la mitica pienezza frantumata dalla storia. Di qui un dualismo di tipo gnostico che critica il mondo in funzione del recupero di una utopica totalità, intrecciato tuttavia con una struttura razionalista, perché scopo del Marxismo è attivare un processo rivoluzionario in grado di opporsi non già come utopia, ma come sistema razionale di potere da sostituire a quello borghese. Strutturata nella dialettica hegeliana, la visione marxista si muove quindi pur sempre nell'ottica dello sviluppo borghese ottocentesco: come dice Foucault "il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua".[45] Sussiste tuttavia pur sempre in esso l'impronta originale del dualismo gnostico, che si esalta nella prassi successiva attraverso il gesto totalitario che mira all'abolizione dell'attrito.

Altro è il discorso che riguarda il Nazismo, circa il quale soltanto uno sguardo superficiale può focalizzarsi in similitudini

[45] M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 293.

apparenti tra schemi mitologici, di per sé aperti a qualunque esito.

Gli Gnostici avevano davanti a loro un futuro di luce, non una prospettiva tragica, da *Ragnarok*,[46] dominata dal culto della morte e dall'incombere di un destino estraneo all'uomo. Sopra il dio malvagio v'era un Dio buono: perciò, nonostante le similitudini apparenti delle quali bisogna sempre diffidare, i veri eredi dello Gnosticismo militano ancora nell'utopismo progressista, non in quello reazionario.

Non va dimenticato infatti che lo Gnosticismo è maturato attorno all'apparizione del Cristo, rielaborando in una propria mitologia elementi orfici, ebraici e cristiani: religioni imperniate sulla centralità dell'uomo e dei suoi problemi esistenziali. Il suo disprezzo della situazione terrena è perciò fondato sul diritto naturale dell'uomo ad un'esistenza luminosa nel centro del *Pléroma*. se non qui, altrove; se non ora, in un utopico futuro.

Nulla a che vedere con la lugubre natura del mito ipostatizzato, che incombe sull'uomo nelle ideologie di destra.

[46] Il *Ragnarok* è la terrificante distruzione finale del mondo e degli Dei, ad opera dei mostri nella mitologia germanica.

APPUNTI
PER UNA PROVVISORIA CONCLUSIONE

Parmenide,[1] nel suo insuperato modello razionale dell'esperienza iniziatica, descrive il rapporto tra la verità (*alétheia*) che spetta al regno u-topico dell'essere, e le opinioni dei mortali. Egli puntualizza che le opinioni (*dóxai*) dei mortali non sono di per sé false, al contrario: non v'è altra via che quella della *dóxai* per giungere all'*alétheia*, perché le une e le altre combaciano come due diversi modi dell'essere. Tuttavia, sulle basi delle loro opinioni, i mortali costruiscono un inaccettabile dualismo: ipostatizzando gli opposti, e conferendo verità a ciascuno di essi, essi ne fanno delle "false opinioni" (*gnómai*) riducendo le *dóxai*, fallaci ma reali, a puri nomi (*onómata*) privi di realtà.

Esemplificando con Bene e Male ciò che Parmenide esemplifica con luce e buio, potremmo dire che per le false opinioni Bene e male sono realtà antitetiche. Come tali, essi però si riducono a puri nomi, mera irrealtà. Come *dóxai* viceversa, essi sono due modi correlati attraverso i quali si manifesta l'essere, che è, per l'appunto, il luogo ove essi mostrano la loro reciproca correlazione, cioè si mostrano nella loro verità. Si noti bene, che qui non si parla di coincidenza degli opposti, ma di loro correlazione nella distinzione.

[1] Per comprendere il pensiero di Parmenide, vedi il saggio di M. Untersteiner che fa da Introduzione a: Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958. Vedi inoltre, su tutto il problema dell'essere, M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Milano, Mursia, 1979.

Rispetto a questa altissima formulazione, la duplicità del giudizio sostenuta dai Sofisti può apparire una pericolosa banalizzazione, contro la quale la società può riconoscersi nel moralismo di un pensiero normativo che garantisca la coesione. Da allora però, inizia a venire alla luce un problema che non è soltanto dell'Occidente, ma che, forse, soltanto nel nostra pensiero, più dialettico e contrastato sul piano sociale, ha saputo prender corpo.

Questo problema è la costruzione della Ragione classica, cioè della "razionalità", dualista, quale ideologia di potere. Questa "razionalità" costruisce se stessa espungendo l'altro-da-sé, onde il suo *alter ego* è l'emarginazione del diverso. Il volto oscuro della Ragione classica che l'emarginazione esprime, appare allora come irrazionalismo; ma esso non è che il Razionalismo stesso, esasperato fuori della sua ragion d'essere ideologica.

Il Razionalismo è arte del dividere: esso non pensa mai la totalità se non nella dicotomia del dominio. Il pensiero dell'emarginazione, allorché si pone il problema della liberazione dal dominio, non trova perciò altra espressione se non l'utopico rovescio di un mondo malvagio: rovescio del mondo storico in quello celeste, rovescio della lotta e della fatica nel Paese di Cuccagna, rovescio delle gerarchie nei Saturnali, dell'ordine sociale negli estremisti armati. Il Bene e il Male, come puri *onómata*, sono perfettamente intercambiabili.

Lo Gnosticismo, in tutte le sue emergenze, appare dunque come una storia del potere vista nell'ottica dell'emarginazione; e poiché la continuità del primo si esprime da lungo tempo nella Ragione classica, è comprensibile che il pensiero eversivo, pur senza ipotetiche continuità, presenti costanti convergenze strutturali nel cambiare dei tempi e dei luoghi.

Ci si può tuttavia domandare perché l'Occidente non sia mai riuscito a sottrarsi alle aporie del Razionalismo astratto: verosimilmente, pensiamo, perché il pensiero non dualista è sempre venuto meno con la trasformazione delle scelte, gesto ineliminabile del quotidiano, in "pensiero della scelta", operazione dualista e intellettualizzante. Poiché il dualismo caratterizza il

pensiero della *téchne*, che è continua scelta, il problema dell'Occidente e del suo intellettualismo è allora quello di aver confuso il pensiero della *téchne* con il pensiero in assoluto. Priva dell'appoggio di un pensiero senza aggettivi, non intellettualistico e quindi non astrattamente dualista, ogni scelta, ogni atto politico diviene adorazione degli idoli: è quel che è accaduto all'Occidente, che ha trovato nella *téchne* il proprio vitello d'oro.

Contro il sempre eguale della tecnicizzazione del pensiero nella storia dell'Occidente, lo Gnosticismo si è fatto carico dell'alterità bandita dal Razionalismo classico, che è stampo ideologico necessario alla gestione della società così come la conosciamo e l'abbiamo costruita. Poiché, però, ciò che nella storia viene espunto non scompare, ma resta irrisolto dietro la facciata in attesa che le crepe gli consentano di riemergere in nuove forme, lo Gnosticismo, con le sue utopie, è esattamente come lo videro i Padri della Chiesa: un'idra dalle cento teste che non si può mai esser certi di avere liquidato, che può tornare nei più imprevedibili mascheramenti.

Così esso è tornato sovente a porsi laceranti interrogativi attorno a questo strano Dio razionalista, che, per renderSi perfetto e privo di ombre, doveva operare una catarsi, costringendo l'uomo a sperimentare il Male quaggiù.

Questo Male che è il fallimento del Razionalismo, è infatti l'altra faccia di un modello perfetto e inamovibile creato a paradigma di un ordine immutabile, velo castificante per l'ideologia della repressione. Il Dio vivente era un'altra cosa: ma come dimenticare che, per Platone, il Male è proprio nel movimento? Così, la società medievale si troverà in eredità dal Tardo Antico un Dio garante dell'ordine, cioè dell'immobilismo sociale. Strano Dio, avrebbe pensato Marcione, che dopo questo bel regalo di mondo spedisce all'Inferno buona parte dell'umanità! Erano poi così fantastici, i Catari, quando ritenevano che l'Inferno fosse null'altro che *questo* mondo?

Certo, questo è un mondo dove chi si pone sul piano della divina perfezione, viene messo in croce. Dostoevskij lo ha detto: questo mondo è soltanto per il Grande Inquisitore. Ma se

Dio è Sommo Bene, allora questo è il Ragno del Male. La croce comincia a dar scandalo: fa venir meno la reverenza dovuta al potere statale e a quello sacerdotale, garante dell'ortodossia. Erano così bizzarri, i Pauliciani, che non amavano i sacerdoti, ricordando che erano stati precisamente dei sacerdoti a condannare Cristo? Il primo pericoloso esempio di utopismo revoca in dubbio la necessaria bontà delle istituzioni.

La crocifissione è però scandalo anche per gli Gnostici, che la ridurranno ad allegoria. Anche per loro, per i quali è scontato che il mondo sia il Regno del Male, esiste una supremazia del Bene, che non può rendere credibili simili sopraffazioni. Anche per gli Gnostici vale il pregiudizio del Razionalismo, perché anche essi si sforzano, con la logica, di stabilire dov'è il Bene e dov'è il Male.

Lo scandalo vero, dunque, non è ancora qui: infatti, anche se le istituzioni e il mondo fossero malvagi, essi potrebbero ancora essere combattuti da un pensiero che sa pensare il Bene. Cristo in croce è scandalo e follia non perché neghi la speranza del Bene in questo mondo, ma perché contraddice la pretesa della Ragione di giudicare e stabilire, di esaurire nella limitatezza dei concetti lo spessore del mondo. Cristo in croce è scandalo e follia perché indica al tempo stesso la sconfitta dell'Utopia e il fatto che l'Utopia, grazie alla propria sconfitta e soltanto grazie ad essa, mette in moto la storia. Egli indica una via alla comprensione del mondo che non passa per i giri viziosi e i vicoli ciechi della Ragione.

