

LA SFIDA DELLO GNOSTICISMO

Ovvero

L'UNIVERSO DISSACRATO

Due furono le scoperte archeologiche inerenti il Cristianesimo primitivo.

Una presso le rive del Mar Morto.

L'altra in Egitto.

La prima l'abbiamo analizzata - o solo appena accennata - attraverso gli scritti di Filone. **La seconda** ci apprestiamo a definirla nell'analisi delineata da H. Jonas.

Quantunque la breve premessa mi par valida una notevole intuizione e considerazione la quale la possiamo considerare una buona introduzione circa l'argomento trattato, che **dall'Uno** apostrofato procede nella **duplice** natura di quanto ricercato riposto nel 'dualismo' il quale governa ugual medesimo rapporto con il Dio detto:

“Le reali aspirazioni teoretiche che trasparivano nella forma più elevata di speculazione gnostica e che confermavano, a quel che sembrava, la testimonianza dei Padri della Chiesa primitiva, portarono *Adolf von Harnack* alla sua famosa definizione che lo gnosticismo in questa sua forma superiore era...

l'acuta ellenizzazione del cristianesimo', mentre la minore e più misurata evoluzione della teologia ortodossa era considerata come la sua 'ellenizzazione cronica'.

L'analogia presa dalla medicina non voleva definire come una malattia l'ellenizzazione in quanto tale; ma la fase 'acuta' che aveva provocato la reazione delle forze sane nell'organismo della Chiesa venne intesa come l'anticipazione affrettata e perciò dirompente dello stesso processo che nella sua forma più prudente e meno spettacolare aveva condotto all'incorporazione di quegli aspetti dell'eredità greca che potevano essere di grande beneficio per il pensiero cristiano.

Per quanto perspicace possa essere questa diagnosi, come definizione dello gnosticismo non è precisa in entrambi i termini che costituiscono la formula, 'ellenizzazione' e 'cristianesimo'. Essa considera lo gnosticismo come un fenomeno esclusivamente cristiano, mentre le ricerche posteriori hanno stabilito una sua maggiore ampiezza; inoltre apre la via all'apparenza ellenica della concettualizzazione gnostica e del concetto di 'gnosis' stessa, che in realtà maschera solo superficialmente una sostanza spirituale eterogenea.

E' precisamente la natura genuina, ossia inderivata, di tale sostanza che sfida ogni tentativo di derivazione che voglia andare al di là della scorza esterna di espressione. Quanto all'idea di 'conoscenza', questa grande parola d'ordine del movimento, bisogna sottolineare che la sua oggettivazione in sistemi articolati di pensiero riguardo a Dio e all'universo fu una produzione autonoma di quella sostanza, piuttosto che la sua subordinazione ad uno schema di 'theoria' preso a prestito.

La combinazione del concetto pratico, salvifico di conoscenza con la sua rappresentazione teoretica in sistemi di pensiero quasi razionali – la razionalizzazione del soprannaturale – fu tipica della forma più alta di gnosticismo e fece nascere un genere di speculazione precedentemente sconosciuto, ma che non sarebbe mai più scomparso dal pensiero religioso. Tuttavia la mezza verità

di *Harnack* riflette un fatto integrante del destino della nuova sapienza orientale quasi quanto lo fu la sostanza originale: il fatto chiamato da *Spengler* ‘**pseudomorfismo**’ al quale abbiamo già fatto allusione prima.

Se avviene che una sostanza cristallina diversa occupi la cavità lasciata in uno strato geologico da cristalli che si sono disintegrati, essa è costretta dallo stampo a prendere una forma cristallina che non le è propria e senza analisi chimica l’osservatore sarebbe portato a considerarla come un cristallo del tipo originale. Tale formazione è chiamata in mineralogia una ‘**pseudomorfosi**’. Con l’intuizione ispirata che lo distinse e appassionato come fu in questo campo, *Spengler* vide una situazione analoga nel periodo che stiamo considerando e ne dedusse che il riconoscimento di essa doveva guidare nella comprensione di tutte le sue affermazioni.

Secondo lui, il pensiero greco che si disintegrava è il vecchio cristallo dell’esempio, il pensiero orientale la nuova sostanza costretta nel suo stampo.

Lasciando da parte la più ampia prospettiva storica nella quale *Spengler* situa la sua osservazione, egli ha dato un brillante contributo alla diagnosi di una situazione storica, che se adoperato con discernimento, può essere grandemente di aiuto per la nostra comprensione” .

Non ortodosso e sovversivo com’era **lo Gnosticismo** in rapporto a questi sistemi di pensiero più simili, il suo carattere rivoluzionario viene pienamente in luce solamente in un confronto col mondo “**classico-pagano**” di idee e di valori col quale si scontrò frontalmente.

