

CLAUDIO MORESCHINI

Storia della filosofia patristica

MORCELLIANA

ti anche noi che, in un volume di sintesi, è arduo percorrere una materia immensa, nella quale ogni giorno si presentano ipotesi, si avanzano opinioni, si correggono convinzioni considerate certe, con il risultato, tra l'altro, che la bibliografia oramai è diventata difficilmente dominabile: questo è vero in un autore, tanto più in un'opera complessiva. Ma, se non si vogliono correre questi rischi, si rinuncia alla ricerca.

Ringrazio come posso tutti coloro che mi hanno aiutato: Salvatore Lilla, che mi ha permesso di rielaborare una sua ricostruzione della figura dello Pseudo Dionigi l'Areopagita; Silvia Pieri, per aver collaborato alla redazione generale del volume e per la sua ricostruzione di una parte (pp. 464-475 della filosofia di Boezio); Sara Petri, per la bibliografia; Pietro Podolak, a cui va il merito della delineazione della figura di Ario (pp. 507-509); Pietro Ressa, autore delle pagine relative a Celso (pp. 90-98), a Porfirio (pp. 246-276) e ad Arnobio (pp. 276-294); Chiara Ombretta Tommasi, che ha scritto la parte dedicata allo gnosticismo (pp. 37-57) e le pagine su Mario Vittorino (pp. 384-407); Luigi Franco Pizzolato, che mi ha procurato della bibliografia di difficile reperibilità.

Per quanto riguarda la bibliografia primaria rimandiamo il lettore alla nostra *Storia della letteratura cristiana antica*, pubblicata presso questo stesso Editore.

CAPITOLO PRIMO

INCONTRI E SCONTI TRA CRISTIANESIMO PRIMITIVO E FILOSOFIA PAGANA

Sul problema dei contatti tra il cristianesimo nella prima fase della sua diffusione e la filosofia greca è già stato scritto a sufficienza, e gli elementi su cui si svolge l'indagine sono già bene individuati. Esso, del resto, si inserisce in più ampie tematiche: non solo quella del rapporto tra il cristianesimo e la cultura greca, ma anche quella, più strettamente storica e sociologica, della diffusione della nuova religione, del «cammino di Cristo nell'impero romano», come titola un istruttivo saggio di Paolo Siniscalco. Basteranno, quindi, pochi accenni: infatti, nei primi momenti della diffusione del cristianesimo non si può parlare di «filosofia patristica», ma solamente di una acculturazione di carattere generale, la quale comprendeva, tra le altre cose e le altre coordinate letterarie, anche la filosofia. Abbiamo a che fare con elementi sparsi, ricavati dalla filosofia greca; essi si collocano nel contesto di un discorso che si faceva sempre più organizzato in polemica con i pagani e nel tentativo di riflettere in modo autonomo, sì, ma con il sussidio degli strumenti razionali offerti dalla civiltà in cui il cristiano si trovava, sulla rivelazione, la quale, di per sé, non aveva bisogno di riflessione né di filosofia. Ma la convinzione che la fede non dovesse essere «cieca» (anche se tale era rinfacciata dai pagani ai cristiani) sorse ben presto; e le esigenze della evangelizzazione in un mondo di vasta e profonda cultura resero sempre più urgente la necessità di un adeguamento da parte dei Cristiani, anche se, sul piano teorico, si continuava a diffidare.

Il fatto stesso che il greco divenne ben presto la lingua della Chiesa favorì l'apporto della cultura pagana alla definizione del dogma e della catechesi cristiana: alcuni scrittori neotestamentari, ad esempio, Luca, autore del terzo Vangelo e degli *Atti degli Apostoli*, scrivono in un greco molto corretto. Il prologo al *Vangelo di Luca* è concepito come il prologo ad entrambi gli scritti, dei quali l'uno è visto come la continuazione dell'altro; esso richiama la tradizione storiografica greca, soprattutto nell'accenno alla documentazione raccolta sull'argomento. Del resto, le esigenze missionarie imponevano di presentare il messaggio cristiano in una forma che non fosse troppo lontana da quella del pagano colto, in modo che questi lo sentisse accettabile.

Un verso sentenzioso di Menandro (dalla *Taide*) è citato in *1Cor 15,33* («corrompono i buoni costumi i discorsi cattivi»); una citazione

del poeta ellenistico Arato, ispirato alla filosofia stoica (*Fenomeni* 5) è messa in bocca a Paolo nel suo discorso tenuto sull'Areopago di Atene (At 17,28: «Di lui, infatti, noi siamo stirpe»). Questo discorso, del resto, vuole presentare il messaggio cristiano in modo ben preciso, tale che fosse diretto a tutti i filosofi, con l'esclusione degli Epicurei e degli Stoici (probabilmente a causa del loro materialismo), anche se, in ultima analisi, esso sembra essere nutrito proprio di motivi stoici. Quello di Paolo può essere considerato se non gli *ipsissima verba* da lui detti, certo un tipo del discorso missionario dei cristiani dell'epoca, rivolto ad un uditorio di pagani. Esso contrappone al politeismo tradizionale l'esistenza del Dio trascendente (concetto, certo, non facilmente accettabile dalle filosofie ellenistiche), ma anche, come professavano, invece, gli Stoici, creatore e reggitore provvidenziale del mondo e degli uomini. Anche sotto l'aspetto formale le lettere di Paolo richiamano l'esistenza di lettere di tipo didascalico e filosofico, a cui i lettori pagani erano abituati: basti pensare a Seneca, autore di *Epistole a Lucilio*. Anche nell'uso di immagini e di argomentazioni Paolo sembra risentire l'influsso della diatriba cinico-stoica. La allegorizzazione dei fatti e delle figure dell'Antico Testamento (*Gal* 4,22 ss.; *1Cor* 10,1 ss.), non ignota, certo, al giudaismo, era però un procedimento anche della contemporanea filosofia stoica nei confronti della poesia omerica.

Ed infine, anche un concetto fondamentale di uno scrittore così lontano dalla mentalità e dal modo di esprimersi dei Greci, come l'autore del quarto Vangelo, fu interpretato ben presto (a partire dai primi decenni del II secolo) secondo i parametri della filosofia stoica, e successivamente di quella platonica. Ci riferiamo al concetto di Cristo come Parola del Padre, in cui il termine «*Logos*» fu trasferito in un ambito di pensieri e di idee nel quale esso aveva una sua ben precisa funzione. Nello stoicismo, infatti, il *Logos* rappresentava la suprema ragione divina, immanente nell'universo e reggitrice del tutto; come si avrà più volte occasione di vedere, se l'autore del quarto Vangelo definì «*Logos*» il Figlio di Dio, questa parola fu interpretata come la somma Sapienza, ed il Figlio fu identificato con la Sapienza di cui parlava un testo anticotestamentario parimenti influenzato dallo stoicismo, il *Libro della Sapienza* (I secolo a.C.).

Ma, come oramai abbiamo più volte ripetuto, l'influsso della filosofia greca non è mai «recepito passivamente, poiché è filtrato attraverso un'esperienza e una problematica già tipicamente cristiane» (Simonettti): lo stesso *Logos* di Giovanni, di cui abbiamo or ora parlato, non rimane un concetto astratto, ma entra in modo diretto in rapporto con gli uomini, perché si fa carne, ed è lo stesso Cristo che patì e morì sulla croce: la morte di Dio è, per i Giudei, scandalo, e per i Greci, pazzia,

mentre è l'essenzialità del messaggio cristiano (*1Cor* 1,23). Anche nel periodo cosiddetto «subapostolico», successivo alla predicazione degli apostoli, nel quale si muovono figure che ebbero diretto rapporto con loro, vari atti, apocrifi, degli Apostoli, o narrazioni di fatti mirabili compiuti da essi, come i cosiddetti scritti «*pseudoclementini*» subiscono l'influsso del contemporaneo «romanzo» greco. In questo periodo la lettera di Clemente di Roma, inviata alla comunità cristiana di Corinto per esortarla alla concordia e alla pace, mostra interessanti esempi dell'impiego della filosofia stoica e cinica, sia pure ad un livello più vulgato (che la critica tedesca chiama, appunto, «filosofia popolare»): ma proprio quel livello più basso, e non quello teorico e rigoroso delle scuole filosofiche, era, logicamente, più diffuso nella cultura pagana e poteva servire da tramite per il proselitismo cristiano. Così anche Clemente ricorre nella sua epistola (cap. 20) alla dottrina stoica dell'armonia che regna nell'universo e a certe metafore che erano correnti nella predicazione morale dei cinici; anche l'elencazione dei vizi e delle virtù deriva da questa diatriba cinico-stoica.

Alla fine del I secolo la cultura cristiana, pur con tutte le incertezze e le oscillazioni (che, del resto, si protrarranno ancora a lungo), è pronta ad affrontare la discussione con la cultura pagana, ed anche con la filosofia. Già pochi decenni dopo la *Prima epistola di Clemente* sarà scritta la prima opera apologetica (che purtroppo non ci è pervenuta altro che in frammenti), quella di Aristide di Atene. Ma la strada da percorrere non sarà rettilinea, come vedremo.