Aveva infatti premesso Paolo (*1 Cor.*, 1, 20): non rese forse stolta Iddio la sapienza di questo mondo? In perfetta coerenza con il volontarismo ebraico, Cristo indica la via della verità come quella tracciata da coloro che la testimoniano: come si dice in greco, dai *mártyres*. Il Bene e la Verità non sono dati una volta per tutte, né si trovano con la Ragione, si costruiscono con l'azione messa in moto dall'Utopia, e pagandone il prezzo.

Il Razionalismo classico inorridisce dinnanzi a una verità in perpetuo divenire, costruita con le azioni, garantita con l'autocoscienza. Per questo Razionalismo la garanzia della verità non

è data dalla vita, ma dall'immagine di essa che egli può controllare e misurare come riflessa in uno specchio: la garanzia della verità sta dunque in un piano "teorico" (greco: *theoréo*, contemplo, sono spettatore). Ma l'immagine dello specchio non è reale: perciò, se non si vuol cadere nella critica scettica, questo pensiero deve accontentarsi di un modello inafferrabile, cioè utopico. L'Utopia è l'altra faccia del razionalismo: sinché l'immagine è accettata come inafferrabile, essa va sotto il nome di Utopia, eterna tensione che muove chi la guardi; oggettivandosi, essa divine al contrario un severo guardiano della storia, la cui forza viene dall'inattingibilità del luogo di dove egli giudica. L'immagine diviene così il desiderio della classe dirigente cristallizzato in ideologia di potere: i Sofisti lo capirono a proposito della natura del Diritto.

Il modello neo-platonico, non dimentico dell'Ebreo Filone, introduce nelle immobili strutture platoniche un fatto nuovo: la Volontà, come punto d'avvio del reale. L'Uno di Plotino non pensa, fa. In una ortodossia ormai ingabbiata nel Razionalismo classico, il Neo-platonismo scopre dunque potenzialità eretiche: il modello neo-platonico, allorché si elimini l'astratto Uno plotiniano per sostituirlo con il Dio vivente, è un pensiero che *diviene*, non si presta al blocco storico. Hegel, astutissimo, lo neutralizzerà rendendo il moto prevedibile: il sistema si muove ancora, ma è come fosse fermo. Jahwè era imprevedibile e incommensurabile per Giobbe, ma l'uomo di Hegel ha assunto l'Assoluto al proprio servizio: una secolarizzazione che non giova davvero alla libertà dell'uomo, perché equivale a trasformare Dio in un idolo, cioè in un Moloch. Il posto di Dio è preso dallo Stato: nasce la tremenda genia dei teologi di Stato.

D'altronde, lo abbiamo rilevato all'inizio, il Neo-platonismo è ambiguo, e questo giustifica Hegel. Per il neo-platonismo cristiano la colpa di Adamo - *felix culpa* - è il *big bang* che mette in moto la storia, la quale, da qualche parte, doveva pur cominciare: altrimenti, come introdurre il movimento nelle immobili Idee? Perduto il luogo edenico, l'uomo precipita infatti nella dualità con la sua tunica di pelle; precipita, cioè, nella storia,

che è conflitto. Ma poiché salvezza vuole che, tramite la storia, tutto debba tornare all'Uno iniziale, dove il Male non ha albergo, da Origene a Scoto Eriugena si ripropone il problema: anche il Male, che ha sede nel duale, dovrebbe tornare all'Uno. Come fare, se l'Uno è Sommo Bene? Scoto Eriugena, che è un pensatore conseguente, sa che non può restare fuori dall'Uno quella grossa scoria che è l'Inferno. Erano ben logici, dunque, i Catari, quando lo collocavano nella transeunte esistenza!

La soluzione dell'Eriugena può essere così elegantemente chiosata:[2] la condanna del Male non può essere fuori del Male, ma è la stessa incapacità del Male ad essere qualcosa. Questo, per verità, lo avevano già subodorato gli Gnostici: e su questo si sviluppa un aspetto davvero teologico dell'hegelismo. Un Male che è destinato alla sconfitta dal suo identificarsi con il Nulla sul piano ontologico, consente di spiegare ogni sconfitta storica in questo mondo con la premessa della nullità ontologica, ponendo così le basi del peggior giustificazionismo storicista. Ciò che Scoto scrive nel cielo, in terra lo si può infatti verificare soltanto nel verso opposto: a partire dalla sconfitta storica si evince la nullità ontologica di ciò che la storia emargina. La stessa nullità che gli Gnostici, ribaltando la prospettiva, attribuivano al mondo.

Nella prospettiva storicista, lo Gnosticismo, fenomeno eversivo che non sa proporre un ordine socialmente accettabile, è "giustamente" votato alla sconfitta: eppure, nonostante le sconfitte, c'è sempre qualche neo-Gnosticismo in gestazione. Ve ne può già essere un altro che insinui oggi i suoi tentacoli entro le silenziose fessure dell'edificio appena restaurato.

Ciò che accade oggi non è straordinario: ci muoviamo semplicemente in un mondo nuovo che tentiamo di aprire attraverso ideologie vecchie. Le parole-chiave alle quali facciamo riferimento vagano straniate in un contesto mutato, rispetto a quello che diede loro origine. capitalismo, burocrazia, iniziativa privata, democrazia, grande industria, classe operaia:

[2] T. Gregory, *Mediazione e incarnazione, etc.*, cit., p. 252, dove è riportato un giudizio del Dal Pra.

le immagini che esse evocano, le aspettative che alimentano, sono tutti fantasmi di una società che non c'è più. Dietro le stesse parole, i referenti sociali sono diversi. Perciò gli anni ’80 non hanno restaurato un vecchio quadro, ne hanno instaurato uno nuovo: quello vecchio si era chiuso con il ’68. Il cambiamento della società avvenuto nel dopoguerra va colto in certi eventi che osserviamo senza vedere. Oggi esistono scelte culturali che ieri sarebbero state impensabili, o che sarebbero state oggetto di scherno: abbiamo, ad esempio, i "Musei" degli attrezzi agricoli, o una "archeologia" che salvaguarda la vecchia officina, soltanto ieri smantellata. Pensiamoli in rapporto al Museo della prima metà del secolo, aulico albergo delle Muse; o ad una archeologia che, in molte etichette, ancora si fregia d'accoppiarsi con le "belle arti", a loro volta eredità di un'estetica vecchia di due secoli! Monumenti culturali? Sì, ma prima ancora mutamenti sociali: nei luoghi della cultura sono entrati nuovi ceti con un proprio, diverso carico di ricordi, affetti, interessi; con una diversa scala di valori. Considerare tutto ciò un progresso o un imbarbarimento è anch'esso un problema di valori, cioè di ideologia. Di sicuro però, il cambiamento è totale, negli otri vecchi c'è un vino nuovo.

Secondo il Brown, la crisi del III secolo costituisce un'antitesi soltanto apparente al II secolo, al secolo d'oro: la società del III secolo rappresenta soltanto l'esplosione della società precedente. I potentati economici -meglio dire: finanziari - e i corpi burocratici che si muovono nella società di oggi, non sono comprensibili con le parole-chiave di ieri, ma non sono neppure una malattia dell'organismo: sono l'esplosione di una società che si riconosceva in valori che evolvono, mutando di segno, in parole che ancora evocano nella fantasia vecchie immagini, ma che sottintendono nuove realtà. Lo Gnosticismo (oggi diremmo: il Nihilismo) cove sotto questi malintesi: se ciò che si razionalizza non dà più senso a ciò che si vive, i processi in atto generano emarginazione culturale, il mondo si fa minaccioso, i valori si rovesciano. È il Regno del Male.

Certi nuclei mitici sembrano riproporsi sempre eguali, come strutture psichiche: se evolvono, lo fanno coi ritmi della biologia. Nel Millenarismo vive il senso di una totalità che è giustezza, e che perciò si vendica della rottura di un equilibrio introiettato come "naturale". Il cataclisma sarà inevitabile per ricondurre la totalità alla sua giustezza. Questi miti non hanno diritto di cittadinanza nel pensiero "scientifico"; tuttavia essi sono "veri" per il semplice fatto che agiscono storicamente. La stoltezza di chi irride ciò che non è "scientificamente" provato, è la stessa dell'aristotelico Don Ferrante. Chi ritiene certe strutture di pensiero sepolte nel passato, è invischiato nelle spirali dello storicismo hegeliano. Il Millenarismo è possibilità immanente, può anche occhieggiare nelle mistiche alimentari.

Il problema non è che la verità scientifica non sia "vera": il fatto è che essa non può avere altro campo di validità all'infuori della scienza, storicamente nato, e perciò delimitato; fors'anche destinato a finire evolvendo in qualcos'altro, come tutto ciò che nasce. Fuori di esso, le verità sono altre, le verità umane sono quelle costruite dalla testimonianza: se appaiono irrazionali, tanto peggio per la Ragione. Se scompaiono subito dalla superficie, restano comunque sotterranee e ritornano: non è vero che la sconfitta dell'eresia mostri l'incapacità dell'eresia ad essere qualcosa: l'eresia c'è, ed è "qualcosa" sintantoché c'è l'ortodossia. Gli opposti non sono pensabili separatamente; se ciò valeva per la società fondata sulla religione, ciò vale anche per la società secolarizzata, cambiando i nomi.

L'evento importante del XX secolo inoltrato, quello che genera angoscia in Occidente dopo la fine di quell'ultima panacea che fu il neo-capitalismo, è la scoperta della menzogna storicista che pretendeva di conoscere i percorsi della storia. La storia, per il mondo borghese, era pensata come una serie di tappe preparatorie all'avvento della borghesia; i marxisti avevano un'ulteriore tappa da aggiungere a questa storia, ma la sostanza non cambiava. Ora, comunque, sono in crisi d'angoscia anche loro: né borghesia né proletariato sembrano in-

dicare le vie del percorso futuro, anzi, sono già parole equivoche entrambe. In certe lotte estenuanti accade che i contendenti crollino insieme, perché l'uno non può più fare a meno dell'altro per sostenersi. Si riscopre ora dunque che non soltanto gli individui, ma anche le classi e le epoche della storia debbono morire: la morte è buia, non piace al sempre eguale che vuole perpetuarsi per inerzia. La morte fa venire alla mente strane idee, ad esempio che questo mondo di oggi, così com'è, non sia la ciliegina sulla torta del creato, e mette voglia di sbirciare al di là di esso: perché, se qualcosa muore, qualcos'altro deve pur nascere, con tutto il fascino delle novità.