Questo mondo, come abbiamo sottolineato precedentemente, rappresentava nella sua versione ellenistica la cultura cosmopolita e secolare dell’epoca, che aveva alle spalle una storia lunga e imponente.

Paragonato ad esso, il movimento **Gnostico**, oltre ad essere un estraneo, era un “parvenu” senza parentela legittima: di quel tanto di eredità che gli proveniva dai suoi numerosi antecedenti orientali, fece un uso tanto libero fino al punto di sovvertirne il significato. Basta questo soltanto a testimoniare **il suo essere non-tradizionale**. Così il vero fondamento della sua novità nel quadro della storia universale è fornito dal più vasto mondo nel quale emerse ed ai cui atteggiamenti mentali e morali di lunga data **sembrò formare un’antitesi** quasi intenzionale.

Quegli atteggiamenti erano sostenuti da una tradizione ideologica, greca in origine, venerabile per le sue realizzazioni intellettuali, che agirono come grande fattore di conservazione in un’epoca di crescente tensione spirituale e di minacciosa dissoluzione. La sfida Gnostica era un’espressione della crisi cui la cultura generale era soggetta. Comprendere lo gnosticismo come una sfida di tal fatta significa comprenderne l’essenza.

Per certo, le intuizioni che il suo messaggio aveva diffuso per la prima volta hanno una loro ragion d’essere. Ma senza la contrapposizione ellenistica sulla quale irruppe, lo gnosticismo non avrebbe avuto quell’importanza nella storia del mondo delle idee che esso assunse sia per configurazione storica sia per contenuto intrinseco.

L’importanza di ciò che esso sfidò è un segno certo della sua statura storica.

E il suo essere ‘*primo*’ e ‘*differente*’ con quelle intuizioni, permeato della consapevolezza della sua novità, dà una particolare colorazione alle sue vedute non meno che alla loro formulazione. Il raffronto che segue, ponendo lo **Gnosticismo** nel quadro contemporaneo che gli è proprio, mostrerà con

maggiore chiarezza ciò che in esso era nuovo, che cosa sfidò e che cosa ha rappresentato nella storia della conoscenza che l'uomo ha di sé.

Nel paragonare i due mondi, il nuovo e l'antico, l'attaccante e l'attaccato, non c'è simbolo più significativo nel quale si riveli l'essenza di ciascuno che il concetto di 'cosmo'.

Per lunga tradizione questo termine aveva assunto nel pensiero greco la più alta dignità religiosa. La parola stessa nel suo significato letterale esprime una valutazione positiva dell'oggetto – qualsiasi oggetto – a cui si riferisce come termine descrittivo. Perché **“cosmos” significa ‘ordine’** in generale, sia del mondo che di una famiglia, di uno stato o di una vita: è un termine di lode e persino di ammirazione. **Così quando è applicato all'Universo** e viene attribuito ad esso come all'esemplare più importante, non significa semplicemente il fatto neutro di tutto ciò che è, una somma quantitativa (com'è il caso del termine 'il Tutto'), ma esprime una qualità specifica, e, per la mentalità greca, nobilitante di questo tutto: che è **ordine**. E sebbene l'attribuzione del termine divenisse col tempo indissolubilmente legata **all'Universo**, soprattutto perché la forma enfatica “ *il 'cosmo'* ” non poteva denotare che **l'Universo**, tuttavia non giunse mai a monopolizzare il significato della parola e ad eliminare gli altri usi. Se così fosse stato, il nome, isolato dal suo ambito semantico originale, sarebbe decaduto all'indifferenza della parola **'mondo'**.

Tale fato non toccò mai al 'cosmo'.

Molteplici applicazioni ad oggetti e situazioni della vita quotidiana – applicazioni che si estendevano dal generale al particolare, dal morale all'ascetico, dall'interiore all'esteriore, dalla qualità materiale a quella spirituale – rimasero in uso accanto a quello supremo, e tale compresenza di significati familiari, tutti laudativi,

aiutarono a tener viva la consapevolezza del valore che aveva fatto scegliere un nome così qualificativo per il più vasto e in un certo senso più remoto di tutti gli oggetti.

Ma oltre che essere l'esempio più vasto, **P'Universo** era considerato il più perfetto esemplare di ordine e nello stesso tempo la causa di ogni ordine riscontrato nelle realtà particolari, che soltanto in gradi diversi si avvicinano a quello del tutto. Inoltre, poiché l'aspetto sensibile dell'**ordine**, la sua principale ragione interna è **la bellezza, il Tutto** in quanto ordine perfetto deve possedere bellezza e razionalità al massimo grado.

In verità, questo universo fisico circoscritto, indicato dal nome 'cosmo', era considerato un'entità divina e spesso chiamato addirittura dio, e infine persino "il" Dio.