I. IL CRISTIANESIMO E LA CULTURA PAGANA DEL II SECOLO

1. La cosiddetta «*epoca felice*» dell'Impero

Questa definizione, vera per molti aspetti, ma che abbisogna, come è logico, di molte rettifiche e precisazioni, è antica, e risale al grande storico Edward Gibbon; noi consideriamo, qui, il II secolo dell'era cristiana sotto l'aspetto della civiltà letteraria. In quei decenni, in effetti, la diffusione della cultura conobbe un'età felice, sia in oriente sia in occidente, più di quanto non fosse mai stata fino ad allora. La novità fondamentale che nel II secolo si manifesta è la supremazia, oltre che economica e sociale, anche culturale, assunta dalla parte di lingua greca dell'Impero romano, soprattutto nell'Asia Minore e nell'Egitto. La scuola, pur rimanendo non statale, ma privata, ora è controllata e sovvenzionata dalle curie, cioè dalla magistratura che governa le singole città dell'impero, e, ai livelli più alti, dagli imperatori stessi: questo si-

gnifica che essa assume anche un carattere istituzionale. I maestri di grammatica e di retorica, i filosofi e i medici non sono più persone dei ceti più bassi, ma di norma sono cittadini romani, anche di livello equestre, e godono del privilegio di vari benefici ed esenzioni fiscali.

Atti di pubblica generosità nei confronti della città a cui si appartiene si manifestano, oltre che nella costruzione di opere utili alla comunità e di monumenti, nelle distribuzioni alimentari, nel finanziamento delle scuole cittadine e nella istituzione di splendide biblioteche aperte al pubblico. L'organizzazione del sistema scolastico, distinto in tre gradi, quello "elementare", affidato al *ludi magister*, quello successivo, di competenza del *grammaticus*, e quello di livello più alto, nel cui insegnamento primeggiava il *rhetor*, si sviluppa e si instaura ovunque. Ad Atene vengono istituite da Marco Aurelio, e ricevono anche un sussidio dello Stato, alcune scuole di filosofia: platonismo, aristotelismo, stoicismo; esse diventano, quindi, scuole ufficiali dell'Impero. La diffusione delle scuole e della produzione scientifico-letteraria corrisponde alla sempre più ricca produzione delle opere d'arte, alla omogeneizzazione del modo di vivere e dei costumi, in un impero in cui la cittadinanza romana diviene prerogativa di tutti i cittadini liberi con la *constitutio Antoniniana* del 212 d.C.; il benessere si è esteso in proporzioni mai viste prima e si accompagna all'instaurarsi di un alto livello di civiltà.

La produzione letteraria, nonostante quello che comunemente ritengono coloro che giudicano la storia della cultura da un punto di vista strettamente classicistico, non si esaurisce affatto ma diventa di una tale vastità e varietà che è difficile dominarla completamente e presenta, sia nel mondo greco-romano, quello delle classi dominanti, sia nelle culture considerate "diverse", di altri popoli, profonde novità. La cultura greco-romana, dopo la grande concentrazione della produzione latina nella città di Roma, verificatasi durante il principato augusteo, a partire dalla seconda metà del I secolo si stabilisce in centri diversi dell'impero. La letteratura ha sempre di mira Roma e la corte imperiale e dipende per molti aspetti da lei, ma muta carattere. I generi letterari tradizionali, come la poesia e la storiografia, passano in secondo piano di fronte alla produzione oratoria, tecnica e giuridica, la quale, per la massima parte, è decentrata nelle città dell'impero. Le città culturalmente fiorenti sono soprattutto nell'area di lingua greca, e da esse affluiscono verso la capitale personaggi di rilievo, come Galeno ed Elio Aristide, nell'ambiente pagano, Giustino tra i cristiani.

Si è parlato anche di una decadenza della letteratura latina e di una rinascita della letteratura greca. Ma questa distinzione appare sempre meno valida. Nonostante che gli scrittori si esprimano nella lingua del loro ambiente culturale, tutto avviene all'interno di una grande

omogeneità. I principali rappresentanti degli ordini superiori (senato e ceto equestre) sono sostanzialmente bilingui, anche se il fenomeno è più accentuato in occidente che in oriente. Gli imperatori Adriano e Marco Aurelio, i letterati Svetonio, Frontone e Apuleio parlano il greco, il governatore e storico Arriano parla il latino, il celtico Favorino, originario di Arles, parla e scrive in greco e latino, il siciliano Panteno fonda la scuola catechetica di Alessandria; quasi tutti i letterati hanno la stessa competenza nelle due tradizioni letterarie; si eseguono numerose traduzioni dal greco in latino (ad esempio, Apuleio di Madaura traduce il *Fedone* platonico, scrive manuali di filosofia basati essenzialmente su testi greci e tiene conferenze anche in greco); sembra che la lingua greca sia stata parlata anche a corte, soprattutto con Adriano e Marco Aurelio.

D'altra parte, siccome la società dell'impero è diventata estremamente complessa e aumentano le specializzazioni professionali, cresce l'esigenza di una letteratura tecnico-scientifica. Accanto ad essa, la produzione più specificamente letteraria nelle due lingue, che impiega una raffinata tecnica retorica e un'ampia base di cultura generale, è per lo più di alto livello e destinata ad un pubblico colto. Questo pubblico, però, non è più quello della aristocrazia senatoria o della più alta carriera burocratica, come fino ad allora era avvenuto, ma può essere definito con una parola moderna "borghese", nel senso di "cittadino", per cui esso si è estremamente ampliato sul piano sociale, geografico ed etnico, e comprende vasti strati di origine diversa. Di conseguenza, nella produzione tecnico-scientifica, nell'oratoria, nella narrativa, nei testi religiosi, si evidenzia una notevole varietà di livelli, da quelli più alti a quelli più divulgativi.

Le culture egemoni restano quella latina e quella greca, con una forte tendenza alla reciproca omogeneizzazione. Gli scrittori sono ora per lo più etnicamente e culturalmente "misti"; non più scrittori greci o latini, ma scrittori in greco o in latino la cui vera nazionalità è la cittadinanza romana. Accanto alle culture dominanti si collocano quelle locali. Alcune di esse vantano una grandissima antichità, come quelle della Siria, dell'Asia Minore, dell'Egitto: esse non erano mai state sommerse dalla diffusione della cultura greca durante la conquista di Alessandro Magno, dall'ellenismo e dalla successiva conquista romana, ed ora tornano a manifestarsi con grande vivacità. L'unica antica e grande cultura che, invece, è in piena decadenza è quella ebraica. Dopo essere stata fiorente e rispettata tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C., essa entrò in crisi in seguito alle due vicende epocali della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. e della rivolta ebraica di Bar-Kochba (132-135 d.C.), che scatenò una durissima rappresaglia romana, culminante in una seconda diaspora degli Ebrei e nella trasformazione di Ge-

rusalemme nella città pagana di Aelia Capitolina. La cultura giudaica si restringe e si isola; la Bibbia, abbastanza conosciuta precedentemente, diviene nel II secolo un testo poco letto dai pagani, ma presente solo nelle cerchie ebraiche e cristiane; sorge un diffuso antisemitismo, che si manifesta anche nelle comunità cristiane, rivolte, viceversa, anche per motivi di proselitismo, verso il mondo pagano; lo stesso imperatore Marco Aurelio non nutre simpatia per il mondo ebraico (come neppure per il cristianesimo, del resto).

2. L'oratoria

Non è qui il caso di addentrarci in una trattazione delle varie forme della civiltà letteraria pagana del II secolo; ci limitiamo, se mai, a quella che, nella sua varietà e vastità di rinomanza, più ebbe influsso sulla letteratura cristiana coeva. Ci riferiamo all'oratoria, che era lo strumento di comunicazione per eccellenza, il modo in cui il cristianesimo poté entrare in comunicazione, di amicizia o di polemica, con il mondo pagano. Gli oratori furono chiamati, con un termine impiegato da un loro contemporaneo, che ne narrò la storia (e precisamente Filostrato, vissuto nell'età dei Severi), "sofisti", e per distinguerli dagli oratori del V e IV secolo a.C. gli studiosi moderni li hanno chiamati "neosofisti". Pur esistendo anche rappresentanti latini di tale oratoria, come Apuleio e Frontone, essa è per la massima parte concentrata in ambiente greco. Grande è la produzione di questa «Seconda Sofistica»: la causa di tale fecondità deve essere individuata in quei fenomeni che abbiamo già indicato, quali la dilatazione della cultura e la corrispondente formazione di un pubblico "borghese". L'oratoria, quindi, non è più collegata agli ambienti senatori, ma alle folle, alle sale delle conferenze, alle basiliche, ai teatri; è caratterizzata dal virtuosismo della parola e della forma. Certo, vi è molto di scolastico e di *routine* in tali orazioni, o, al contrario, vi è molto di personale (talora anche angustamente personale), proposto a difesa dei propri interessi, ma esse contengono anche elementi più impegnativi e affrontano temi di carattere più vasto, come quello della concordia tra i cittadini e tra le città greche e i governatori romani; i sofisti discutono di filosofia e quasi sempre si impegnano in una appassionata difesa della retorica, in quanto considerano la propria disciplina come il più efficace strumento di educazione civica e di cultura. I sofisti sono anche i personaggi più in vista nelle singole città, e sono inviati come ambasciatori all'imperatore perché difendano gli interessi comuni; vengono ascoltati e occupano posti di prestigio.