Alcuni decenni di apparente continuità, avevano dato l'illusione di essere in rettilineo d'arrivo, come ai tempi di Traiano e di Adriano: non si pensava davvero che la storia fosse tutta da reinventare. Scoprirlo è un dramma, ma così è sempre stato. Ciò di cui stiamo prendendo coscienza, è che non possiamo pretendere di conoscere la strada del futuro. Anche per questo è importante pensare un passato diverso: un passato diverso fa sospettare un diverso futuro.

Il XIX secolo, ponendosi come paradigma, aveva pensato un passato funzionale ai propri propositi di permanenza nel futuro. Ma il passato - e questa è una radicale inversione di prospettiva che ci viene da una diversa concezione del tempo - non è un oggetto, una realtà immobile, una "cosa": il passato noi lo rifondiamo continuamente *modificandolo* attraverso il nostro agire presente, perché è *dal presente che prende significato il passato*. Anche questo ci viene dalla critica di Schopenhauer al tempo di un Razionalismo orologiaio.

Quando le ideologie si logorano, accadono fenomeni sempre accaduti, dei quali ci si era però dimenticati. Prima della fine del II secolo ritorna il brigantaggio, intere aree diventano malsicure; con il III secolo riappare la pirateria, mentre le strutture burocratiche sono una bella facciata corrosa dall'interno. Una società definisce certi fenomeni "delinquenza", e giustamente. Si potrebbe però considerarli come distacco di interi comparti della società, che decidono di organizzarsi in modo difforme. La "pace romana" era durata meno di un

secolo, lo stesso può dirsi per quella borghese (ci riferiamo alla pace interna, istituzionale). Le città degli affari sono il cuore di agglomerati che sfumano in giungle umane, dove vigono altre leggi; due Stati convivono nella stessa metropoli. La malavita organizzata, almeno in Italia, sembra parte delle strutture; altrove sono tornati i pirati di Salgari. Regno del Male? Mondo alla rovescia? Tutto ciò che è nato deve morire, e al morte è condizione indispensabile alla vita: lo sa già il mito della discesa agli Inferi di Inanna.

Quando un ordine si rompe, e prima che un altro se ne formi, dalle crepe rigurgita il passato. Dopo il Razionalismo hegeliano dei borghesi e dei marxisti, chi aveva creduto ai trionfalismi degli storici storicisti scopre con stupore la virulenza dei nazionalismi e dei regionalismi, dei particolarismi etnici e delle fedi religiose. Può darsi che ciò sia non ciò che appare, ma l'inizio di qualcosa che ci sfugge. Non sappiamo, ad esempio, quali mutamenti inarrestabili può innescare in Occidente il crollo stupefacente delle strutture dell'Est; o quale influenza avrà sulle ideologie future il crearsi di interi continenti di poveri, altra faccia dell'industrializzazione del mondo. Islam e Cristianesimo sembrano sognare il ritorno alle origini. L'uno come cemento di ciò che è ai margini degli Imperi e li circonda; l'altro come polo di coesione sociale entro strutture in crisi, ad Ovest come ad Est: ma anche di sperane degli umili nel Sud del mondo. La storia non si ripete, ma tende a rassomigliarsi.

I periodi di rapido cambiamento hanno sempre rappresentato un'esperienza dolorosa per i ceti maggiormente esposti all'instabilità: che cosa potrà maturare nei grandi cambiamenti che si attendono per gli ultimi dieci anni del millennio? Le vecchie strutture che si sfaldano, lasciano degli orfani, le nuove che si affermano fanno delle vittime: l'Est, l'Ovest e il Sud del mondo sono oggi coinvolti in un mercato mondiale e i grandi cambiamenti si ripercuotono ovunque, contro di essi non vi è scudo.

Se la storia tende a rassomigliarsi, non è certo, allora, che non esploderanno nuove/vecchie ideologie dualiste eversive.

Una cosa tuttavia dovremmo aver capito: quando si vuol calare l'Utopia in terra, questo motore della storia diviene il garante dell'immobilismo; e poiché la vita si muove, non si sono mai visti orrori più grandi come nelle vittorie politiche degli utopisti: in questo ha ragione lo Jonas. La Rivoluzione seduta sul Trono e sull'Altare fa rimpiangere i despoti illuminati, in una società totalmente secolarizzata la fuga gnostica dalla storia può produrre amari frutti.

Eppure, nella nostra cultura c'è sempre qualche neo-Gnosticismo in gestazione. centrato attorno a situazioni esistenziali, tensione verso un mondo più consono ai bisogni dell'individuo, veicolo del desiderio, esso esplode come necessità interiore della nostra cultura in coincidenza con transizioni accelerate. Questa ripetizione di caratteri costanti nella discontinuità, ci sembra il volto più vero e storicamente rilevante dello Gnosticismo Presupporre una continuità conventicolare tra i vari "Gnosticismi" è ipotesi da Gnostico: è lui infatti, che immagina una rivelazione trasmessa entro un corpo di "Eletti" perpetuato fuori dalla storia.

Abbiamo già rilevato che le sconfitte storiche dello Gnosticismo possono apparire tali soltanto in una visione fortemente ideologizzata: la storia è una costruzione complessa alla quale lavoriamo tutti, anche i "vinti", che non per ciò entrano nel regno dei trapassati. Il Mannheim,[3] che non era certamente un utopista, constatava con stupore questa realtà: la storia, che dell'Utopia sembra la negazione, senza l'Utopia non cammina, e neppure sta in piedi, esattamente come l'Adamo psichico degli Arconti prima del soffio divino. Spentasi l'ultima utopia neo-gnostica, anche la nostra storia è sembrata afflosciarsi, per un attimo.

Lo scacco, momento ineliminabile del rapporto dell'Utopia con la storia, altro non sembra che l'inevitabile assunzione del proprio ruolo da parte di quel veicolo di utopie che fu lo Gnosticismo. Se così è, però, il nodo della nostra storia è inchiodato su una croce, né, da allora, esso è stato calato in

[3] K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957, in chiusura al Cap. IV.

terra per essere dipanato. Perché mai, in una storia che non si regge senza il soffio dell'Utopia, il mondo resta sempre e comunque sotto la legge del Grande Inquisitore? O forse è precisamente questa legge che, precludendo la pensabilità del diverso, lo costringe nei modi di una utopicità amata/odiata, di un antinomismo che mette in crisi il mondo, ma del quale il mondo non può fare a meno? Tornando alla nostra ipotesi di un Razionalismo intellettualista che guarda la vita nello specchio, lo scacco dell'Utopia non nasconderà, forse, lo scacco di un pensiero, lo scacco cioè del Razionalismo dualista dell'Occidente?

Il lunghissimo processo che si innesta la con fine del Tardo Antico e il frantumarsi della società classica, è la costruzione di una città terrena dove l'uomo potesse vivere guardando ad un modello celeste; una tensione destinata a dicotomizzarsi nella fuga da un mondo che non si adeguava all'Utopia, e nel tentativo impossibile di portare l'Utopia nel mondo. La secolarizzazione, trasformatasi in caduta di tensione, ha così diluito l'angoscia dell'interrogativo radicale posto dallo Gnosticismo del Tardo Antico, in una tentata fuga verso il variopinto Paese di Cuccagna. nella crisi post-moderna del fondamento c'è ora la crisi del Razionalismo dualista, ma anche il rischio di un kafkiano viaggio in Oklahoma garantito dall'industria. Il dualismo dell'Occidente può tentare di mascherarsi nel miraggio monista, dove gli opposti stentano a riconoscersi come tali.

In questo miraggio, la fine della sofferenza prende ancora una volta l'aspetto della fuga dalla storia, perché la sofferenza viene vista come indissolubile dal moto della storia: siamo ancora nella logica degli Gnostici che sognavano l'*anápausis*. nella nostra cultura non sembra ancora nata la capacità di vivere nella tensione verso un modello ideale, pur sapendo che esso è destinato a restare in cielo: la coscienza che il Tempo Messianico non si realizza né in terra, né in altro luogo fuori dalla terra dove raggiungerlo. Il Tempo Messianico

si realizza semplicemente inseguendolo, e l'arte è la precisa espressione di questa eterna dialettica.[4]

Gli Gnostici Valentiniani inscenavano una straordinaria allegoria in cielo, che aveva per oggetto la crocefissione del Cristo superiore. Egli viene crocifisso al limite tra il *Pléroma* e il nostro mondo, limita che egli attraversa, ripercorrendo nel senso della Redenzione la via della caduta di *Sophía*. La croce è formata da due braccia luminose ad X, che sono identificati con i cerchi del Medesimo e dell'Altro,[5] cioè, secondo Proclo, dell'equatore celeste e dell'eclittica. La storia dello Gnosticismo, da allora ad oggi, è la storia del tentativo di invertire, il sempre eguale della Ragione classica, con l'Altro, la diversità dell'espunto.

Il Cristo degli Gnostici è perciò ancora lassù, disteso su quella croce luminosa tra il mondo sublunare della storia e quello pleromatico dell'Utopia. Con una mano egli soccorre *Achamot* o *Enthýmesis*, la saggezza inferiore, passionale, precipitata nelle tenebre terrene (possiamo chiamarla: ideologia?). Con l'altra indica un non-luogo nei cieli azzurri, dove siede, incorrotto, il trentesimo Eone: *hè áno Sophía*, la Saggezza di "lassù".

Roma, 13 Novembre 1989

[4] G.C. Benelli, *Dal bosco delle Erinni, etc.*, cit. pp. 289-290.
[5] Platone, *Timeo*, 34-36.