Come tale era naturalmente più di un sistema fisico, nel senso in cui intendiamo ora il termine 'Fisico'. Come i poteri generativi, creatori di vita della natura, segnalano la presenza **dell'Anima**, e la regolarità eterna e l'armonia dei moti celesti rivela l'azione di una mente ordinatrice, *così il mondo deve essere considerato un tutto animato e intelligente e persino saggio.*

Già **Platone**, sebbene non considerasse il cosmo come lo stesso essere supremo, **lo chiamava l'essere sensibile più alto, 'un dio' e 'in verità una creatura vivente con anima e ragione'**. *E' superiore all'uomo, che non è nemmeno la cosa migliore del mondo: i corpi celesti sono migliori di esso, sia per la sostanza che per la purezza e fermezza dell'intelligenza che attiva i loro moti.*

L'affermazione conclusiva circa lo scopo dell'esistenza umana nello schema delle realtà ha un significato profondo. Stabilisce il legame tra cosmologia ed etica, tra l'apoteosi dell'universo e l'ideale di perfezione umana: il compito dell'uomo è quello

teoretico di contemplare e quello pratico di ‘imitare’ l’Universo; imitazione che viene più pienamente spiegata: “ ‘imitando l’ordine dei cieli’ nella maniera e durata di tutta la vita dell’uomo” (*Cic.*, “*Cato Major*”, XXI, 77). **Per il lettore cristiano** non sarà fuori luogo ricordare che sono i cieli ‘visibili’ (non il ‘cielo’ spirituale della fede) che forniscono il paradigma dell’esistenza umana.

Non si può immaginare un contrasto più significativo con l’atteggiamento gnostico.

Ecco i punti che Cicerone accentua. Questo mondo è il Tutto, e non c’è nulla all’infuori di esso; è perfetto, e non c’è niente che eguagli la sua perfezione; è perfetto come il tutto delle sue parti, e le parti partecipano in gradi diversi alla sua perfezione; come un tutto è animato, intelligente e sapiente, e qualche cosa di questi attributi si ritrova in alcune delle sue parti; la dimostrazione della sua sapienza è l’ordine perfetto del tutto (specialmente l’eterna armonia dei moti celesti); le parti sono necessariamente meno perfette del tutto: ciò si applica anche all’uomo, il quale, sebbene partecipi dei supremi attributi cosmici di anima e mente, non è il più perfetto degli esseri, poiché non è per natura sapiente ma lo è solo in potenza, mentre l’intelligenza del cosmo è perpetuamente in stato di sapienza; ma l’uomo, oltre la partecipazione naturale in quanto ‘parte’ alla perfezione dell’universo divino, ha anche la capacità di perfezionare se stesso assimilando il suo essere a quello del tutto, contemplandolo con la sua intelligenza e imitandolo nella sua condotta.

La venerazione del cosmo è la venerazione del tutto di cui l’uomo stesso è una parte.

Il riconoscimento e l’accettazione della propria posizione come parte è uno degli aspetti della relazione dell’uomo con l’universo nella condotta della sua vita. E’ fondata sull’interpretazione dell’esistenza umana nei

termini del tutto più vasto, la cui perfezione consiste nell'integrazione di tutte le sue parti. In tal senso la pietà cosmica dell'uomo 'sottomette' il suo essere alle richieste di ciò che è migliore di sé stesso e fonte di tutto quello che è buono. **Ma nello stesso tempo l'uomo non è solo una parte come le altre parti che formano l'Universo, ma per il possesso di una mente è una parte che fruisce dell'identità col 'principio regolatore' del tutto.**

Perciò l'altro aspetto della relazione propria dell'uomo con l'Universo è quella di adeguare la sua esistenza, limitata com'è in quanto semplice parte, all'essenza del tutto, di riprodurre quest'ultima nel proprio essere mediante la comprensione e l'azione.

La comprensione è quella della ragione con la ragione, della ragione cosmica con la ragione umana, ossia del simile col simile: portando a compimento tale relazione di conoscenza, la ragione umana assimila sé stessa alla ragione affine del tutto, e con ciò trascende la posizione di semplice parte.

Nella tranquillità e nell'ordine della vita morale, condotta su questa base intellettuale, il cosmo è 'imitato' anche praticamente, e così il tutto è ancora una volta fatto proprio dalla parte nella funzione di esemplare. Noi siamo spettatori e attori insieme del grande spettacolo, ma possiamo essere attori con successo e per la nostra felicità soltanto se siamo spettatori in un arco sempre più comprensivo, che contenga il nostro stesso agire.