Ora, il concetto di "sofistica", quale movimento letterario del-

l'età imperiale, richiede un approfondimento a cui si è dedicata soprattutto la critica recente. La letteratura su questo fenomeno culturale si è accresciuta negli ultimi tre decenni, ed è, al momento, vastissima. Il risultato di questi studi è stato quello di rompere gli angusti schemi entro i quali, in passato, veniva rinchiusa la Seconda Sofistica, nella quale si vedeva esclusivamente l'esibizionismo retorico, la mancanza di ogni idea nuova, la inerte ripresa dei temi letterari della Grecia classica, ridotti, per effetto della erudizione che caratterizza il movimento sofistico, ad un conglomerato di puri fossili, privi di vita. Recentemente si è visto, invece, che pur con tutti i limiti che può possedere una educazione retorica rivolta al passato, quella della Seconda Sofistica aveva una sua intrinseca giustificazione, determinata da ragioni storiche, sociali, economiche, che erano attuali negli ambienti di cultura greca dell'età imperiale. Acquistano nuova importanza certe coordinate culturali che fino ad ora non erano, in generale, state messe nella giusta luce, a causa della condanna pregiudiziale del movimento sofistico, e, più in particolare, della retorica sulla quale la civiltà letteraria del II secolo si basava. Nell'ambito di questa cultura prevalentemente retorica la filosofia aveva un posto di secondo piano, ed i sofisti cercavano di difendere il primato della loro arte, spesso in polemica, e nemmeno tanto nascosta, con le scuole filosofiche contemporanee. L'antico contrasto tra filosofia e retorica, sorto ai tempi della Atene classica tra Platone e Isocrate, si era ripresentato nell'età imperiale: un contrasto di scuola, naturalmente, ma dietro di esso vi era anche la esigenza, certamente sentita dai sofisti più avveduti, di entrare a far parte della politica della propria città, in un modo più nobile (e forse anche meno faticoso) e più consono alla loro professione. L'intellettuale dell'età imperiale, come quello moderno, vuole avere un suo ruolo, che si distingua, però, da quello procurato semplicemente dal denaro. E comunque, la presenza preponderante della retorica non significava che la filosofia fosse stata sradicata dalla cultura dell'uomo libero. Le opere di scrittori come Dione di Prusa, Favorino, Elio Aristide e Filostrato ci fanno comprendere che la filosofia costituiva in esse una componente non secondaria e non ininfluente. Gli studiosi usano due termini particolarmente utili per la comprensione della cultura del II secolo dell'età imperiale. Il primo è quello di *pepaideumenos*, che vuole caratterizzare l'uomo colto dell'epoca, formato nelle scuole di retorica. Accanto ad esso, un altro termine bene si inquadra e si armonizza in questa cultura retorica e a noi sembra che possa tornare utile anche per definire alcuni scrittori cristiani, quello di "semifilosofo". Il "semifilosofo" designa il letterato di quell'epoca, che è interessato anche alla filosofia, ma non ha la competenza e la specializzazione di coloro che sono filosofi di professione o frequentano scuole filosofiche.

“Semifilosofo” è per molti aspetti uno dei più autorevoli sofisti, Elio Aristide, costretto, nella sua minuziosa polemica con Platone, ad informarsi dettagliatamente delle dottrine del suo avversario, di cui combatte soprattutto la retorica e la politica, e del quale legge alcuni dialoghi emblematici per questi temi, come il *Gorgia*. Tale è anche Massimo di Tiro, che, come sofista, recitava delle conferenze nelle quali la filosofia aveva una parte non indifferente, tanto che egli è considerato testimone, anche se non particolarmente significativo, del platonismo della sua epoca: lo incontreremo, proprio per questo motivo, per questa sua collocazione intermedia tra retorica e filosofia, anche più avanti. Tale era Favorino, il quale nelle sue opere, per quanto superficiali, prendeva posizione su certe dottrine peripatetiche e, relegato nell’isola di Lesbo in seguito all’ira dell’imperatore Adriano, scrisse un trattato su *L’esi-lio*. Esaminando la cultura latina di quell’epoca, si può vedere che anche in quel periodo molti motivi filosofici sono trattati da letterati, quali Aulo Gellio, Frontone, Apuleio, e quindi con un taglio prevalentemente letterario. È, a nostro parere, questo il modo in cui si deve intendere quella forma di filosofia che gli studiosi tedeschi del secolo scorso chiamavano, non senza disprezzo, “filosofia popolare”: “popolare”, certo, nel senso che non era diffusa nelle scuole filosofiche, ma in cerchie più vaste di cittadini, in persone che si dedicavano ad essa senza essere mossi da precisi intenti di ricerca “scientifica” (vi abbiamo accennato a p. 15). La filosofia di quel genere era al servizio della retorica e della letteratura. Per fare un esempio, in quest’epoca se è filosofo Alessandro di Afrodisia (che comunque non si rifiuta di trattare anche problemi di più vasta divulgazione, come quello del destino), sono “semifilosofi”, o cultori di una “filosofia popolare”, Dione Crisostomo, Massimo di Tiro e Apuleio. E d’altra parte, la filosofia, intesa nel modo più semplice, come ricerca della vera divinità o della forma di etica più consona all’uomo civile, è presente nelle opere di retori, come Frontone, o di eruditi, come Aulo Gellio.

La produzione oratoria del II secolo, quindi, non è un’espressione di decadenza. Questi sofisti sono dei personaggi nuovi. Letterati nel senso pieno del termine, in quanto possono vivere con i guadagni della loro professione, sono legati alla loro arte con orgoglio, acclamati e litigiosi come personaggi «da prima pagina» in una sorta di libero mercato concorrenziale, saturi di cultura e spesso caratterialmente fragili, presentano delle personalità estremamente complesse, da «intellettuali moderni» (D’Elia).

3. Cristianesimo e cultura sofistica

Ora, il cristianesimo (e la filosofia cristiana, che qui ci interessa in modo particolare), diffondendosi con il suo proselitismo nel mondo pagano, ha a che fare proprio con quel tipo di cultura che sopra abbiamo succintamente delineato. Il cristianesimo, per lo più, la accetta; isolato è il caso dell’apologista Taziano, il quale contrappone la sapienza barbarica a quella greca, come vedremo poi (p. 78).

Taziano rappresenta una posizione estrema, che non deve essere generalizzata. Gli altri scrittori cristiani mostrano infatti una particolare familiarità con le coordinate storiche, culturali e filosofiche che intendono combattere. Questo non deve meravigliare, perché tale familiarità deriva dalla loro formazione. Gli apologeti del II secolo, Aristide, Giustino, Taziano, Atenagora, sono dei pagani convertiti: e questo avverrà anche nel III secolo latino, con Tertulliano, Cipriano, Minucio Felice. Molti hanno il titolo di “filosofi”, anche se il termine non sarà di uso uguale in tutti. Giustino stesso scrive un *Dialogo con Trifone*, di contenuto polemico contro la cultura ebraica contemporanea, imitando e riprendendo molte movenze del dialogo platonico. Del resto, a differenza degli Ebrei, i Cristiani nel II e III secolo non hanno mai fondato delle scuole che avessero come centro del loro insegnamento la sacra Scrittura (Origene lo farà solo in parte). Così, anche in seguito essi continuano a frequentare le scuole pagane, il cui insegnamento è centrato sui classici: Omero, i tragici, Platone, Menandro, Senofonte ed altri. L’abitudine ad apprendere a memoria i testi fa sì che gli apologeti cristiani trovino naturale citare i grandi poeti greci: tutto ciò era necessario, in quanto essi si rivolgevano ad un pubblico pagano. Nei secoli successivi la presenza della cultura greca non sarà meno consistente, ma soltanto più discreta, meno apertamente palesata.

Di fronte all’ellenismo, quindi, l’apologetica è in un atteggiamento ambiguo, di critica e di apertura insieme.

La critica, naturalmente, è più forte e recisa a seconda dei temi. Nessun compromesso è possibile con la religione pagana e le sue pratiche di culto, mentre l’atteggiamento nei confronti dei singoli scrittori oscilla a seconda delle circostanze: i filosofi pagani possono anche essere utilizzati, all’occorrenza, in sostegno della nuova religione e per la condanna di quella antica. Eudemero, ad esempio, conosciuto indirettamente più che sulla base dei suoi scritti (e cioè attraverso le opere dello scetticismo pagano), serve alla apologetica proprio per demolire il paganesimo e per mostrare che i cosiddetti dèi pagani non sono altro che degli uomini, che furono divinizzati poi dai posteri.

Un altro atteggiamento ostile degli apologeti consiste nella accusa, rivolta alla cultura pagana, del cosiddetto «furto dei Greci»: le idee ve-

ritiere che furono formulate dai filosofi non sono altro che un plagio delle scritture ebraiche, o perché Omero e Platone (ad esempio) viaggiarono in Egitto e quindi entrarono in contatto con una sapienza barbara ispirata da Mosè, o perché furono influenzati dai cosiddetti «angeli delle nazioni», dai demoni malvagi, che insegnarono loro a contraffare la vera sapienza. Questa concezione del «furto dei Greci» serve a svalorizzare, naturalmente, la cultura greca, ed in particolare la filosofia, ma permette anche agli apologeti di rintracciare nella letteratura pagana tutto quello che poteva essere considerato un preannuncio del cristianesimo. La ritroveremo in Giustino, in Taziano, in Clemente d'Alessandria, in Tertulliano. Così, Platone, i tragici, i poemi orfici vengono impiegati per polemizzare con il politeismo e per sostenere che esiste un unico Dio; i miti greci possono essere interpretati come un camuffamento di certi racconti biblici, come quello del diluvio, o di certe dottrine cristiane, come quella degli inferi e del giudizio finale. Interessante vedere che gli apologeti (e, dopo di loro, anche un dotto che pure ebbe molti interessi analoghi a quelli dell'apologetica, come Clemente) citarono a sostegno delle loro tesi versi di Eschilo, di Sofocle, di Euripide e di altri tragici. Molti di quei versi, in realtà, sono una falsificazione posteriore, di ambiente giudaico di lingua greca o di pagani: il falsario li scrive e li attribuisce ai grandi poeti dell'antica Atene per conferire loro una autorevolezza che altrimenti, certo, non avrebbero potuto avere. Composti in un'età in cui concezioni enoteistiche e dottrine orfiche si facevano sempre più frequenti, tali versi proiettavano nel passato della Grecia classica la fede nell'esistenza di un dio unico. La falsificazione era, quindi, opera di pagani, ma poteva tornare utile anche al letterato cristiano, che scriveva obbedendo alle esigenze della propria apologetica. Analogamente, del resto, era l'intento degli ambienti giudaici della diaspora: molti di essi erano fortemente ellenizzati e si erano diffusi in tutto l'oriente dopo l'epoca della traduzione della Settanta e il formarsi dei regni ellenistici.