BIBLIOGRAFIA

consultata per la stesura del testo

Accademia Naz. dei Lincei. Atti del Congr. Int. sul tema: *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma-Firenze, 1963. Roma, ivi, 1964

ADEMAR DE CHABANNES, *Chronique*, Publiée d'après les manuscripts par J Chavanon, Paris, Picard et Fils, 1897

Agobardi Lugdunensis Opera Omnia, Ed. L. van Acker, Corpus Chr. Cont. Med., LII, Turnhout, Brepols, 1981

AHRWEILER, H., *Recherches sur la societé byzantine au XIe siècle: nouvelles hiérachies et nouvelles solidarietés*, Travaux et Mémoires, 6, 1976

ALEXANDER, P.J., *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginning of Joachimism*, in *Prophecy and Millenarianism*, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980

id., *An Ascetic Sect of Iconoclats in Seventh Century Armenia*, in *Religious and Political History and Thought*, London, Variorum Reprints, 1978

ALTHEIM, F. - STIEHL, R., *Geschichte der Hunnen*, vol. 3°, Berlin, W. de Gruyter, 1961

id., *Die Araber in der Alten Welt*, vol. 5°, parte I, ivi, 1968

ANNA COMNENA, *Alexiade*, Texte ét. et traduit par B. Leib S.J., vol 3°, Paris, Les Belles Lettres, 1945

Apocrifi dell'Antico Testamento, a cura di P. Sacchi, Torino, U.T.E.T., 1981

Apophtegmata Patrun, in Migne, P.G., 65

Arché e Télos. L'antropologia di Origene e di Gregorio da Nissa. Analisi storico-religiosa, Atti del Colloquio di Milano,

1979, Pubbl. a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano, Vita e Pensiero, 1981
ARIETI, S., *Interpretazione della schizofrenia*, Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll.
id., *Creatività. La sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979
Aspects du Judéo-christianisme, Colloque de Strasbourg, 1964, Paris, P.U.F., 1965
Aspects du Libertinisme au XVIe siècle, Actes du Colloque Int. de Sommières, Paris, Vrin, 1974
ASTRUC, C. et Al., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, Travaux et Mémoires, 4, 1970
AVENCEMBROLIS (Ibn Gabirol) *Fons Vitæ*, ex arabico in latinum transl. ab J. Hispano et D. Gundissalino. Primum ed. C. Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Phil des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd. I, Heft 2-4, Münster, 1895
BABUT, E.C., *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909
BATESON, G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976
BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1934 e 1963
BELO, F., *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit, Pratique, Idéologie*, Paris, Cerf, 1974
BENELLI, G.C., *L'arte non è innocua: appunti sull'arte e sulle estetiche del XX secolo*, Libri e Riviste d'Italia, 395-398, 1983
id., *Dal labirinto delle Erinni alla maschera dello sciamano attraverso il labirinto dell'arte*, ivi, 415-418, 1984
BENKO, S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites, according to Epiphanius*, Vigiliæ Christianæ, 21, 1967
BENZ, E., *Theogony and Transformation of Man in F.W.J. Schelling*, in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton, Un. Press, 1964
id., *Theologie der Elektricität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. un 18. Jahrhundert*, Ak. der Wissensch. und Lit. Mainz, 1970, n° 12
BIANCHI, U., *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, Atheneo, 1976

id., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1978
id., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 2ª ed. riveduta, Roma, Atheneo, 1983
BINSWANGER, L.,*Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, Stramberia, Manierismo* Milano, Il Saggiatore, 1964
id., *Essere nel mondo*, con una Introduzione critica di J. Needleman, Roma, Astrolabio, 1973
BLANCHETIÈRE, F., *Le Montanisme originel*, Revue des Sc. Rel., 52, 2, 1978; 53, 1, 1979
BLAZQUEZ, J.M., *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania*, I Concilio Cæsaraugustano, Zaragoza, 1980
BONACURSUS, *Manifestatio hæresum Catharorum*, Migne, P.L. 204
BRANDON, S.G., *The Date of the Mark Gospel*, New Test. St., VII, 1960/61
BRAUDEL, F., *Civiltà materiale, Economia e Capitalismo*, Torino, Einaudi, 1981, 3 voll.
BRESSOLLES, Mgr., *Saint Agobard, Évêque de Lyon (769-840)*, Paris, Vrin, 1949
BREZZI, P., *Medioevo cristiano e sociologia religiosa*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, Ist. Storico Ital. per il Medio Evo, Fasc. 83/92, 1974
BROWN, P., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1978
id., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renounciation in Early Christianity*, N. York, Columbia Un. Press, 1988
BROWN, R.E., *Le lettere di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1986
BROWNE, E.G., *Literary History of Persia*, vol. 1, Cambridge, Un. Press, 1928; vol. IV, 1930
BRYM, R.J., *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence*, N. York, Shocken Books, 1978
BURKE, G.T., *Walter Bauer and Celsus: The Shape of Late Second Century Christianity*, The Second Century, 4, 1, 1984
CAGIANO DE AZEVEDO, M., *Scritti. Casa, città e campa-*

gna nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo, Galatina, Congedo, 1986
CANTIMORI, D., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967
CAPELLE, G.C., *Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Bibl. Thomiste XVI, Paris, Vrin, 1932
CARABELLI, G., *Il selvaggio di casa. La cultura folklorica inglese tra '600 e '900*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1983
CHADWICK, H., *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, at Clarendon Press, 1976
CHAIGNET, H., *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes*, Paris, 1898, Impr. Anast. Culture et Civilisations, Bruxelles, 1964
CHIFFLET, P.F., *Bedæ Presbyteri et Fredregarii Scholastici Concordia*, Parisis, apud Gabrielem Martinum, 1681
CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sasanides*, Ann. du Musée Guimet, 48, Copenhague, Levin & Munskgaard - Paris, Paul Geuthner, 1936
Chronique de Michel le Syrien, Éd. pour la première fois et trad. en français par J. Chabot, vol. 2°, Paris, Leroux, 1899
CILENTO, L., *Presenza di Plotino nel mondo moderno*, Atti del Conv. Int. sul tema *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1970, Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1974
CIRILLO, L., *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità Giudeo-cristiane*, Cosenza, Marra, 1984
CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata, III*, Migne, P.G., 8
CLEMENTE, G., *Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino*, in *Mondo classico e Cristianesimo*, Roma, Ist. della Enc. Ital., 1982
COCCHIARA, G., *Storia del folklore*, Torino, Boringhieri, 1971
id., *Il Paese di Cuccagna*, ivi, 1980
id., *Il mondo alla rovescia*, ivi, 1981
COHN, N, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976
COLLI, G., *La sapienza greca*, vol. 3°, Milano, Adelphi, 1980

Coll. Int. sur les textes de Nag Hammadi, Québec, 1978, éd. par B. Barc. Québec, Les Presses de l'Un. Laval - Louvain, Peteers, 1981
Concetto, storia, mito, immagini del Medioevo, a cura di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1983
CORBIN, H., *De la Gnose antique à la Gnose Ismélienne*, in *Oriente e Occidente nel Medioevo*, XII Congr. Volta, Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1957
id., *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton, Un. Press, 1964
id., *Creative Immagination in the Sufism of Ibn Arabi*, ivi, 1969
id., *L'idée du Paraclet et la philosophie iranienne*, Atti del Conv. Int. sul tema *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1970, ivi, Acc. Naz. dei Lincei, 1971
id., *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1986
Corpus Hermeticum, Textes établis par A.D. Nock et A.J. Festugière et traduits par A.J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, 4 Tomes
COULIANO, J.P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano, Jaca Book, 1989
CRACCO, G., *Riforma ed eresia nei momenti della cultura europea tra XI e XII secolo*, Riv. di Storia e Lett. Rel., VII, 1971
CROUZEL, H., *Origène est-il la source du Catharisme?*, Bull. de Litt. Eccl., 80, 1979
id., *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, ivi, 81, 1980
CRUZ HERNANDEZ, M., *El Neoplatonismo y la costitución de la filosofia arabe (Las razones de la critica de Averroes)*, Atti del Conv. Int. sul tema *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, cit.
CULIANO, J.P., (= COULIANO) *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985
CULLMANN, O., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo clémentin*, Paris, Alcan, 1930
DAGRON, G., *Minoritès ethniques et religieuses dans l'orient Byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne.*Travaux et Mémoires, 6, 1976