La Natura non ci ha destinato ad un'esistenza bassa e ignobile, ma ci ha introdotto nella vita e nell'universo come in una grande riunione festiva, perché possiamo essere spettatori della gara per i premi della vittoria e noi stessi assidui gareggianti con loro... [Se qualcuno potesse vedere il mondo

dall'alto e mirare l'abbondanza della sua bellezza] egli comprenderebbe immediatamente a quale scopo siamo nati.

Per quanto grande e ispiratrice sia codesta concezione, non bisogna trascurare il fatto che rappresentava una posizione di isolamento in quanto il suo appello era rivolto ad un soggetto umano che non era più parte di alcuna cosa 'tranne dell'universo'.

La relazione dell'uomo col cosmo è un caso particolare della relazione della parte col tutto, tema fondamentale nel pensiero classico.

Sia la filosofia che la scienza politica avevano ripetutamente discusso questi problemi, che in ultima analisi conducono al problema più fondamentale dell'antica ontologia, quello dei Molti e dell'Uno.

Secondo la dottrina classica, il tutto ha la precedenza sulle parti, è migliore delle parti, e perciò è ciò per cui le parti sono e in cui hanno non soltanto la causa ma anche il significato della loro esistenza.

L'esempio vivente di un simile tutto era stato la classica 'polis', la città-stato, nella quale i cittadini avevano una partecipazione al tutto e potevano affermarne lo stato superiore nella conoscenza che esse, le parti, per quanto transitorie e scambievoli, non soltanto erano 'dipendenti' dal tutto 'per' il loro essere, ma 'mantenevano' anche quel tutto 'con' il loro essere: come la condizione del tutto condizionava l'essere e la possibile perfezione delle parti, così la loro condotta condizionava l'essere e la perfezione del tutto.

Così questo tutto, rendendo possibile la vita stessa e quindi la vita buona dell'individuo, era al tempo stesso affidato alla cura dell'individuo e riceveva il suo supremo compimento nel superarlo e nel sopravvivergli. *Ora tale complementarità giustificatrice della supremazia del tutto in*

termini socio-politici – la funzione vitale e perfezionatrice della parte nel tutto – era venuta a mancare nelle condizioni di vita della tarda antichità.

L'assorbimento delle città-stato nelle monarchie dei Diadochi e infine nell'Impero Romano aveva privato la classe intellettuale della polis della sua funzione costruttiva. Ma il principio ontologico era sopravvissuto alle condizioni della sua realizzazione concreta. **Il panteismo stoico, e in genere la teologia fisica del pensiero postaristotelico, aveva sostituito alla relazione tra i cittadini e la città quella tra l'individuo e il cosmo, il più vasto tutto vivente.**

Con questo spostamento di rapporto, la dottrina classica del tutto e delle parti era tenuta in vigore, anche se non rifletteva più la situazione pratica dell'uomo. Era ora il 'cosmo' ad essere chiamato la grande 'città degli dèi e degli uomini', ed essere un cittadino dell'universo, un 'cosmopolita', era considerata la mèta verso la quale l'uomo, altrimenti isolato, poteva dirigersi.

Gli si chiedeva, per così dire, di adottare la causa dell'universo come sua propria, ossia di identificarsi con quella causa direttamente, al di là di qualsiasi intermediario, e di riferire il suo io interiore, il suo 'logos', al 'logos' del tutto.

Il lato pratico di codesta identificazione consisteva nell'accettare e adempiere fedelmente la 'funzione' assegnatagli dal tutto in quel posto e grado che il destino cosmico gli aveva stabilito. La sapienza conferiva libertà interiore per assumere i compiti, compostezza per affrontare i capricci della fortuna che ne accompagnavano l'esecuzione, ma non stabiliva o cambiava i compiti stessi.

'Rappresentare la propria parte' – questa espressione su cui l'etica stoica si sofferma tanto –

rivelava involontariamente l'elemento fittizio della costruzione.

Una parte recitata si sostituiva ad una reale funzione compiuta. **Gli attori** sulla scena si comportavano 'come se' agissero di propria scelta, e 'come se' le loro azioni avessero importanza.

Ciò che di fatto importa è recitare bene piuttosto che male, senza che la riuscita abbia grande importanza.

Gli attori, che recitano con arte, sono essi stessi l'uditorio. Nella frase 'recitare la propria parte' c'è una vanteria che nasconde una rassegnazione più profonda, seppure orgogliosa, ed è necessario soltanto una mutazione di atteggiamento per vedere il grande spettacolo in modo del tutto differente.

Il tutto ha realmente importanza, si interessa della parte che sono io?

L'attacco Gnostico contro la posizione classica scelse questo concetto dell'alta considerazione del cosmo per una nuova radicale valutazione. Aveva contro di sé la piena forza della tradizione come abbiamo descritto, di cui gran parte era compresa nel nome stesso di 'cosmo'. **Conservando questo nome per il mondo,** gli Gnostici ritenevano l'idea di ordine come la caratteristica principale di quello che si apprestavano a deprezzare.