La polemica contro i sacrifici, pur essa, poteva servirsi di certe opere che sorgevano, anche se non in grande quantità, nei secoli di passaggio dai riti pagani tradizionali ad una concezione più spiritualizzata del culto. La tendenza all'enoteismo, come si vedrà (pp. 25 ss.), faceva capire che il culto di un dio trascendente non poteva ricorrere ai riti tradizionali. Già nella Grecia classica il vate e filosofo Empedocle aveva polemizzato contro i sacrifici di sangue, e il filosofo Teofrasto aveva scritto un trattato *Sulla vera devozione*, nel quale affermava che i sacrifici di esseri viventi e animati non si convenivano agli dèi; più tardi, nel I secolo d.C., il taumaturgo Apollonio di Tiana sostiene che il dio supremo non deve essere onorato con sacrifici, ma con il silenzio mistico, e altrettanto ripeté il suo biografo Filostrato, vissuto nell'età

dei Severi. Infine Porfirio, pur nemico dei Cristiani, scrisse un trattato *Sulla astinenza dagli esseri animati*, affermando che il modo migliore di sacrificare agli dèi è quello di offrire un'anima pura e un intelletto privo di passioni. Insomma, la dura polemica antidiolatrica degli apologeti si inseriva, comunque, in un contesto culturale affine.

Un'interessante invenzione è quella per cui, secondo l'autore anonimo della *Esortazione ai Greci* (fine del III secolo), Orfeo, Omero, Sollone, Pitagora, Platone erano stati politeisti da giovani, ma si sarebbero poi convertiti al monoteismo dopo essersi recati in Egitto. Emblematico è il particolare, ricavato da un lungo passo dei poemi orfici, che contiene una condanna del politeismo: Orfeo, secondo questo autore anonimo, con quei versi avrebbe scritto una «*palinodia*» delle sue passate credenze, una volta che ebbe scoperto il vero Dio.

Questo testo merita una particolare attenzione perché fu recuperato durante l'Umanesimo italiano allo scopo di rispondere alla questione: come rimanere fedeli alla retta fede cristiana senza, contemporaneamente, rifiutare i testi antichi che, nonostante tutte le interpretazioni ad essi favorevoli, rimanevano innegabilmente politeisti?

L'insegnamento di Orfeo era incentrato, come si credeva nel Quattrocento, sul monoteismo, la Trinità e la dottrina della creazione come era raccontata dalla *Genesi*. Che il monoteismo fosse diffuso già presso i Greci era creduto, durante l'Umanesimo, sulla base dei *framm.* 245-247 Kern dei testi orfici, i quali costituiscono la *Palinodia* di cui stiamo parlando. Gli scrittori cristiani che la citavano la intendevano nel senso che Orfeo, avendo visitato l'Egitto e avendo letto i libri di Mosè, si sarebbe reso conto dell'errore contenuto nel suo insegnamento precedente. Questa interpretazione è ripresa anche dagli umanisti. Non è accettata, però, da Marsilio Ficino e dai suoi seguaci, i quali preferiscono combattere il politeismo in altro modo. Ad esempio Marsilio Ficino (*Opera*, p. 1371 ed. Basileensis), considera i vari dèi dell'antichità come vari aspetti dell'unico Giove. Pico li considera come i nomi di forze immanenti nel mondo. Il Ficino invia a Martino Uranio la *Palinodia* di Orfeo, ma ne omette la parte più importante. Egli la desume dalla versione in latino della *Preparazione al Vangelo* di Eusebio di Cesarea, eseguita dal Trapezunzio. Comunque, è significativo che il Ficino accetti la versione che non attribuisce a JHWH la vendetta. Pochi decenni più tardi, l'erudito Agostino Steuco (I, 28) è disposto ad accettare la *Palinodia* orfica, ma solo se gli *Inni* sono di Orfeo e non di un poeta più tardo. Altrove egli cita la *Palinodia*, ma accoglie i versi che contengono il «pentimento». Nell'*Esame della vanità delle dottrine pagane* (Examen vanitatis doctrinae gentium) Gianfrancesco Pico della Mirandola cita la *Palinodia* quattro volte (pp. 724-725; 756; 814; 1009 ed. Basileensis) con la stessa intenzione dei Padri greci, cioè allo scopo di mostrare la vanità della teologia greca, e di fare vedere che la verità in essa contenuta era stata «rubata» a Mosè. Il Pico non cita altri frammenti orfici ed è estremamente duro con Orfeo, perché fu politeista e scopritore della pederastia, vizio che condusse al politeismo (p. 471): accusa, questa, mossa dal Trapezunzio a Platone e contestata dal Bessarione (nel suo *Contro il calunniatore di Platone*, pp. 429-492 Mohler).

Frequenti sono gli esempi di analogo concordismo nel Rinascimento. Il Ficino, in una lettera (p. 612), cita l'Inno orfico che comincia: «Zeus è il primo, Zeus è l'ultimo, Zeus è l'universo», e identifica Giove con l'*anima mundi*, collegando questo frammento orfico al famoso passo di Virgilio, *Eneide* VI 724-727. Nella lettera sulla *Palinodia* lo cita ancora estesamente, insieme con il commento di Porfirio su di esso (che si legge in Eusebio, *Preparazione al Vangelo* III 9): Porfirio considera Zeus la *mens mundi*. L'erudito e filosofo Agostino Steuco, che abbiamo già ricordato, fa un passo oltre: tutti questi attributi di Giove sono quelle che i Platonici chiamano «idee», i Cristiani e il Trismegisto «Sapienza» o «Logos», e cita poi come parallelo *Col* 1,15-17 (III 122). Poiché lo Steuco credeva che gli Ebrei conoscessero solo il Figlio (III 3), egli può identificare Giove con JHWH, cioè con il Figlio, che è il creatore: una notevole deviazione dalla ortodossia. Come gli altri Platonici, lo Steuco identifica il Padre con l'Uno e il Bene, il Figlio con l'Intelletto e l'essere, che, in quanto è creatore, contiene in sé le idee. L'identificazione dello Spirito Santo con l'*anima mundi* è suggerita raramente, perché troppo eretica (III 20) (essa però si trova in Cirillo di Alessandria, *Contro l'imperatore Giuliano*, cfr. p. 670). Come si vede, certi passi risultarono interessantissimi per l'Umanesimo italiano, nel suo tentativo di sincretismo.

Quest'atteggiamento concordista raggiunge la sua massima espressione in Giustino ed Atenagora, come vedremo. Estremamente negativo è, invece, l'atteggiamento, oltre che di Taziano, di alcuni altri, come uno sconosciuto Ermia e come l'autore, parimenti ignoto, della *Lettera a Diogneto*, i quali condannano irremissibilmente tutta la «follia» greca: Taziano, in particolare, si rifiuta di utilizzare la filosofia e respinge ogni ipotesi di corrispondenza tra le dottrine cristiane e quelle pagane.

Queste poche considerazioni servono, dunque, a collocare storicamente, nel suo ambiente e nella sua storia, il sorgere del pensiero cristiano: non senza motivo, allora, in un'epoca culturalmente così ricca (anche se non ricca di pensiero profondo), in una realtà sociale così aperta alla diffusione della cultura, poté sorgere l'apologetica. L'apologetica, infatti, considerata come genere letterario, era una forma di oratoria, analoga a quella della contemporanea Seconda Sofistica, ma destinata a difendere la *melior philosophia*, come Tertulliano definiva il cristianesimo, la «più vera filosofia», secondo le parole di Giustino.

BIBLIOGRAFIA. Per un fenomeno così vasto, come la cultura pagana e cristiana di un secolo intero, la bibliografia è necessariamente non solo sintetica, ma anche accennata, qui, per sommi capi. Per quanto riguarda la diffusione del cristianesimo nel mondo pagano ricordiamo solo P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari 1996² e S. D'Elia, *Una monarchia illuminata. La cultura nell'età degli Antonini*, Napoli 1995; per quanto riguarda la cultura delle primitive comunità cristiane e il loro rivolgersi al paganesimo, cfr. M. Simoni, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983; E. Norden, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di Ch.O. Tommasi Moreschini, Brescia 2002; per la collocazione della cultura cristiana all'interno del-

la cultura greca del II secolo, cfr. G. Dorival, *L'apologétique chrétienne et la culture grecque*, in B. Pouderon - J. Doré (edd.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, 423-465; E. Norelli, *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatien*, ivi, 81-120.

II. DIO UNICO O DIO PRIMO?

Il problema centrale della speculazione cristiana è certo quello del monoteismo, la cui formulazione si precisa proprio tra il I e il II secolo dell'età imperiale, congiuntamente ad una meditazione approfondita della cultura pagana sul medesimo argomento.