D'ALÈS, A., *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris, Beauchesne, 1936
D'ALVERNY, M.T., *Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot*, in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Coll. Int. du C.N.R.S., Laon, 1975. Paris, Éd. du C.N.R.S., 1977
DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture héllénistique au IIe et au IIIe siècle*, Tournai, Desclés & Co., 1961
id., *Études d'éxegèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1966
id., *La teologia del Giudeo-cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1974
DAVIDS, J.A., *De Orosio et Sancto Augustino priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Hague, Governs, 1930
DE ALDANA J.A., *El simbolo toledano I. Su texto, su origin, su posición en la historia de los simbolos*, Roma, Pont. Un. Gregoriana, 1934
DE ARGANDOÑA, P.M.S.., *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, Inst. Teol. Compostelano, 1982
DELCOR, M., *L'Ascension d'Isaïe à travers la prédication d'un évêque cathare en Catalogne au quatorzième siècle*, Revue d'Hist. des Rel., 185, 1974
id., *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive*, ivi, 190, 1976
id., *La societé cathare en Cerdagne. Nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle*, Bull. de Litt. Eccl., 80, 1979 e 81, 1980
DODD, C.H., *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974
DODDS, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Un. Press, 1965
DONDAINE, A., *Les actes du Concile Albigeois de Saint-Felix de Caraman*, Misc. Giovanni Mercati, vol. 5°, Città del Vaticano, 1946
id., *La hiérarchie cathare en Italie*, Arch. Fratrum Præd. 19, 1949 e 20, 1950

id., *Durand de la Huesca et la polémique anti-cathare*, ivi, 39, 1959
DRIJVERS, H.J.W., *East of Antiochia*, in *East of Antiochia*, London, Variorum Reprints, 1984
DUBNOW, S.M., *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Time until the Present Day*, vol. 1°, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1916
DUBY, G., *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Bari, Laterza, U.L., 1970, 2 voll.
id., *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1975
DUCELLIER, A., *Bisanzio*, Torino, Einaudi, 1988
DUIČEV, I., *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, Ed. di Storia e Lett., 1965-1971, 3 voll.
id., *Aux origines des courants dualists à Byzance et chez les slaves méridionaux*, Revue des ét. sud-est europ., 7, 1969
DUPONT SOMMER, A., *La doctrine gnostique de la lettre "waw" d'après une lamelle araméenne inédite*, Bibl. Arch. et Hist., T. 41, Paris, Paul Geuthner, 1946
DUVERNOY, J.,*L'histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979
id., *La religion des Cathares*, ivi, 1976
Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition, in honorem R.M. Grant, ed by W.R. Schoedel - R.L. Wilken, Paris, Beauchesne, 1979
Eckberti schonaugiensis sermones contra Catharos, Migne, P.L. 195
ELIADE, M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976
id., *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. 2, Firenze, Sansoni, 1980
id., *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen. Le plongeon cosmogonique*, Revue d'Hist. des Rel., 160, 1961
EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Intr., Trad. et Notes par L. Leloir, Paris, Cerf, 1966

Epiphanii episcopi costantinensis Panaria, etc., ed. F. Oheler, Berolini, apud A. Asher et socium, 1859-1861, 4 voll.
EUTIMIO ZIGABENO, *Panoplia dogmatica*, Tit. XXVI e XXVII (contro Messaliani e Bogomili), Migne, P.G., 130
EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique, ou le Moine*, Intr. par A. et C. Guillaumont, Paris, Cerf, 1971, 2 voll.
EZNIK DE KOLB, *De Deo*, Trad. française, Notes et Tables par L. Mariès S.J. et C. Mercier, in Graffin, P.O., T. XXXVIII, fasc, 4, Paris, Firmin Didot, 1959
FAIVRE, Alex., *Le "système normatif" dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, Revue des Sc. Rel., 54, 2, 1980
FAIVRE, Ant., *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786*, Revue d'Hist. des Rel., 181, 1972
id., *Rosicruciana*, ivi, 190, 1976
id., *Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne. Note sur l'œuvre de Bernard Gorceix*, ivi, 196, 1979
id., *Accés de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986
FESTUGIÈRE, E.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1944-1954, 4 voll., ristampa anast. in 3 voll. (il 1° nella 2ª ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983
id., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967
FICKER, G., *Die Phundagiagiten*, Leipzig, Barth, 1908
FILORAMO, G., *Luce e Gnosi. Saggio sull'illuminazione nello Gnosticismo*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1980
id., *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Bari, Laterza, 1983
id., *Dal mito gnostico al mito manicheo. Metamorfosi di modelli culturali*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, a cura di G. Giuffrida e M. Mazza, Atti del Conv. di Catania, Un. degli Studi, 1982, vol. 2°, Roma, Jouvance, 1985
id., *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986
FOSSIER, R., *Le Moyen Âge*, Paris, Colin, 1982, 3 voll.
FOUCOULT, M., *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963
id., *Le parole e le cose*, ivi, 1967

FOUSSARD, J.C., *Apparence et apparition. La notion de Phantasia chez Jean Scot*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de al philosophie*, Coll. Int. du C.N.R.S., Laon, 1975, cit.
FREND, W.H.C., *Saints and Sinners in Early Church*, Wilmington, Michael Glazier, 1985
FRYE, R.N., *The History of Ancient Iran*, Handbuch der Altertumwissenschaft, III, 7, München, Beck, 1984
GAGER, J.G., *Marcion and Philosophy*, Vigiliæ Christianæ, 31, 3, 1977
id., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christians*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975
GALLINI, C., *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970
GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954
id., *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, ivi, 1976
GARSOÏAN, N.G., *The Paulician Heresy*, Den Hague - Paris, Mouton, 1967
id., *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London, Variorum Reprints, 1985
GENNARO, C., *Fridugiso di Tours e il "De substantia Nihili et Tenebrarum"*, Ed. critica e studio introduttivo, Padova, CEDAM, 1963
GERO, S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III,* CSCO 346, Subs. T. 41, Louvain 1973
id., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, ivi, 384, Subs. T. 52, ivi, 1977
GERSH, S., *From Iamblichus to Erigena*, Leiden, E.J. Brill, 1978
GLADSTEIN, R., *Eschatological Trends in Bohemian Jewery*, in *Prophecy and Millenarianism*, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980
Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di M. Erbetta, Casale Monferrato, Marietti, 1965-1981, 3 voll. in 4 tomi
Gnosis and Gnosticism, 7th Int. Conf. on Patristic Studies, Oxford, 1975, ed. by M. Krause, Leiden, E.J. Brill, 1975

Gnosis and Gnosticism, 8th Int. Conf. on Patristic Studies, ivi, by M. Krause, ivi, 1981
Gnostic Studies, by G. Quispel, Nederland, Historisch-Archaelogisch Inst. te Instanbul , 1974-1975, 2 voll.
Gnosticisme et monde hélléniстique, Actes du Coll. de Louvain la Neuve, 1980, éd. par J. Ries , Y. Jannssens, J.M. Sevrin, Louvain la Neuve, 1982
GOUILLARD, J., *L'hérésie dans l'Empire Byzantin des origines au XIIe siècle*, Travaux et Mémoires, 1, 1965
id., *Une source grecque du Synodik de Boril: la lettre inédite du Patriarche Cosmas*, ivi, 4, 1970
id., *Constantin Chrysomallos sous la masque de Siméon le nouveau Théologien*, ivi, 5, 1973
GRANT, R.M., *The Earliest Lives of Jesus*, N. York, Harpers & Brothers, 1961
id., *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville, The Un. Press of Virginia, 1966
id., *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, London, Collins, 1971
id., *Gnosticismo e Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1976
id., *Christian Beginnings. Apocalypse to History*, London, Variorum Reprints, 1983
id., *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia, Paideia, 1987
id. - FREEDMAN, D.N., *The Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, London, Collins, 1960
GREEN, H.A., *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, Vigiliæ Christianæ, 31, 3, 1977
id., *The Economic and Social Origin of Gnosticism*, Atlanta, Scholar Press, 1985
GREESE, W.C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1979
GREGORY, T., *Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, Giornale critico della Filos. italiana, 1958, fasc. 3°
id., *Meditazione e Incarnazione nella filosofia dell'Eriugena*, ivi, 1960, fasc. 2°
id., *Discussioni sulla doppia verità*, Cultura e Scuola, 2, 1962

id., *Nota sulla dottrina delle "teofanie" in Giovanni Scoto Eriugena*, Studi medievali, 3ª serie, IV, 1, 1963
id., *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, Giornale critico della Filos. italiana, 1972, fasc. 2°
id., *L'escatologia di Giovanni Scoto*, Studi medievali, 3ª serie, XVI, 2, 1975
GROSDIDIER DE MATONS, J., *Psellos et le monde de l'irrationel*, Travaux et Mémoires, 6, 1976
GRUNDMANN, H., *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simon Verlag, 1950
id., *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 3ª
GUARNIERI, R., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Arch. Italiano di Storia della Pietà, IV, 1965
GUILLAUMONT, A., *Les Képhalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris, Seuil, 1962
id., *Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque*, 1° Symp. Syriaco, 1972, Orient. Christ. Anal. 197, 1974
GUIRAUD, J., *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll.
HARRIS, J.R., *Marcion's Book of Contradictions*, J. Rylands Libr. Bull., 6, 3, 1921
HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 1°, Firenze, La Nuova Italia, 1979, 3ª
HEIDEGGER, M., *Sentieri interrotti,* ivi, 1968
id., *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979
HENGEL, M., *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia*, Brescia, Paideia, 1984
Hérésies et societés dans l'Europe pré-industrielle. XIe-XVIIIe siècles, Communications et débats du Coll. de Royaumont présentés par J. Le Goff, Paris - La Haye, Mouton, 1968
HERMAS, *Le pasteur*, Intr., Texte crit., Trad. et Notes par R. Joly, Paris, Cerf, 2e éd., 1968

HERODIAN, Loeb's Classical Library, London, Heinemann - Cambridge, Un. Press, 1969
HERREN, A. - FUCHS, E. - VOUGA, F., *"Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc". Présentation et discussion critique du livre de Fernando Belo*, Bull. du Centre protestant d'ét., 27, 6/7, 1975
HIPPOLYTUS, *Werke*, vol. 3°, *Refutatio omnium hæresium*, hrsg. von P. Wendland, C.G.S., Leipzig, 1916
HOOGEWERFF, G.J., *"Vultus trifrons". Emblema diabolico. Immagine improba della SS. Trinità*, Rend. Pont. Acc. Romana in Arch., XIX, 1942-1943
HUBAUX, J., *L'enfant d'un an*, in *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, Latomus, 1949
HUXLEY, G., *The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies*, in *Medieval Armenian Culture*, ed. by T.J. Samuelian and M.E. Stone, Chico, Scholar Press, 1984
I Padri Apostolici, Intr., Trad. e Note del Sac. G. Bosio, Torino, S.E.I., 1940-1942, 2 voll.
Il Diatessaron volgare italiano, Testi inediti dei secc. XIII-XIV pubblicati a cura di U. Todesco, A. Vaccari, M. Vattasso, Studi e Testi 81, Città del Vaticano, 1938
ILARINO DA MILANO, *Salvus Burce. Liber supra Stella*, Ævum, 1942, 1943 e 1945
id., *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Studi e Testi 115, Città del Vaticano, 1945
id., *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Studi Gregoriani, 2, Abbazia di S. Paolo di Roma, 1947
IRÉNÉE DE LYION, *Contre les Hérésies*, éd. critique par A Rousseau et L. Doutreleau: Libro I, Tomi 1 e 2; Libro II, Tomo 1; Libro V, Tomi 1 e 2, Paris, Cerf, vv.aa.
Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe s.), Cahiers de Fanjeaux, 18, Toulouse, Privat, 1983
IVANOV, V., *Livres et légendes bogomiles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976
JACKSON, H.M., *The Origin in Ancient Voces Magicæ of some Names in the Sethian Gnostic System*, Vigiliæ Christianæ, 43, 1, 1989