Di fatto, anziché negare al mondo l'attributo di ordine (cosa che in teoria un pessimismo cosmico avrebbe potuto fare), **essi volsero l'attributo ad esprimere obbrobrio anziché lode, caricando semmai le tinte nel processo.**

Come vedremo in seguito parlando del concetto di fato, proprio le caratteristiche di ordine, regola e legge non solo furono lasciate al mondo rivalutato in senso gnostico, furono anzi accresciute nel loro potere e nella loro influenza sull'uomo, ma mutate radicalmente nella loro qualità spirituale, nel loro significato, nel loro valore.

Ed è quasi esagerando la divinità dell'ordine cosmico che la si trasforma nell'opposto del divino.

Anche qui il cosmo è ordine e legge, ma un ordine rigido e nemico, una legge tirannica e malvagia, priva di significato e di bontà, estranea agli scopi dell'uomo e alla sua essenza interna, non oggetto della sua comunicazione e affermazione. Un mondo svuotato di contenuto divino aveva un suo proprio ordine: un ordine vuoto di divinità.

Così la svalutazione metafisica del mondo si estende alla radice concettuale dell'idea di cosmo, ossia al concetto di ordine stesso, e lo include con la sua qualità pervertita in un concetto ora svalutato di universo fisico.

In tal modo il termine 'cosmo', con tutte le sue associazioni semantiche, poteva passare nell'uso gnostico e poteva diventarvi, col segno-valore rovesciato, altrettanto simbolico quanto lo era stato nella tradizione greca.

'Cosmo' diviene così nella visione della realtà di recente apparizione un concetto enfaticamente negativo, forse più fortemente negativo di quanto non fosse stato un concetto positivo nella visione greca, appunto perché fornito di maggior carica emotiva. **Tale concezione negativa** è naturalmente controbilanciata da una positiva, quella della divinità transmondana.

Nel passo citato di Cicerone troviamo che il cosmo è il Tutto, cioè che non vi è nulla al di fuori di esso e nulla che non sia parte di esso, e questo tutto è Dio.

Questa è la posizione specifica del panteismo stoico; ma anche nello schema aristotelico la relazione della Natura col Nous divino, sebbene quest'ultimo non sia immanente al mondo, **conduce allo stesso risultato** di fare del mondo una manifestazione del divino; e persino il supremo trascendentalismo di Plotino mantiene intatta tale relazione.

Il Dio gnostico non è semplicemente *estramondano* e *sopramondano*, ma nel suo significato ultimo *contromondano*.

L'unità sublime del cosmo e di Dio è spezzata, i due vengono separati e si apre tra di essi un abisso che non sarà mai completamente colmato: Dio e il mondo, Dio e la natura, spirito e natura, fanno divorzio, estranei l'uno all'altro, persino contrari.

Ma se questi due sono estranei l'uno all'altro, allora anche l'uomo e il mondo sono estranei l'uno all'altro, e questo in termini di sentimento è molto probabilmente il fatto primario.

C'è una fondamentale esperienza di una frattura assoluta tra l'uomo e ciò in cui si trova situato, il mondo.

Il pensiero greco era stato una grande espressione dell'appartenenza dell'uomo al mondo (se non, senza riserva, alla pura vita terrestre) e per mezzo della conoscenza che genera l'amore aveva cercato di accrescere l'intimità con la sostanza affine di tutta la natura: **il pensiero gnostico** è ispirato dalla scoperta angosciata della solitudine cosmica dell'uomo, della

totale alterità del suo essere rispetto a quello dell'universo in genere.

Codesta impostazione dualistica è alla base di tutto l'atteggiamento gnostico e unifica le espressioni grandemente diverse, più o meno sistematiche, che quell'atteggiamento assunse nel rituale e nella fede gnostica.

E' su questo primo fondamento umano di atteggiamento dualistico, un'esperienza appassionatamente sentita dell'uomo, che poggiano le dottrine gnostiche. Il dualismo tra uomo e mondo postula come corrispettivo metafisico quello tra Dio e mondo. E' una dualità di termini non complementari ma contrari, **una polarità di incompatibili, e questo fatto domina l'escatologia gnostica.**

La dottrina gnostica espone la dualità, o piuttosto il sentimento che ne è alla base, nei suoi diversi aspetti oggettivi. L'aspetto teologico sostiene che il divino non ha parte in ciò che riguarda l'universo fisico: che il vero Dio, strettamente transmondano, non è rivelato né indicato dal mondo, ed è perciò lo Sconosciuto, totalmente Altro, inconoscibile nei termini di qualsiasi analogia mondana.