1. Il formarsi del monoteismo cristiano

La affermazione del monoteismo, netta nell'Antico Testamento a partire dai Profeti, ripresa e accentuata nel Nuovo Testamento, è stata formulata semplicemente mediante l'aggiunta al termine «Dio» dell'epiteto «uno», più raramente di «solo». A queste formule il giudaismo ellenistico aveva dato un completamento: desumendo una metafora dalla vita politica, aveva chiamato «monarca» il Dio unico. Con Filone il termine di «monarchia» era diventato corrente per indicare il monoteismo. Ignorate dagli scrittori neotestamentari, queste espressioni di «monarca» e di «monarchia» si integrarono nella tradizione occidentale a partire dal II secolo (cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone* 1,3; Taziano, *Discorso ai Greci* 14,1 e 29; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico* II 4; 28). Secondo la testimonianza di Eusebio, Giustino ed Ireneo avevano scritto delle opere intitolate *La monarchia*, naturalmente, di Dio. Un trattato con questo titolo ci è conservato tra le opere attribuite a Giustino.

Tra gli attributi di questo Dio sommo, trascendente e unico, vi è quello della onniscienza. L'idea dell'onniscienza di Dio è frequente nell'Antico Testamento, ed è passata poi nel giudaismo alessandrino e infine nella letteratura apostolica (cfr. *Prima lettera di Clemente* 55,6 e 64; 59,3. Nel II secolo si può seguire lo sviluppo di questa terminologia: anche Giustino la mette in evidenza (*Apologia* II 12,6; *Dialogo con Trifone* 127,2).

Più importante il concetto di «providenza». La credenza che Dio conosca l'avvenire dei singoli individui e dei popoli è ampiamente attestata nell'Antico Testamento. Il termine che in greco poteva servire a designare questa proprietà di Dio era però raro; più frequente, se mai,

nel Nuovo Testamento, come *Ap* 2,23 e *1Pt* 1,2. Questa terminologia si fa sempre più frequente in seguito al contatto con la filosofia, quando con gli apologeti si approfondisce la riflessione sulla natura e sulle qualità di Dio; Giustino conosce un derivato *prognostes*, «provvidente», per designare il vero Dio, che è il solo a conoscere il futuro.

Questo è il significato più diffuso della parola «provvidenza» nel I e II secolo, in Seneca (*Questioni sulla natura* II 45,2), in Quintiliano (*Educazione dell'oratore* I 10,7; X 1,109), in Apuleio (*Metamorfosi* IX 27,1; VI 15,1; XI 10,4; *Platone e la sua dottrina* I 12). Solo con il passare del tempo il concetto si è unito alla religione cristiana dei primi secoli, e sotto l'influsso del pensiero filosofico. Lo si incontra nella già citata *Prima lettera di Clemente* (24,5) e diventa più frequente con gli apologeti, e poi con Ireneo e ancor più con Clemente di Alessandria.

Per quello che riguarda il concetto di «unicità» di Dio, esso comprende anche l'unione delle Persone: il termine «unione» (*henotes*) ebbe un grande sviluppo nella lingua delle prime comunità cristiane e fu usato anche con significato morale. Già presente nel Nuovo Testamento, esso divenne una delle parole-chiave della dottrina dei Padri Apostolici, in particolare presso Ignazio di Antiochia, che ne fa un doppio di *henosis* («unità») per proclamare che Dio è il principio dell'unità, e così il verbo *henoun* («unire») sottolinea l'intimità del Padre e del Figlio: l'unione di Gesù con il Padre diviene il modello dell'unione di tutti i fedeli con il loro vescovo. La stessa terminologia, nella direzione indicata da Ignazio, è ripresa da Atenagora, per indicare la congiunzione e l'inseparabilità dei tre esseri divini. Egli propone, infatti, ai cristiani, di conoscere Dio e il suo Logos, di cercar di sapere qual è l'unità del Padre e del Figlio, cosa sia lo Spirito, di vedere l'unità e la distinzione dei tre esseri che formano un'unica natura divina (*Supplica* 12). Ancora impiegata con cautela dagli apologeti, questa famiglia di parole diventa di uso corrente con gli gnostici e nella Chiesa stessa alla fine del II secolo.

Una concezione monoteistica come questa produsse immediatamente vivaci discussioni con i pagani, presso i quali, comunque, la convinzione dell'esistenza di un dio «unico» nel suo modo di esistere si stava imponendo parallelamente al diffondersi della fede monoteistica, propria del mondo cristiano. Il problema era quello di come intendere la unicità del dio sommo: esso è posto già con Apuleio, e da lui conviene prendere le mosse.

2. Il formarsi dell'enoteismo pagano

Uno degli scrittori più rappresentativi della cultura latina del II secolo, cioè dell'età della apologetica, è Apuleio di Madaura. In uno dei

suoi trattati filosofici, ispirati al medioplatonismo, lo scrittore così espone la dottrina di Platone a proposito di dio (*Platone e la sua dottrina* I 5,190-191):

«Dio è incorporeo, è unico, dice Platone, padre e creatore dell'universo, beato e beatificante, ottimo, non bisognoso di niente, anzi, lui stesso donatore di tutto. Platone dice che questo dio sta nel cielo, non è enunciato, non ha nome e, per usare le sue stesse parole, è invisibile e invincibile. Scoprirne la natura è difficile; se, poi, la si sia trovata, non la si può far sapere a molte persone. Queste sono le parole di Platone...» (segue la citazione del passo famoso di *Tim.* 28c).

Si può considerare questo passo non soltanto nell'ambito della storia del medioplatonismo, come generalmente è stato fatto fino ad ora, ma anche come espressione della fede religiosa che caratterizza Apuleio. Si tratta della fede in un unico dio (enoteismo), la quale è professata da Apuleio in altre opere, e non solo in quelle filosofiche: essa, pertanto, non è una pura e semplice citazione di una dottrina platonica, limitata alla scuola filosofica e al chiuso dell'insegnamento scolastico, ma è confermata anche dalla attività letteraria e sofistica dello scrittore.

La prima definizione è che il dio di Platone è unico. Dicendo questo, Apuleio sembrerebbe distaccarsi dal medioplatonico Alkinoos, con il quale, pure, egli concorda ampiamente: Alkinoos, infatti, parla di un «primo dio», come Platone, non di un «dio unico», appunto perché si muove in un ambito più strettamente filosofico. Ma che cosa si deve intendere con «dio unico»? Unico nel senso che esclude la esistenza di altri dèi, oltre a sé, e quindi nel significato giudaico e cristiano? Oppure è un dio che è unico in quanto è il primo, e il primo deve per forza essere unico, e quindi è il principio di tutte le cose? In questa accezione Apuleio potrebbe ben essere collocato nella schiera dei filosofi medioplatonici, e in questo senso nemmeno Alkinoos avrebbe difficoltà ad ammettere che il primo dio è unico. E del resto, lo stesso Apuleio altrove (*Platone e la sua dottrina* I 11,204-205) crede nell'esistenza di una molteplicità di dèi, al di sopra dei quali si erge il dio supremo:

«Platone parla di tre specie di dèi, delle quali la prima è costituita da quell'unico e solo, al di là del mondo, incorporeo, che abbiamo mostrato essere il padre e l'architetto di questo mondo divino: un altro genere è quello che caratterizza le stelle e tutti gli altri dèi, che chiamiamo «abitatori del cielo»; il terzo genere è di quelli che gli antichi Romani chiamavano «intermedi», perché stanno per conto proprio, e che per il luogo e il potere sono inferiori agli dèi supremi, ma certamente sono più grandi della natura degli uomini».

Ora, questa concezione che vede una gradazione di divinità, culminanti in un dio supremo (e per questo motivo unico), costituisce quello che si suole chiamare «enoteismo». Essa appare anche nell'opera *Sul*

dio di Socrate. In quella conferenza, infatti (cfr. 3,124), Apuleio parla del «padre degli dèi», il quale è «dominatore e creatore di tutte le cose»: esiste, dunque, una divinità suprema al di sopra delle altre, le quali possono essere sia gli dèi-astri della filosofia di tradizione accademica e peripatetica, sia quelli della religione ufficiale. In questa concezione fondamentale il contrasto tra platonismo e cristianesimo è totale: la nuova religione è disposta a fare, sì, qualche concessione nell'attribuire una certa potenza ad altri esseri che non siano Dio (in sostanza, gli dèi della religione ufficiale o quelli delle religioni mistiche), ma solo identificandoli con i demoni malvagi. Anche questo contrasto si manifesta in Apuleio, il quale, in un famoso passo delle *Metamorfosi* (IX 14), quando descrive a fosche tinte una donna malvagia e dissoluta, le attribuisce dei marchi di infamia che erano quelli che le calunnie del volgo attribuivano ai cristiani. Ma, soprattutto, Apuleio conclude la sua descrizione accusando la donna di sacrilega presunzione (anche questo era normale nelle accuse rivolte ai cristiani) perché professava la fede in un dio «che andava dicendo essere unico» (ma si trattava di una sua menzogna), e proprio nelle *Metamorfosi* Apuleio mostra che il dio in cui, nella determinata situazione spirituale in cui compone il romanzo, egli crede (e cioè la dea Iside), non è un dio unico. Certo, gli altri dèi (a parte quelli della religione tradizionale, che non possono avere più alcun peso nell'epoca in cui Apuleio scriveva) sono fortemente svalutati dalla critica corrosiva e dalla acida polemica dello scrittore nella cosiddetta «novella di Amore e Psiche», ma in ogni caso il Madaurese non pensa affatto che il dio in cui egli crede escluda l'esistenza di altri dèi.