JAEGER, W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, La Nuova Italia, 1966
JARRY, J., *Hérésies et factions à Constantiniple du Ve au VIIe siècle*, Syria, 37, 1960
id., *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IVe au VIIe siècle*, Il Cairo, Inst. Français d'Arch. Orientale, 1968
JEFFERY, A., *Al Bîrûnî Contribution to Comparative Religion*, in *Al-Bîrûnî Commemoration Volume*, Iran Society, Calcutta, 1951
JESI, F., *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano, Comunità, 1972
id., *Mito*, Milano, Mondadori, 1980
Jewish and Christian Self-definition, London, SCM Press Ltd., 1980-1981, voll. 1-2; Philadelphia, Fortress Press, 1983, vol 3°
JONAS, H., *Lo Gnosticismo*, Torino, S.E.I., 1973
JONES, A.H.M., *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, Journal of Theol. Studies, 10, 1959
Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou, Paris, Recherches de Sc. Rel., 1972
JUGIE, M., *Phoundagiagites et Bogomiles*, Echos d'Orient, 12, Toulouse, Privat, 1909
Juifs et judaisme en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux, 12, Toulouse, Privat, 1977
JUNG, G.C., *Simboli della trasformazione*, Torino, Boringhieri, 1970
id., *Psicologia e religione*, ivi, 1979
id., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, ivi, 1980
id., *Psicologia e alchimia*, ivi, 1981
id., *Aion*, ivi, 1982
id., *Studi sull'alchimia*, ivi, 1989
id., *Mysterium coniunctionis*, ivi, 1989
JUSTIN, *Apologies*, Texte grec, Trad. française, Intr. et Index par L. Pantigny, Paris, Picard et Fils, 1904
Kabbalistes chrétiens, Paris, Albin Michel, 1979

KAEGI, W.E., *The Byzantine Army and Iconoclasm*, in *Army, Society and Religion in Byzantium*, London, Variorum Reprints, 1982
KAMEN, H., *Il secolo di ferro*, Bari, Laterza, 1985
KAUFMAN, R., *Le Millénarisme*, in *Religion de salut*, Annales du Centre d'Ét. des Rel. de Bruxelles, 1962
KAZHDAN, A., *The Armenian in the Byzantine Ruling Class predominantly in the Ninth through Twelfth Centuries*, in *Medieval Armenian Culture*, cit.
KEE, H.K., *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London, SCM Press Ltd., 1977
KIERKEGAARD, S., *Enten-Eller*, Tomo 1°, Milano, Adelphi, 1976
KLIJN, A.F.J. - REININK, G.J., *Patristic Evidence forJewish-Christian Sects*, Leiden, E.J. Brill, 1973
KLOPPENBERG, J.S., *Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q*, Harvard Theol. Review, 80, 3, 1987
KNOX, J., *Marcion and the New Testament*, The Un. of Chicago Press, 1942, Reprint, 1980
KOESTER, H., *Apocryphal and Canonical Gospels*, Harvard Theol. Review, 73, 1-2, 1980
id., *Introduction to the New Testament*, Berlin and N. York, Walter de Gruyter, 1982, 2 voll.
KÖHLER, E., *Sociologia della fin'amour*, Padova, Liviana, 1976
id., *L'avventura cavalleresca*, Bologna, Il Mulino, 1985
KOYRÉ, A., *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Colin, 1955
La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi, a cura di U. Bianchi, Roma, Atheneo, 1978
LA PIANA, G., *The Roman Church at the End of the Second Century*, Harvard Theol. Review, 18, 3, 1925
La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche, Atti del Coll. Int. di Milano, 1982, a cura di U. Bianchi, Roma, Atheneo, 1985
LACAN, J., *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Torino, Einaudi, 1980

Le Bahir. Le livre de la clairté, Traduit de l'hébreu et de l'araméen par J. Gottfarstein, Lagrasse, Verdier, 1983
LE GOFF, J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977
id., *La civiltà dell'occidente medievale*, ivi, 1981
Le livre secrte des Cathares. Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile, éd. critique, Trad., Comm., par E. Bozóky. Préf. d'É. Turdeanu, Paris, Beauchesne, 1980
Le origini dello Gnosticismo, Coll. di Messina, 1986. Testi e discussioni pubbl. a cura di U. Bianchi, Leiden, E.J. Brill, 1967
Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, éd. par J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll.
Le Zohar, Trad., annotations et avant-propos par C. Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1981-1984, 2 voll.
LEFF, G., *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, Un. Press, 1967, 2 voll.
LELOIR, L., *Le Diatessaron de Tatian*, L'orient syrien, I, 2-3, 1956
id., *Le témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, CSCO 227, Subs. T 19, Louvain, Peteers, 1962
LELYVELD, M., *Les lógia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. À la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, Leiden, E.J. Brill, 1987
LEMERLE, P., *Thomas le slave*, Travaux et Mémoires, 1, 1965
id., *L'histoire des Pauliciens d'Asie mineure d'après les sources grecques*, Travaux et Mémoires, 5, 1973
Les Cathares en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux, 3, Toulouse, Privat, 1977
Les textes de Nag Hammadi, Coll. du Centre d'Hist. des Rel., Éd. par J. Ménard, Strasbourg, 1974. Leiden, E.J. Brill, 1975
L'exposé valentinien, les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie, Texte ét. et présenté par J. Ménard, Bibl. Copte de Nag Hammadi, Sect. "Textes", 14, Québec, Les Presses de l'Un. Laval, 1985
Liber Graduum, in Graffin, Patrologia Syriaca, vol. 3, Ed. M. Kmosko, Paris, Firmin Didot, 1926

L'image du monde renversé et ses représentations littérarires et paralittéraires de la fin du XIVe siècle au milieu du XVIIe, Études réunies et présentées par J. Lafond et A. Redondo, Coll. Int. de Tours, 1977. Paris, Vrin, 1979
Liqquté Amarim - Tanyà, vol. 4°, T. I, Intr. di I.J. Schochet alla trad. della *Iggheret-ha-Qodesh*, Milano, Merkas L'Inyanei Chinuch, 1974
Livre des deux principes, Intr., Texte critique, Trad., Notes et Index par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1968
LOOS, M., *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, Byzantinoslavica, 17, 1956; 18, 1957
id., *Le mouvement paulicien à Byzance*, ivi, 24, 1963; 25, 1964
id., *Satan als Erstgeborener Gottes*, Byzantinobulgarica, 3, 1969
id., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha, Československá Akademie, 1974
LOPEZ, S., *La nascita dell'Europa. Sec. V-XIV*, Torino, Einaudi, 1962
MAC MULLEN, R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1966
MAGRIS, A., *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975
id., *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 1984-1985, 2 voll.
MALHERBE, A.J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983
Manoscritti di Qumrân, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1971
MANSELLI, R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, Ist. Storico Ital. per il Medio Evo, Studi Storici, fasc. 5, s.d.
id., *Il monaco Enrico e la sua eresia*, Boll. dell'Ist. Storico Ital. per il Medio Evo, 65, 1953
id., *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, Ist. Storico Ital. per il Medio Evo, Studi Storici, fasc. 31-34, 1959

id., *C'è davvero una risposta dell'Occidente a Zaratustra nel Medioevo?*, Atti del Conv. Int. sul tema *La Persia nel Medioevo*, cit.
id., *Per la storia della fede albigese nel sec. XIV: quattro documenti dell'Inquisizione di Carcassona*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, cit.
id., *La religione popolare nei sec. XIII e XIV*, in AA.VV., *Problemi di Storia della Chiesa. Il Medioevo dei sec. XII-XIV*, Milano, Vita e Pensiero, 1976
id., *L'eresia del Male*, Napoli, Morano, 1980, 2ª
id., *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma, Studium, 1985
MANTEUFFEL, T., *Nascita di un'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1985
MARGOLIS, M.L. - MARX, A., *A History of the Jewish People*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1927
MARIÈS, L., *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom "Contre les sectes"*, Paris, Imprimérie Nationale, 1924
MARMARDJI, A.S., *Diatessaron de Tatian*, Beyrouth, Imprimérie Catholique, 1935
MARTINI, C., *Introduzione* all'ed. italiana di BROWN, R.E., *Giovanni*, Assisi, Cittadella, 1979
MATTHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court. A.D. 364-425*, Oxford, at Clarendon Press, 1975
MAZZA, M., *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Bari, Laterza, 1974
MAZZARINO, S., *L'Impero Romano*, Bari, Laterza, 1973, 3 voll.
id., *Il Basso Impero*, Bari, Dedalo, 1980-1984, 2 voll.
McCUE, J., *Ortodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians*, Vigiliæ Christianæ, 33, 2, 1979
McWILSON, R., *Thomas and the Growth of the Gospels*, Harvard Theol. Review, 53, 4, 1960
id., *Gnosis and the New Testament*, Oxford, Basil Blackwell, 1968
Medioevo ereticale, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977