Analogicamente, l'aspetto cosmologico afferma che il mondo non è creazione di Dio ma di un principio inferiore, la cui inferiorità è perversione del divino e le cui caratteristiche principali sono dominazione e potere. **E l'aspetto antropologico afferma che l'io interiore dell'uomo non è parte del mondo, creazione e dominio del demiurgo, ma sta in quel mondo come totalmente trascendente e incommensurabile a tutti i modi cosmici di essere perché è il loro corrispondente transmondano:**

il Dio sconosciuto che è al di fuori.

Il nuovo vocabolario riflette il rivolgimento di significato come un fatto semantico ormai stabilito:

‘cosmo’ e le espressioni derivate come ‘cosmico’, ‘del cosmo’, eccetera, figurano come termini detrattivi nel linguaggio gnostico, e ciò con tutta la forza di una terminologia fissa. E’ da notare però che la negatività del concetto ‘cosmo’ non consiste soltanto nell’assenza di valori divini nell’universo: la sua combinazione con termini quali ‘tenebra’, ‘morte’, ‘ignoranza’ e ‘male’ mostrano che possiede anche una sua propria controqualità.

Ossia, al contrario dell’analogo moderno, il ritirarsi del divino dal cosmo lascia quest’ultimo non come un fatto neutro, di valore indifferente, puramente fisico, ma come una potenza separatistica che si pone fuori di Dio e tradisce così una direzione di volontà lontana da Dio; e la sua esistenza è l’incarnazione di quella volontà.

Così la tenebra del mondo denota non soltanto il suo essere estraneo a Dio e la mancanza della sua luce, ma anche il suo essere una ‘forza alienante’ da Dio. In breve, denota in ultima analisi un fatto spirituale, non puramente fisico, **e in modo paradossale** il cosmo gnostico è un’entità non meno teologica del cosmo degli Stoici.

Di conseguenza, il mondo ha il suo spirito, il suo dio: il principe di questo mondo. Ma non è più il Tutto che era per i Greci: è limitato ed è trasceso da tutto ciò che è essenzialmente non-mondo e la negazione di tutto ciò che è mondo.

Per la pietà gnostica il vero Dio è soprattutto definito da questa contrapposizione.

Come il mondo è ciò che aliena da Dio, così Dio è ciò che aliena e libera dal mondo. Dio in quanto negazione del mondo ha una funzione nichilistica rispetto ad ogni attaccamento e valore *intramondano*. Ma il mondo è nondimeno reale per tale posizione nichilistica. In altre parole, l'allontanamento della vera divinità dal mondo non lo priva di realtà facendolo diventare una semplice ombra o illusione (come in certe dottrine di misticismo indiano).

Come il cosmo stoico era in senso profondamente teologico oggetto di amore, di venerazione e confidenza, così il cosmo gnostico è oggetto di odio, disprezzo e timore.

E a questo proposito richiamiamo ancora una volta la funzione del concetto di ordine. Come abbiamo già detto, l'universo della visione gnostica, sebbene non abbia niente della venerabilità del cosmo greco, è pur sempre cosmo, ossia un ordine, ma un ordine con un senso vendicativo. E' ora chiamato così con una nuova e paurosa accentuazione, un'accentuazione insieme timorosa e irriverente, inquieta e ribelle: perché tale ordine è estraneo alle aspirazioni dell'uomo.

La macchia della natura non sta in una deficienza di ordine, ma in una completezza che tutto pervade.

Lungi dall'essere caos, la creazione del demiurgo, quell'antitipo della conoscenza, è un sistema comprensivo governato dalla legge. Ma la legge cosmica, che una volta era considerata come espressione di una ragione, con la quale la ragione dell'uomo poteva comunicare nell'atto di conoscenza e che poteva far sua nel regolare la propria condotta, è vista ora soltanto nel suo aspetto di costrizione che soffoca la libertà dell'uomo.

Il *'logos'* cosmico degli Stoici è sostituito dall'*'heimarméne'*, il fato cosmico oppressivo. Di questa caratteristica speciale diremo qualche cosa di più tra breve. Come principio generale, la vastità, la potenza e la perfezione dell'ordine non invitano più alla contemplazione e all'imitazione, ma destano avversione e rivolta.

Qualunque fossero le ragioni, l'esperienza di tale 'ordine' si era trasformata da quella di adorazione a quella di terrore.

Il nuovo dualismo 'chiudeva in una morsa', per così dire, l'intero universo con tutte le sue gradazioni di livelli più bassi e più alti e lo trasportava come un tutto da una parte della dualità.

L'architettura sferica era accettata così come era stata elaborata dalla cosmologia tradizionale; ma mentre prima aveva incluso il divino, si chiudeva ora al divino, **che era posto in modo irrevocabile al di fuori di essa. E mentre le sfere celesti avevano rappresentato la divinità del cosmo nella sua massima purezza, esse ora lo separavano radicalmente dal divino.**

Racchiudendo il mondo creato, esse lo trasformavano in una prigione per quelle particelle di divinità che erano state rinchiusi in questo sistema.