Ebbene, l'enoteismo di Apuleio, e il contrasto tra le due concezioni, quella pagana di tipo platonico, che vuole l'esistenza di un dio unico al di sopra degli altri, e quella cristiana, che crede in un Dio unico con l'esclusione di ogni altro, non sono limitati all'epoca degli Antonini, ma si ripresentano anche nella generazione successiva, quella di Tertulliano. Nell'ambiente culturalmente vivace della Cartagine del II e III secolo questa concezione doveva essere diffusa, perché Tertulliano la critica puntigliosamente più di una volta. Rivolgendosi ai pagani, nell'*Apologetico* (cfr. 24,3) egli prende in considerazione le loro idee religiose. Anche ammesso che i vostri dèi siano veramente tali, egli osserva, non dovreste riconoscere che esiste un dio più elevato e più potente, in quanto signore dell'universo, nobilitato da una perfetta maestà?

«Infatti la maggior parte della gente dispone la natura divina anche nel senso che, secondo loro, l'impero del dominio supremo lo possiede uno solo, mentre i suoi compiti sono distribuiti a molti dèi. In questo modo Platone descrive Giove, grande dio nel cielo accompagnato da una schiera di dèi e di demoni insieme: per questo motivo debbono essere ugualmente rispettati anche i procuratori e i prefetti e i governatori dell'imperatore».

A questa concezione dei pagani, nella quale il riferimento al *Fedo* (cfr. 246e ss.) sembra confermare la sua origine platonica, Tertulliano obietta che i cristiani preferiscono adorare direttamente Dio, così come preferiscono rendere i loro onori all'imperatore invece che ai suoi dipendenti. A loro volta, i pagani avrebbero potuto obiettargli quello che già aveva obiettato Apuleio (il quale aveva irriso gli dèi della religione tradizionale non meno di Tertulliano, ma non aveva negato l'esistenza di una divinità superiore), vale a dire che in ogni caso anch'essi adoravano un dio unico, al di sopra degli altri. Nell'*Apologetico* lo scrittore cristiano non manca di ribadire con ogni mezzo il suo monoteismo:

«quell'essere che adoriamo è il Dio unico» (17,1); «il dio unico» (18,2); «conoscere immediatamente anche chi sia veramente Dio, e se questi sia unico, cioè quello che noi Cristiani professiamo» (23,11); «tutta questa professione di fede dei vostri dèi, che negano di essere tali e attestano non esservi altro dio ad eccezione di quello del quale noi siamo servi» (24,1).

Ed è nell'ambito di questa concezione pagana dell'enoteismo che deve essere inteso anche il passo di Minucio Felice, *Ottavio* 10,3:

«e da dove viene, poi, e chi è o dove sta quel dio unico, solitario, abbandonato da tutti, che è rimasto ignoto ad ogni popolazione libera, ad ogni regno, addirittura alla superstizione dei Romani?».

Facendo riferimento a opinioni correnti presso i pagani del suo tempo, Minucio pone in bocca al rappresentante del paganesimo, Cencilio, l'irrisione del Dio cristiano, che è «solitario e abbandonato», inerme nella sua solitudine, non è circondato da quella folla di divinità minori, sulle quali signoreggia. L'unicità del Dio cristiano, dunque, agli occhi del pagano non è altro che un segno di debolezza, come conferma la sorte toccata al Dio dei Giudei, che fu fatto prigioniero e schiavo dalle armi romane (cap. 10,4).

3. Le qualità del dio sommo, nel monoteismo e nell'enoteismo

Nel passo, di cui ci siamo già occupati sopra (p. 27), dopo aver detto che dio è unico, Apuleio prosegue enunciando una serie di definizioni della sua natura che diventeranno poi patrimonio comune della cultura pagana e cristiana. Alcune di esse appaiono particolarmente interessanti, perché non sono di chiara e diretta origine platonica, come tutte le altre: intendiamo riferirci a «beato», «beatificante» e «celeste». La perfetta felicità di dio è un concetto che non compare in Platone, ma che è tipico della religione popolare cristiana, così come la sua prerogativa

di dare la felicità ultraterrena ai suoi fedeli. Nello stesso ambito rientra anche il concetto di «celeste». Secondo i platonici, dio è trascendente, e quindi anche «al di là del cielo», non «celeste», tanto è vero che altrove (*Platone e la sua dottrina* I 11,204) Apuleio parla di un dio che è *ultramundanus*. Anche a questo proposito bisogna osservare che l'affermazione di Apuleio possiede una applicazione più vasta. Nella *Apologia* (cap. 64) e nel *Dio di Socrate* (3,124) troviamo le opportune conferme: esiste un dio supremo, padre di tutte le cose, animate e inanimate, creatore dell'universo e suo signore, benefattore del creato, ma senza diretto contatto con il mondo, e soprattutto, «sostegno del mondo senza provare alcuna preoccupazione» (*sine cura sospitator*), incomprendibile, se non a pochissimi, grazie a una illuminazione folgorante, di tipo mistico, e ineffabile. Sono i particolari di una dottrina teologica di origine medioplatonica, che appare in modo così sistematico per la prima volta in Apuleio, per quanto riguarda la cultura di lingua latina, e che, soprattutto, non è esclusivamente filosofica.

Anche nell'opera principale di Apuleio, le *Metamorfosi*, infatti, il problema del monoteismo è ben presente, e non si identifica semplicemente con il platonismo; ad esso si unisce la religione isiaca, di cui tutto il romanzo dispiega una entusiastica propaganda. Forse le *Metamorfosi* rappresentano, in Apuleio, uno stadio successivo a quello del platonismo, in quanto lo scrittore introduce la conversione del protagonista a una dottrina misterica come risultato di un diretto intervento divino, indipendentemente da ogni conoscenza filosofica, la quale, anzi, appare confinata a un grado più basso rispetto all'illuminazione e alla epifania della divinità. Neppure la conoscenza filosofica è sufficiente a proteggere l'uomo dalla caduta nel male.

Le disavventure del protagonista del romanzo, Lucio, che si sono susseguite a ritmo incalzante, sono state causate dalla sua *curiositas* e dalla Fortuna nemica. Qualche volta interviene negli avvenimenti narrati la *caelestis providentia* (*Metam.* IX 27) o la *divina providentia* (x 12), per il bene degli uomini: il concetto di «provvidenza» era probabilmente di uso normale ai tempi di Apuleio. Del resto, anche nell'ambito dell'insegnamento platonico il problema della provvidenza divina ha un suo peso, come avremo occasione di vedere a proposito di Origene (*infra*, pp. 146 ss.); orbene, nelle *Metamorfosi*, la divina provvidenza che interviene per il bene dell'uomo è una divinità di carattere popolare più che una interpretazione di tipo filosofico. La vera provvidenza delle *Metamorfosi* è quella della dea Iside, e quindi è connessa con la divinità del culto misterico.

Il concetto di *optimus*, invece, fa parte della dottrina cristiana e platonica insieme, relativa alla divinità. *Deus bonus* è definizione che risale già ai Vangeli; *optimus*, secondo il Braun, era un termine che,

nell'ambito del sintagma *bonus et optimus*, costituiva probabilmente un'espressione usuale nelle comunità cristiane d'Africa per designare la più evidente, concreta (se così si può dire) qualità di Dio. *Optimus* si legge anche in Apuleio (cfr. *Platone e la sua dottrina* I 5,190), ma è da escludere, a nostro parere, ogni influsso reciproco delle due concezioni filosofiche e religiose: ci troviamo di fronte, se mai, a una idea comune, che si stava diffondendo (e forse esisteva già da tempo) nelle speculazioni teologiche pagane e cristiane: era naturale per un platonico considerare *optimus* il dio che già Platone nel *Timeo* aveva definito «buono» (29e); i cristiani, a loro volta attingevano a una tradizione secolare, che risaliva fino al cuore stesso del giudaismo e che insegnava ai fedeli a credere nella suprema bontà e misericordia di Dio.

La dottrina religiosa di Apuleio appare, dunque, come la prima esperienza significativa in questo ambito della cultura latina, come una voce nuova. I secoli successivi riserbarono ad Apuleio un posto di onore, una celebrità forse immetitata; ad ogni modo conservarono i tratti essenziali dell'enoteismo. Tale enoteismo, tuttavia, non poteva essere certo gradito alla teologia cristiana, la quale, anche per altri versi, assunse una posizione di rifiuto nei confronti di Apuleio, che appariva alla nuova religione come il tipico rappresentante degli aspetti più deteriori del paganesimo, l'esponente di una cultura idolatratica, famoso per la sua magia, odioso per la sua ostilità al cristianesimo.

Di conseguenza il cristianesimo latino appare piuttosto sospettoso nei confronti del platonismo, a differenza della apologetica greca (ma non dobbiamo dimenticare che gli apologeti greci scrivono in un'epoca in cui il cristianesimo appare conciliabile con la cultura profana, molto più di quanto non appaia allorquando scrivono le loro apologie Tertulliano, Minucio, Arnobio e Lattanzio). Non piace agli scrittori cristiani l'esistenza di un mondo intelligibile che si affianchi a Dio (come si ricava dalla critica di Tertulliano all'idea platonica, contenuta nel suo trattato su *L'anima*); essi accettano la dottrina della trascendenza, ma con alcune riserve, perché appare ai loro occhi troppo filosofica: manifesta solo l'impossibilità della conoscenza di Dio e trascura il dato fondamentale della rivelazione, oltre a quello, essenziale per una religione, della soteriologia. Ad esempio, Tertulliano non riprende dagli apologeti greci la dottrina del dio innominabile, cara a Giustino e agli altri scrittori cristiani del II secolo, per timore di cadere nel sincretismo pagano. La trascendenza divina non esclude la provvidenza, intesa nel senso più profondo del termine, la quale presso i platonici assume un ruolo tutto sommato secondario. Ai cristiani che si scontrano con il paganesimo, infatti, pare necessario e più conforme alla loro religione e alle loro più antiche tradizioni, che trovano la loro radice nel giudaismo, sottolineare gli aspetti benefici e provvidenziali

di Dio; per questo motivo essi si sentono più a loro agio con la "filosofia popolare" di tipo stoico, molto diffusa nella prima età imperiale, che sottolinea l'attività concretamente benefica del dio presente nell'universo.