MEEKS, W.A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, N. Haven & London, Yale Un. Press, 1983
Mélanges d'histoire des religions offerts à Henry Charles Puech, Paris, P.U.F., 1974
MÉNARD, J.E., *Les origines de la Gnose*, Revue des Sc. Rel., 42, 1, 1968
id., *Le Chant de la Perle*, ivi, 42, 4, 1968
id., *Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique*, ivi, 47, 1973
id., *Symboles et Gnose*, ivi, 49, 1975
id., *Le repos, salut du Gnostique,* ivi, 51, 1, 1977
id., *Les repas " sacrés" des Gnostiques*, ivi, 55, 1, 1981
id., *L'Évangile selon Thomas*, Nag Hammadi Studies, vol. 5, Leiden, E.J. Brill, 1975
id., *De la gnose au Manichéisme*, Paris, Cariscript, 1986
MESSINA, G., *Diatessaron persiano. I: Introduzione. II:Testo e traduzione*, Roma, Pont. Ist. Biblico, 1951
MILETIC, M., *I "Kristjani" di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, Orient. Christ. Analecta, 149, 1957
MINISSI, N., *La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo*, Ricerche Slavistiche, III, 1954
MORGHEN, R., *Il cosiddetto neo-Manicheismo occidentale del secolo XI*, XII Congr. Volta, cit.
id., *Medioevo cristiano*, Bari, laterza, 1965, 4ª
MORIN, E. et al., *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972
MORIN, G., *Études, Textes, Découvertes*, Abbaye de Maresdous - Paris, Picard, 1913
MÜHLENBERG, H., *Marcion' Jealous God*, in *Disciplina nostra*, Essays in Honour of F.R. Evans, ed. by D.F. Winslow, Cambridge, The Philadelphia Patr. Found., 1979
Nachträge zu Ephrem Syrus, hrsg. von E. Beck, CSCO 384, Scriptores Syri, T. 160, Louvain, Peteers, 1975
Nag Hammadi and Gnosis, 1st Int. Congr. of Coptology, Cairo, 1976, ed. by R. Mcl. Wilson, Leiden, E.J. Brill, 1978
Nag Hammadi, Gnosis and Early Christianity, ed. by C.W. Hedrik and R. Hodgson Jr, Peabody, Hendrickson Publ., 1986

NATOLI, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1986
NELLI, R., (Dir.), *Spiritualité de l'hérésie. Le Catharisme*, Toulouse, Privat - Paris, P.U.F., 1953
NIETZSCHE, F., *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Milano, Adelphi, 1975
NOCK, A.D., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, at Clarendon Press, 1972, 2 voll.
OBOLENSKY, D., *The Bogomils. A Study on Balkan Neo-Manicheaism*, Cambridge, Un. Press, 1948
id., *Il Commonwealth bizantino*, Bari, Laterza, 1974
OIKONOMIDES, N., *L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire Byzantin au XIe siècle (1025-1118)*, Travaux et Mémoires, 6, 1976
ORBE, A., *Los primeros herejes ante la persecución*, Estudios valentinianios, vol. 5°, Romæ, apud Ædes Un. Gregor., 1956
id., *Hacia la primera teología de la Procesión del Verbo*, Estudios valentinianos, vol. 1°, ivi, 1958
id., *La Unción del Verbo*, Estudios valentinianos, vol. 3°, ivi, 1961
id., *La teología del Espíritu Santo*, Estudios valentinianos, vol. 4°, ivi, 1966
id., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, La Editorial católica, 1976, 2 voll.
id., *Heterodoxía del (Priscilliani) Tractatus Genesis*, Hispania Sacra, 33, 1981
ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, T. 3° (livre XIII). Texte grec, Avant-propos, Trad. et Notes par C. Blanc, Paris, Cerf, 1975
OROSIO, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, vol. 2°, Milano, Valla, 1976
OSTROGORSKY, G., *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino, Einaudi, 1968
Paganism and Chrisitianity in the Fourth Century, ed. by E. Momigliano, Oxford, at Clarendon Press, 1963
PALLADIO, *La storia lausiaca*, Testo critico e commento a cura di G.J.M. Bertelink, Milano, Valla, 1974

PANOFSKY, E., *Il significato nella arti visive*, Torino, Einaudi, 1962
PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958
PATLAGEAN, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IVe-VIIe siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1977
id., *Structures sociales, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècle*, London, Variorum Reprints, 1981
PETERSEN, W., *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Subs. T. 74, Louvain, Peteers, 1985
PÉTREMENT, S., *Le Dieu separé. Les origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984
PETTAZZONI, R., *The Pagan Origin of the Three-headed Representation of the Christian Trinity*, Journ. of the Warburg and Courtald Inst., 9, 1946
PIERRE DE VAUX-DE-CERNAY, *Histoire albigeoise*, Nouvelle trad. par P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, Vrin, 1951
PINES, S., *The Jewish-christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, The Israel Ac. of Sc. and Hum., Proceed., vol. 2°, n° 13, Jerusalem, 1966
PLINIO CECILIO SECONDO, *Opere*, a cura di F. Trisoglio, vol. 2°, Torino, U.T.E.T., 1973
PLOTIN, *Ennéades*, Texte ét. et trad par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, 6 voll. in 7 tomi
POIRIER, P.H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Intr., Texte, Trad., Comm., Louvain la Neuve, 1981
Priscilliani quæ supersunt, Ed. G. Schwepss, CSEL, 18, Lipsiæ, C. Freytag - Vindobonæ, F. Tempsky, 1889
Proceedings of the Int. Coll. on Gnosticism, Stockholm, 1973, ed by G. Widengren, Stockholm, Almqvist & Wiksell - Leiden, E.J. Brill, 1978
PSELLOS, *De dæmonum operatione*, Migne, P.G, 122
PTOLOMÉE, *Lettre à Flora*, Analyse, texte crit., Trad., Comm., et Index grec de G. Quispel, Paris, Cerf, 1986
PUECH, A., *Les origines du Priscillianisme et l'ortodoxie de Priscillien*, Bull. d'ancienne Litt. et d'Arch. Chr., 2, 1912

PUECH, H.C., *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, in *Oriente e Occidente nel medioevo*, XII Congr. Volta, cit.
id., *Storia delle religioni*, voll. 4-6-7-8-9-10-11-12; Bari, Laterza U.L., 1977
id., *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979
id., *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985
id. - VAILLANT, A., *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Imprimérie Nationale, 1945
Quinti Septimii Florentii Tertulliani Opera, CCSL, 1-2, Turnhout, Brepols, 1954, 2 voll.
QUISPEL, G., *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975
REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, at Clarendon Press, 1969
id. - HIRSCH REICH, B., *The Figuræ of Joachim of Fiore*, ivi, 1972
REHM, B., *Die Pseudoklementinen*; vol. I, *Homilien*; vol. II, *Recognitionen*, Berlin, Akademie, 1953-1965
RELLA, F., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano, Feltrinelli, 1981
id., *La battaglia della verità*, ivi, 1986
REVAH, I.S., *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, Revue d'Hist. des Rel., 154, 1958
Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, Conv. di Studi di Genova, 1980, Firenze, La Nuova Italia, 1981
RIES, J., *Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et Manichéisme*, Centre d'Hist. des Rel., Louvain la Neuve, 1982
Rituel cathare, Intr., Texte crit., Trad. et Notes par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1973
ROBINSON, J.M., *Kérygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977
id., *The Problem of History in Mark, and other Markan Studies*, Philadelphia, Fortress Press, 1982

id., *A New Quest for Historical Jesus*, and other Essays ivi, 1983
id. - KOESTER, H.,*Trajectories through Early Chrisitanity*, ivi, 1971
RODA, S., *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C. Nuovi accenti di un'antica ideologia*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, cit.
RODOLFO IL GLABRO, *Cronache intorno all'anno Mille*, Milano, Valla, 1989
ROMANOS LE MELODE, *Hymnes*, Intr., Texte critique Trad. et Notes par J. Grosdidiers de Matons, T. 2°, Paris, Cerf, 1965
ROTH, C., *A History of the Marranos*, Philadelphia, The Jewish Publ. Soc. of America, 1932
id., *Histoire du peuple juif*, Paris Éd. de la terre retrouvée, 1948
RUDOLPH, K., *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1983
Rudolphi de Coggeshall Chronicum Anglicanum, etc., ed. J. Stevenson, London, Longmans, 1875
SACCHI, P., *Storia del popolo giudaico*, Torino, S.E.I., 1976
SAGNARD, F.M.M., *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, Paris, Vrin, 1947
SALLES, A., *La diatribe anti-paulinienne dans le "romans pseudo-clémentin" et l'origine des "Kérigme de Pierre"*, Revue Bibl. 64, 1957
id., *Siméon le magicien ou Marcion?*, Vigiliæ Christianæ, 12, 1958
Sancti Aurelii Augustini Commonitorium Orosii. Contra Priscillianistas et Origenistas, ed. K.D. Daur, Corpus Chr. S. Lat. XLIX, Turnhout, Brepols, 1985
Sancti Gregorii Thaumaturgi Homilia II in Annunciationem Sanctæ Virginis Mariæ, Migne, P.G. 10
SANJEK, F., *Les "chrétiens bosniaques" et le mouvement cathare au Moyen Âge*, revue d'Hist. des Rel, 182, 1972
id., *Le catharisme des "chrétiens bosniaques"*, ivi, 190, 1976
id., *Rainerus Sacconis Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno*, Arch. Fratrum Præd., 44, 1954