Possiamo immaginare con quali sentimenti gli Gnostici devono aver guardato il cielo stellato. Quanto malvagia deve essere apparsa loro la sua luminosità, quanto allarmante la sua vastità e la rigida immutabilità del suo corso, quanto crudele la sua silenziosità!

La musica delle sfere non era più percepita e l'ammirazione per la forma sferica perfetta aveva fatto posto al terrore per tanta perfezione diretta all'asservimento dell'uomo. La pia meraviglia con cui l'uomo una volta guardava le regioni superiori

dell'universo divenne un senso di oppressione per la volta di ferro che trattiene l'uomo esiliato dalla sua patria al di là. **Ma è proprio questo 'al di là' che in realtà qualifica la nuova concezione dell'universo fisico e la posizione dell'uomo in esso.**

Senza ciò non avremmo altro che un pessimismo terrestre senza speranza. La sua presenza trascendente mantiene il cosmo nella condizione di semplice parte della realtà, e perciò di qualche cosa da cui è possibile un'evasione.

Il regno del divino inizia dove finisce quello del cosmo, ossia all'ottava sfera.

La totale visione gnostica non è né pessimistica né ottimistica, ma escatologica: se il mondo è malvagio, vi è la bontà del Dio oltremondano; se il mondo è una prigione, c'è un'alternativa; se l'uomo è prigioniero del mondo, c'è una salvezza da esso e un potere che salva.

E' in questa tensione escatologica, nella polarità di mondo e Dio, che il cosmo gnostico assume la sua qualità religiosa.

Abbiamo visto nei capitoli precedenti che in tale polarità i poteri cosmici sono sottoposti ad una nuova 'personificazione' mitologica. I lineamenti spaventevoli degli Arconti sono ben distanti da un puro simbolismo di astratta necessità cosmica: sono figure ostinate, antidivine, ed esercitano il loro governo con tutto lo scopo e la passione di una causa egoista. Così, dopo l'astrazione filosofica ed astrologica della speculazione ellenistica, le stelle-divinità assumono una nuova concretezza nell'immaginativa mitica, non per un ritorno, ma per un maggior allontanamento della visione 'naturale' della primitiva mitologia.

Questo non è che un esempio del fatto che nell'ambiente ellenistico lo gnosticismo agiva come sorgente di nuova creazione del mito. Ma bisogna

notare che questa nuova mitologia, nonostante una certa genuina 'prima' creazione, era secondaria per il fatto che si aggiungeva ad una tradizione mitologica e costruiva il suo sistema con gli elementi coscientemente reinterpretati di un'eredità complessa.

A tal riguardo l'eminenza accordata ai poteri astrali non è tanto un'autentica scelta da parte dei mitologi gnostici quanto un cambiamento della loro funzione prestabilita nella funzione che era richiesta dal nuovo sistema di valori. La loro eminenza è altrettanto negativa quanto prima era stata positiva.

La fiducia panteistica o panlogica dell'antichità è svanita nello gnosticismo.

L'io è scoperto come incommensurabile con tutte le cose della natura.

La scoperta al principio fa emergere l'io nella sua profonda solitudine: l'io viene scoperto mediante una rottura col mondo. **Nello stesso tempo questo ripiegamento su di sé dall'estraneità cosmica porta ad una nuova accentuazione della 'comunità' dell'uomo come unico campo che rimane di affinità, dove ci si trova uniti non soltanto per la comunità di origine, ma anche per l'uguaglianza della situazione in quanto stranieri nel mondo.**

Codesta 'comunità' non si riferisce però all'aspetto sociale e naturale dell'uomo, ossia all'esistenza terrena dell'uomo, **ma soltanto all'io interiore e acosmico** e a ciò che riguarda la salvezza. Viene fondata così la nuova fratellanza degli eletti, o dei credenti, o di coloro che possiedono la gnosi, a cui appartengono anche coloro che per il grado di virtù terrena sono gli **'infimi'**, se sono portatori del pneuma.

Che questi 'infimi' siano superiori al sole e alle stelle è di per sé evidente, data la nuova valutazione della

personalità e della natura. E' ugualmente evidente che l'interesse scambievole della fratellanza escatologica non può consistere nel promuovere l'integrazione dell'uomo nel tutto cosmico, per quanto riguarda il sentire, e neppure nel fargli 'compiere la propria parte', per quanto riguarda l'agire. **L'uomo non è più parte del tutto, a meno di violare la sua reale essenza.** Invece, l'interesse mutuo della fratellanza degli uomini, riuniti dalla comune solitudine cosmica, è di approfondire tale alienazione e promuovere la redenzione degli altri, che diviene per ciascun essere veicolo della propria.