Tuttavia, rivolgendosi ad essi nell'*Apologetico*, Tertulliano appare interessato a smussare gli angoli e a smorzare i toni di una polemica altrimenti vivace. La concezione del "nuovo" Dio potrebbe essere accettata anche dai pagani, e il Cartaginese scrive proprio a questo scopo, pur mantenendo intatte certe peculiarità dell'insegnamento cristiano. La principale difficoltà da fare accettare agli avversari (e, in particolare, ai platonici) è quella della creazione del mondo dal nulla. Ecco il passo che ci interessa (17,1-3):

«Quello che noi adoriamo è un Dio unico; con la parola che comanda, la mente che dispone, la virtù che tutto può, dal nulla egli trasse, per servir di ornamento alla propria maestà, quella gigantesca mole. [...] Egli è invisibile, anche se lo si vede; inafferrabile, anche se presente attraverso la grazia; inconcepibile, anche se i sensi umani lo possono concepire; perciò vero e grande! Le altre cose che si possono vedere, afferrare, concepire, sono minori di quanto appaiano agli occhi che le vedono ed alle mani che le toccano ed ai sensi che le scoprono; ma ciò che è infinito è conosciuto appieno solo da se stesso. Ciò che ci fa comprendere Dio è proprio il non poterlo comprendere...» (tr. di L. Rusca).

Le caratteristiche del Dio cristiano, su cui Tertulliano qui insiste, ci richiamano in parte quelle del dio platonico: incontriamo il termine «invisibile», che corrisponde all'analogo di Apuleio (*Platone e la sua dottrina* I 5,191); «inafferrabile», che appartiene ugualmente alla tradizione platonica ed è stato spiegato nel *dio di Socrate* (3,124: «... [dio] non può, a causa della povertà del linguaggio umano, essere compreso, nemmeno un poco, da nessun discorso»); nello stesso ordine di idee rientra anche «inconcepibile». Dio, quindi, è «immenso»: una definizione che sarà frequente negli scrittori cristiani più tardi, come Lattanzio e Ilario di Poitiers: se il termine preciso manca in Apuleio, non manca, tuttavia, il concetto, perché anch'egli (I 5,190) sostiene che il dio unico di Platone è «non circoscritto», e nell'*Apologia* afferma (cap. 64): «Non è compreso né dal luogo né dal tempo né da alcuna vicenda». A causa di tale immensità, Dio, che pure è conosciuto dagli uomini in tanti modi (perché è creatore e signore dell'universo, perché la nozione di dio è una «nozione comune» a tutti, secondo la dottrina stoica e medioplatonica), è conosciuto solo a se stesso. Forse, anche un non cristiano avrebbe accettato l'affermazione che *Dio soli sibi notus est* e sconosciuto all'uomo.

Ma, considerata nel suo complesso, la terminologia tertulliana non risente in modo particolare dell'influsso del platonismo. Così, due termini che sono di grande rilievo nel medioplatonismo, come «incorrot-

to» e «immutabile», ove sono riferiti a dio e alla realtà intelligibile, suscitano una certa difficoltà in Tertulliano. «Incorrotto» è riferito alla materia nel trattato su *Platone* (I 5,191), oppure alla realtà superna del mondo delle idee (I 9,200), alla quale Apuleio attribuisce anche la qualità di essere immutabile: ma non è termine cristiano. E viceversa, la eternità di Dio, che è un concetto fondamentale della religione cristiana, non ha un rilievo particolare per il platonico Apuleio. Nella *Apologia* (cap. 64) dio è, effettivamente, definito «eterno sostegno degli esseri animati» (*aeternus animantium sospitator*), ma altrove la parola è riferita alle idee nel trattato su *Platone* (I 6,192), in quello su *il dio di Socrate* agli dèi (I 4,127) e ai demoni (I 13,148). La differenza tra le due concezioni, quella cristiana e quella platonica, appare qui sotto chiara luce: per il cristiano solo Dio è eterno, e tutto il resto è natura creata.

Il dio di Apuleio è anche *summus* e *ultramundanus*, come egli dice nel trattato su *Platone* (I 11,204), e questi due concetti sono stati adeguatamente esaminati nelle loro relazioni e nelle loro accezioni religiose dal Cumont molti anni fa; orbene, ha indicato recentemente il Braun quanto sia raro il termine di *summus* presso i cristiani, sia nell'ambito delle traduzioni bibliche, sia addirittura presso Tertulliano stesso, il quale l'impiega non più di due volte, e in un'opera rivolta *Ai pagani* (II 7,6 e 13,2); sia i cristiani sia Tertulliano preferiscono sostituire *summus* con altri termini analoghi, per evitare il sospetto di confusione con le detestabili religioni mistiche, dei quali quel termine è caratteristico.

Nessun contatto tra le due mentalità si può riscontrare nemmeno a proposito di un termine fondamentale per il cristianesimo, e precisamente quello di *omnipotens*. Esso è impiegato da Tertulliano quasi esclusivamente nell'ambito dei riferimenti a testi scritturistici; è un titolo di Dio, più che un aggettivo che esprima una nozione astratta. D'altro canto, *omnipotens* era di uso abbastanza generico nel paganesimo, anche al di fuori del platonismo (esisteva fin dai tempi di Virgilio); anzi, Apuleio l'impiega due volte nelle *Metamorfosi*, e mai nei trattati filosofici per indicare il dio di Platone. Nel romanzo ora è usato per scherzo (VIII 25), per caratterizzare la dea siriaca (e quindi in un contesto sottoposto a forte polemica), ora assume, invece, un vero e proprio significato religioso, allorquando è riferito a Iside (XI 16); nell'ambito della dottrina platonica, del resto, *omnipotens* sarebbe stato inutile e difficilmente conciliabile con il contesto filosofico, perché sarebbe apparso in contrasto con l'assoluta trascendenza della divinità, così come sono evitati, da Apuleio, quasi tutti i termini e le concezioni che, per i cristiani, manifestano concretamente l'attività di Dio nei confronti degli uomini e del mondo: *vis, virtus, iustitia, misericordia*.

Tutto questo sta a dimostrare che Tertulliano accoglie con molta incertezza la terminologia teologica del platonismo, sia perché essa gli

appare come la quintessenza della speculazione pagana, la più genuina espressione della filosofia aristocratica dei gentili, sia perché certi concetti, che sottolineano la trascendenza di dio, sono forse troppo vicini alle assurde speculazioni degli gnostici: vedremo che certi ambienti cristiani accostavano Valentino a Platone (cfr. *infra*, p. 48). Certe concezioni tertullianee appaiono analoghe ad altre di Apuleio, ma non si può andare oltre né precisare meglio l'analogia: questo è dovuto al fatto che il Cartaginese è più vicino alla tradizione ebraica e cristiana di quanto non lo fossero gli apologeti greci, più aperti al platonismo, come Giustino e Atenagora. Con Tertulliano il platonismo – pur presente nella speculazione trinitaria – si fa strada ancora molto lentamente nella teologia latina, e forse più attraverso la mediazione di Giustino che non per influsso diretto. Così, nell'ambito del sincretismo dell'età severiana e antoniniana, i due grandi scrittori africani, Apuleio e Tertulliano, rappresentano un esempio assai interessante dell'idea eno- e monoteistica, pur poggiando su basi differenti e pur provenendo da tradizioni culturali diverse, che soltanto per certi concetti possono essersi intersecate. Le due concezioni teologiche si presentano affini più, forse, perché rappresentano il clima religioso della loro epoca che non perché vi siano stati veri e propri punti di contatto.

Quanto a Minucio Felice, è noto che la sua teologia segue le tracce dell'insegnamento tertullianeo:

«Dio, il padre di tutti, non ha né principio né fine; egli procura a tutti la nascita ed a sé l'eternità, poiché prima del mondo egli fu per se stesso a guisa del mondo» (*Ottavio* 18,7; cfr. anche 35,4).

Troviamo qui i concetti, oramai ben noti, della divinità origine di tutte le cose, eterna, che possiede in se stessa il principio della sua eternità. Anche il resto della teologia minuciana attinge a quella di Tertulliano:

«Tutte le cose che esistono egli le ordina con la sua parola, le dispone con la sua razionalità, le perfeziona con la sua potenza».

Anche in 18,8-9 Minucio riprende le dottrine di Tertulliano, *Apol.* 17,2-3: Dio è invisibile, incomprensibile, inconcepibile, infinito, immenso, noto solo a se stesso, non può essere racchiuso dalla parola umana. Tuttavia si incontra in Minucio qualcosa che non mi sembra che si possa ricondurre a Tertulliano: osservando che il vero nome di Dio è, appunto, Dio, perché nessun altro nome gli si confà, lo scrittore aggiunge:

«Togli le aggiunte costituite dai nomi, e allora vedrai il suo splendore».