SCHMITHALS, W., *The Office of Apostle in the Early Church*, Nashville and N. York, Abingdon Press, 1969
SCHOLEM, G., *Le mouvement Sabbataïste en Pologne*, Revue d'Hist. des Rel., 143, 1953 e 144, 1954
id., *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier Montaigne, 1966
id., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot 1968
id., *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974
id., *La kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1975
id., *Du Frankisme au Jacobinisme*, Paris, Gallimard, 1981
id., *La cabala*, Roma, Mediterranee, 1982
id., *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique*, Lagrasse, Verdier, 1983
id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova, Marietti, 1986
SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza U.L., 1968, 2 voll.
id., *Parerga e Paralipomena*, vol. 1°, Milano, Adelphi, 1981
SCHWARTZ, H., *The End of the Beginning: Millenarian Studies, 1969-1975*, Rel. St. Review, 2, n° 3, 1976
SCHWEITZER, A., *The Quest for Historical Jesus* with a New Introduction by J. Robinson, N. York. MacMillan Co., 1968
SCOTO ERIUGENA, G., *De divisione naturæ*, Migne, P.L. 122
SCROGGS, R., *The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research*, New Test. St., 26, 1980
SED, N., *Le Mêmar samaritain, le Sêpher Yesîrâ et les trente-deux sentiers de la Sagesse*, Revue d'Hist. des Rel., 170, 1966
SED RAJNA, G., *L'influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gérone*, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, cit.
Sefer Yetzirah (Il libro della Creazione), Trad. dall'ebraico, Pref. e Note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979
SEGAL, R.A., *The Poimandres as Myth. Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Berlin-N. York-Amsterdam, Mouton - de Gruyter, 1986
SFAMENI GASPARRO, G., *Gnostica et Hermetica*, Roma, Atheneo, 1982

id., *Enkrateia e antropologia*, Roma, Ist. Patr. Augustinianum, 1984
id., *Origene. Studi di antropologia e di Storia della Religione*, Roma, Atheneo, 1984
SHAHAR, S., *Le Catharisme et le début de la cabale*, Ann. Éc. Soc. Civ., 29, 1974
SIMONETTI, M., *Sabellio e il Sabellianesimo*, Studi storico-relig. IV, fasc. 1, 1980
SINISCALCO, P., *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Bari, Laterza, 1987
SIRAT, C., *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive au Moyen Âge*, Études sur le judaisme médieval dirigées par G. Vajda, T. I, Leiden, E.J. Brill, 1969
SMITH, J.Z., *The Social Description of Early Christianity*, Rel. St. Review, 1, n° 1, 1975
Società romana e Impero tardo antico, a cura di A. Giardina, Bari, Laterza, 1986, 4 voll.
SÖDERBERG, H., *La religion des Cathares. Étude sur le Gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1949
Sofisti. Testimonianze e frammenti, a cura di M. Untersteiner (e di M. Battegazzore per il vol. 4°). Voll. 2° e 4°, Firenze, La Nuova Italia, 1954-1962
SOLÉ, G., *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979
SORDI, M., *Il Cristianesimo e Roma*, Ist. di Studi Romani, Storia di Roma vol. 19, Bologna, Cappelli, 1965
id., *The Christians and the Roman Empire*, London & Sydney, Croom Helm, 1983
STARR, J., *An Eastern Christian Sect: the Athinganoi*, Harvard Theol. Rev., 29, 1936
STEEL, C.G., *The Changing Self. A Study in the Soul in Late Platonism: Jamblichus, Damascius and Priscianus*, Verhandelmgen van de Koninklijke Ac. voor Vetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Kl. der Lett. 40, 1978, n° 85
STONE, M.E., *The Apocryphal Literature in the Armenian Tradition*, Proc. of the Israel Ac. of Sc. and Hum., IV, 4, 1969

Storia e civiltà dei Greci, Direttore R. Bianchi Bandinelli, voll. 3-7-8-9, Milano, Bompiani, 1977-1979
STROUMSA, G.A., *Another Seed: Studies on Gnostic Mythology*, Leiden, E.J. Brill, 1981
Sulpicii Severi Opera, ex. rec. C. Halmii, CSEL, 1, Vindobonæ, apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiæ, 1866
SVORONOS, N., *Remarques sur les structures économiques de l'Empire Byzantin au XIe siècle*, Travaux et Mémoires 6, 1976
TATIAN, *Oratio ad Græcos and Fragments*, ed. by M. Whittaker, Oxford, at Clarendon Press, 1982
TAVIANI, H., *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, Ann. Éc. Soc. Civ., 29, 1974
TENENTI, A., *Milieu XVIe et début XVIIe siècle. Libertinisme et hérésie*, ivi, 18, 1963
TESTA, E., *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1961
Testi gnostici, a cura di L. Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1982
The Cambridge History of Iran, voll. 3 (1) e 3 (2): *The Seleucid, Parthian and Sasanian Period*, ed. by E. Yarshater, Cambridge, Un. Press, 1983
The Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text of the *Athar ul-Bakyiâ* of Albîrûnî, London, W.H. Allen & Co., 1879
The Liège Diatessaron, ed. with a Textual Apparatus by D. Ploij, Uitgave der Koninlijke Ak. van Witenschappen te Amsterdam, 1929-1931, 2 voll.
The Nag Hammadi Library in English, transl by Members of the Coptic-Gnostic Library Project of the Inst. for Ant. and Chr., J.M. Robinson Dir., S. Francisco, Harper & Row - Leiden, E.J. Brill, 1977
The New Testament and Gnosis, Essays in Honour of R. Mcl Wilson, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd, 1983
The Rediscovery of Gnosticism, Proc. of the Int. Conf. at Yale, N. Haven, 1978, ed. by B. Layton, Leiden, E.J. Brill, 1980, 2 voll.

The Uncanonical Writings of the Old Testament found in the Armenian Mss. of the Library of S. Lazarus, Trans. into English by Rev. Dr. J. Issaverdens, Venice, Armenian Monastery of S. Lazarus, 1907
Theophanis Chronographia, rec. C. de Boor, Leipzig, Teubner, vol. I, 1883
THEISSEN, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1982
THOUZELLIER, C., *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle*, Louvain, Bibl. de la Revue d'Hist. Eccl., 37, 1961
id., *Liber contra Manichæos*, Louvain, Spic. Sacr. Lov., 1964
id., *Hérésie et hérétiques*, Roma, Ed. di Storia e Lett., 1969
id., *Les Cathares Languedociens et le "Nihil" (Jean, 1, 3)*, Ann. Éc. Soc. Civ., 24, 1969
TIDBALL, D., *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter, The Paternoster Press, 1983
TROUILLARD, J., *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, Revue d'Hist. des Rel., 143, 1953
id., *Théologie négative et Psychogonie chez Proclos*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* cit.
id., *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, in *Néoplatonisme, mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay 19-20-21-22, 1981
TURCAN, R., *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. À propos d'un livre recent*, Revue d'Hist. des Rel., 181, 1972
TURDEANU, E., *Apocryphe bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, Revue d'Hist. des Rel., 138, 1950
id., *Les apocryphes slaves et roumaines: leur apport à la connaissance des apocryphes grecs*, atti dell'VIII Conv. di studi bizantini, Palermo, 1951
id., *L'Apocalypse de Baruch en slave*, Revue des ét. slaves, 48, 1969
Turribii Asturicensis epistula de non recipiendis fidei apocryphis scripturis, et de secta Priscilianistarum, Migne, P.L. 54
UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949

VAILLANT, A., *Un Apocryphe psudo-bogomile: la vision d'Isaïe*, Revue des ét. slaves, 42, 1963
VAJDA, G., *Recherches récentes sur l'ésoterisme juif (1947-1953)*, Revue d'Hist. des Rel., 147, 1955
id., *Recherches récentes sur l'ésoterisme juif, II (1954-1962)*, ivi, 164, 1963 e 155, 1964
id., *Le commentaire d'Ezra de Gérone au Cantique des Cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969
VAN DEN BROEK, R., *The Autentikos Logos: a New Document on Christian Platonism*, Vigiliæ Christianæ, 33, 3, 1979
id., *The Present State of Gnostic Studies*, ivi, 37, 1, 1983
id. - VERMAASEREN, M.J., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel in Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, E.J. Brill, 1981
VANNESTE, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du pseudo-Dénis l'Aréopagite*, Tournai, Desclée De Brower, 1959
VARGA, L., *Les Cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Néognostiques?*, Revue d'Hist. des Rel., 120, 1939
VERA, D., *La società del Basso Impero*, Bari, Laterza, 1983
VIOLANTE, C., *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Ist. Storico. Ital. per il Medio Evo, Studi Storici, Fasc. 11/13, s.d.
id., *Riflessioni sulla povertà nel sec. XI*, in *Studi sul Medioevo italiano offerti a R. Morghen*, cit.
id., *La società milanese nell'età pre-comunale*, Bari, Laterza, 1974
id., *Studi sulla cristianità medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1972
VOLLMANN, P.B., *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der Fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, EOS Verlag der Erabtei St. Ottilien, 1965
VOLTERRA, E., *La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei*, Atti del Conv. Int. *La Persia nel Medioevo*, cit.

VON HARNACK, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1924, 2 voll.
id., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, ivi, 1924
VONA, C., *Omelie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, Lateranum, Nova Series, 19, 1-4, 1953
VÖÖBUS, A., *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies*, Papers of the Estonian Theol. Soc. in Exile, 6, Stockholm, 1954
id., *A History of Asceticism in Syrian Orient*, CSCO 184 e 197, Subs. T. 14 e 17, Louvain, Peteers, 1958-1960
WALTZING, J.P., *Le crime rituel reproché aux Chrétiens du IIe siècle*, Bull. de l'Ac. Royale du Belgique, Classe Lettres, XI-1925, n° 5
WEBER, M., *Economia e società*, vol. I, Milano, Comunità, 1974
WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, Brescia, Paideia, 1986
WHITE, L.M., *Adolph Harnack and the "Expansion" of Early Christianity. A Reappraisal of Social History*, The Second Century, 5, n°2, 1985/1986
WHITTAKER, J., *Christianity and Morality in the Roman Empire*, Vigiliæ Christianæ, 33, 3, 1979
WILL, E. -MOSSÉ, C. - GOUCOWSKY, P., *Le mond grec et l'Orient*, vol. II, Paris, P.U.F., 1975
WILLIAMS, M.A., *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden, E.J. Brill, 1985
WOLFSON, E.R., *Light through Darkness: the Ideal of the Human Perfection in the Zohar*, Harvard Theol Review, 81, 1, 1988
YAMAUCHI, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London, Tyndale Press, 1973
YATES, F., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969
id., *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino, Einaudi, 1976