La deplorazione dello stato naturale dell'uomo e dei suoi poteri, che troviamo come caratteristica generale nella nuova economia della religione trascendentale, è collegata nello gnosticismo con la metafisica dualistica e lo stato problematico dell'Anima in questo sistema. Lo Gnosticismo fondava il carattere ambiguo dell'Anima e l'incapacità morale dell'uomo nella situazione cosmica come tale.

L'asservimento dell'Anima ai poteri cosmici deriva dalla sua stessa origine da questi poteri. E' una loro emanazione; ed essere afflitto dalla psiche, o abitare in essa, fa parte per lo Spirito della situazione cosmica. **Il cosmo è per sé stesso un sistema demoniaco:**

'non c'è parte del cosmo vuota di demoni'; e se l'Anima rappresenta il cosmo nell'interiorità dell'uomo, ovvero per mezzo dell'anima 'il mondo' è nell'uomo, allora l'interiorità dell'uomo diventa la scena naturale per l'attività demoniaca e il suo io è esposto al gioco di forze che non può controllare.

Queste forze si può considerare che agiscono dall'esterno, ma possono agire così perché hanno il corrispettivo nella stessa costituzione umana, pronta a ricevere la loro influenza. Ed esse hanno un capo potente che si oppone all'influenza divina, separato

com'è il sistema cosmico dal regno trascendente e avvolto com'è lo Spirito dalla psiche.

E' pertanto condizione naturale dell'uomo di essere preda di forze estranee che tuttavia sono tanta parte di lui stesso, ed occorre l'intervento miracoloso della gnosi dal di fuori per dare la capacità al pneuma imprigionato di ritornare a ciò che gli è proprio.

‘Coloro che sono illuminati nella parte spirituale da un raggio della luce divina – e non sono che pochi – sono lasciati in pace dai demoni... tutti gli altri sono trascinati e mantenuti nelle loro anime e corpi dai demoni, amando e apprezzando le loro opere... Questo governo terreno è esercitato dai demoni attraverso gli organi del corpo, e tale governo è chiamato da Hermes ‘heimarméne’ (C.H. XV, 16).

Questo è l'aspetto interiorizzato del destino cosmico, che denota il potere del mondo come principio morale: in tal senso *l'heimarméne* è quel governo che le potenze cosmiche esercitano su di noi per mezzo di noi stessi e la sua manifestazione è il vizio umano di ogni genere, il cui principio comune non è altro che l'abbandono dell'io al mondo. **Perciò l'esistenza nel mondo è essenzialmente uno stato di essere posseduto dal mondo**, nel senso letterale, ossia *demonologico* del termine.

In una fonte piuttosto tarda troviamo, come termine di opposizione all'uomo spirituale, l'espressione **'uomo demoniaco'** invece dell'abituale 'psichico' o 'sarchico' (carnale).

Ogni uomo, spiega il testo, è posseduto dalla nascita dal proprio demone, che soltanto il potere mistico della preghiera può espellere dopo l'estinzione di tutte le passioni. In questo stato di vuoto l'Anima si unisce allo

Spirito come la sposa allo sposo. L'Anima che non riceve Cristo in questo mondo resta 'demoniaca' e diviene abitazione dei 'serpenti'.

Per valutare esattamente la profonda frattura tra questa posizione e quella greca, basta richiamare la dottrina greca del 'demone guardiano che è con noi fin dalla nascita', e in genere paragonare il concetto depravato di 'demone' nello gnosticismo e nel cristianesimo **con quello classico, che denotava un essere superiore all'uomo nella gerarchia divina.**

La frattura è altrettanto profonda di quella tra le due concezioni del cosmo, di cui il concetto di demone è funzione diretta. Come si vede, rimane poco dell'idea classica dell'unità e autonomia della persona. Contro l'orgogliosa e alquanto superficiale fiducia della psicologia stoica nell'io come padrone completo nella sua casa, che gode piena conoscenza di ciò che è e di ciò che vi capita, **lo sguardo atterrito degli Gnostici vedeva la vita intima come un abisso dal quale sorgono potenze tenebrose per governare il nostro essere,** non controllato dalla nostra volontà, tale volontà essendo strumento ed esecutrice di quelle potenze.

Questa è la condizione fondamentale dell'umana insufficienza.

'Che cosa è Dio? bene immutabile; che cosa è l'uomo? male immutabile' (Stob., "Ecl." I, 277, 17).

Abbandonata al turbine demoniaco delle proprie passioni, l'Anima empia grida:

'Brucio, ardo... sono consumata, misera me, dai demoni che mi possiedono' (C.H. X, 20).

(H. Jonas)