Il concetto che ogni nome sia una limitazione della natura divina mi sembra una novità nell'ambito della teologia latina: se, nel complesso, la speculazione di Minucio appare abbastanza angusta, perché di-

pende da Tertulliano, per un verso, e per l'altro riprende molte dottrine ciceroniane e della tradizione pagana, questa affermazione, che pure non è ulteriormente sviluppata, mi sembra interessante, perché è quasi un timido accenno di "teologia negativa": bisogna togliere a Dio ogni nome, per conoscerlo come effettivamente è. Come Tertulliano, poi, anche Minucio tenta un accomodamento con il pensiero pagano, presentando la nuova religione come una forma più pura e più perfetta di certe intuizioni che i maggiori saggi pagani avevano già avuto (*Ottavio* 19 = *Apologetico* 21,10 ss.): è, questa, una tendenza che non va trascurata, perché troverà poi la più ampia espressione nell'atteggiamento di Lattanzio, non solo nelle *Istituzioni divine*, ma anche nelle opere minori. Il discorso dell'*Ottavio* termina con la presentazione della sentenza di Platone, sebbene molto semplificata:

«E così per Platone nel *Timeo* Dio è per il suo stesso nome padre del mondo, creatore dell'anima, costruttore delle cose che sono in cielo e di quelle che sono in terra» (19,14).

Questa è la prima parte della sentenza platonica: ebbene, è verisimile che Minucio si sia rifatto alla esposizione di Apuleio (*mundi parens* di Minucio corrisponde ad Apuleio, *Platone e la sua dottrina* I 11,204: «patrem et architectum huius divini orbis»; I 5,190; «genitor rerumque omnium exstructor»; *artifex animae* di Minucio ad Apuleio, *Apologia* 64: «summus animi genitor»); che dio sia *fabricator* del mondo si legge in *Platone* I 8,198; 9,199; 10,201. Quanto alla seconda parte della sentenza, essa traduce il famoso passo di *Timeo* 28c:

«Trovarlo è difficile, a causa della sua enorme e incredibile potenza, e, una volta che tu lo abbia trovato, Platone sostiene che è impossibile manifestarlo a tutti».

Anche in questa presentazione della sentenza platonica da parte di Minucio è forse presente la mediazione di Apuleio, che, come si è visto sopra, se ne serve nelle sue opere filosofiche. Il fatto stesso che Minucio abbia abbandonato Tertulliano per proporre alcune sue concezioni significa che ha attinto a una informazione diversa nel corso del cap. 19: ivi si riscontrano tracce di Cicerone e, per quanto riguarda Platone, Minucio potrebbe essersi servito di Apuleio, tanto più che quella famosa sentenza del *Timeo* non si incontra né in Cicerone né in Tertulliano.

4. Dio e la somma razionalità

Torniamo all'autore da cui siamo partiti all'inizio della nostra indagine. Nelle prime righe del secondo libro dell'opera su *Platone e la sua dottrina* (II 1,220) di Apuleio si legge:

«I primi beni sono il dio supremo e quella mente che Platone chiama *intelletto*».

L'essere divino, dunque, inteso nella sua essenza generale, indipendentemente dalla distinzione in primo e secondo dio, è anche *mens*, ovvero somma razionalità; e anche Alkinoos (*Didaskalikòs* 10) aveva ripreso da Aristotele la definizione di Intelletto per il sommo dio, distinguendo addirittura l'Intelletto in atto dall'Intelletto in potenza. Ma se rimaniamo nell'ambito della cultura latina dell'età imperiale, vediamo che il considerare dio come *mens* è una costante che non è limitata solamente alle scuole filosofiche, ma è ovunque diffusa: ce ne rendiamo conto ancora, esaminando gli aspetti della cultura dell'epoca della tetrarchia e di Costantino.

Nell'ambiente cristiano, Tertulliano non impiega il termine *mens* per indicare Dio, e nemmeno per indicare il Figlio, in corrispondenza del greco *Logos*; si sa che per rendere le due accezioni della parola greca, impostasi nel linguaggio dei cristiani fin dalla generazione precedente alla sua, Tertulliano ricorre ai termini di *ratio* e di *verbum* (o di *sermo*). La dottrina della razionalità divina, comunque, è sostenuta anche dal Cartaginese:

«In Dio tutte le cose debbono essere razionali, oltre che naturali»,

egli afferma nel *Contro Marcione* (I 23,1), e la dottrina della razionalità di Dio è assai importante in tutta la sua costruzione non solo teologica, ma anche etica, in quanto Tertulliano vuole ricondurre a tale razionalità le norme del comportamento del vero cristiano. Vedremo poi (pp. 192 e 202 ss.) che, a nostro parere, tale dottrina di Tertulliano non deriva tanto dalla affermazione stoica (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* VII, 147 = *SVF* II, 1021) che «dio è un essere animato immortale, razionale, perfetto», quanto dall'insegnamento degli apologeti greci, secondo i quali esiste all'interno del Padre il Figlio come razionalità suprema, come *Logos*.

Viceversa, Minucio Felice, che è ben lontano dalla profondità teologica del Cartaginese ed è più vicino alla cultura pagana, osserva, basandosi su Cicerone (*La natura degli dei* II 4), che dalla perfezione del mondo si ricava la prova dell'esistenza di un *numen praestantissimae mentis* (*Ottavio* 17,4), impiegando il termine *numen*, che invece è visto con sospetto dagli scrittori cristiani, perché troppo esplicitamente pagano. Minucio Felice, quindi, riallacciandosi così apertamente a Cicerone, giunge alla stessa conclusione a cui era pervenuta la più recente tradizione platonico-apuleiana, la quale proponeva l'equivalenza tra *mens* e dio, ed in questo è vicino alla teologia pagana della divinità razionale. Era però lontano dalla tradizione cristiana, inaugurata da Tertulliano, il quale evita sia *numen* sia *mens*, analogamente, e le designazioni

della più stretta tradizione cristiana, del Vangelo e delle epistole paoline, sono in Minucio totalmente assenti.

BIBLIOGRAFIA. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines "Denken des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993; Id., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998 (tr. it. *Mosè l'egiziano*, Milano 2000); P. Athanassiadi - M. Frede (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1977²; A. Bausani, *Note per una tipologia sul monoteismo*, SMSR 8(1957), 67-88; Id., *Can Monotheism be taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism)*, in «Numen» 10(1963), 167-201; U. Bianchi, *Il "dio cosmico" e i "culti cosmopoliti"*, in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova 1970, 97-106; W. Dietrich - M.A. Klopfenstein (edd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg 1994; G. Filoromo, *Il monoteismo tardo-antico*, in *Figure del sacro*, Brescia 1993, 109-125; J.P. Kenney, *Mystical Monotheism*, Hannover 1991; B. Lang (ed.) *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; N. Lohfink - E. Zenger - G. Bräulik - J. Scharbert, *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, tr. it. Brescia 1991; C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978; Id., *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster 1980, 131-160; Id., *Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale*, in S. Pricoco (ed.), *Il Demonio ed i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità*, Soveria Mannelli 1995, 75-110; B. Nevling Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay 2000; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; M. Simon, *Anonymat et polyonymie divins dans l'antiquité tardive*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 503-520; H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990.

III. GNOSTICISMO

1. Natura dello gnosticismo. Questioni terminologiche

Acuta ellenizzazione del cristianesimo, secondo la celeberrima definizione harnackiana ovvero giudaizzazione e cristianizzazione acuta della misteriosofia greco-ellenistica, secondo il paradossale ribaltamento che della formula di Harnack dette Ugo Bianchi, ma anche platonismo imbarbarito e selvaggio o platonismo popolare (rispettivamente Dodds, ripreso da Dillon, e Theiler), il rapporto tra gnosticismo e filosofia greca non è semplice perché ne sia resa ragione in poche pagine, dal momento che la stessa nozione di gnosticismo appare complessa e, per

molti aspetti, tuttora sfuggente, a cominciare dalla frammentazione in diverse sette e "scuole". Lo dimostra la varietà degli approcci critici e lo testimoniano le recenti tendenze nella indagine del fenomeno gnostico, cresciute a dismisura nell'ultimo trentennio, grazie soprattutto alla disponibilità del *corpus* dei testi copti di Nag Hammadi in edizioni critiche commentate: esse manifestano tanto il perdurare della irrisolta questione circa le origini dello gnosticismo, quanto, allo stesso tempo, il tentativo di individuarne una coerenza interna e di definirne estensioni, peculiarità e rapporti esterni. Non si può dunque sperare di produrre una qualsiasi descrizione di carattere generale di questa strana e potente "fede" che renda giustizia di tutta la complessità e la varietà del fenomeno, rivelate in misura sempre maggiore dai progressi della ricerca in questo campo; si potrà, inoltre, solamente accennare al dibattito terminologico che ha da sempre accompagnato le indagini al riguardo, e, di conseguenza, condizionato l'interpretazione, allargandone o restringendone il ventaglio.

Nel senso più ampio, con gnosi si indica qualunque movimento di pensiero secondo cui la verità divina di salvezza è contenuta in una rivelazione accessibile solo a pochi eletti, i quali potevano ottenerla o tramite la esperienza diretta della rivelazione o mediante la iniziazione alla tradizione segreta ed esoterica di tali rivelazioni: in questo senso, si comprende come la gnosi sia chiaramente distinta da tutte le altre forme di "religione pubblica", sia essa anche di tipo filosofico, implicante perciò il credere che Dio si riveli a tutti gli uomini semplicemente attraverso la loro ragione divina, che tutti gli uomini posseggono, benché pochi ne facciano uso; e che noi tutti abitiamo un cosmo divino nel quale, così come in noi stessi, possiamo scoprire Dio tramite l'esercizio della ragione, compiendo lo sforzo sublime che ci è richiesto per avere successo. Come peculiare forma di religione personale, l'esperienza della gnosi godeva di molta stima all'inizio della nostra era in svariati circoli religiosi e filosofici del mondo aramaico e greco-romano, ed in tal senso si è adoperato il termine variamente, per indicare particolari dottrine di natura mistico-sapienziale e iniziatica, il cui scopo ultimo era appunto quello di conseguire la vera sapienza (dagli Esseni di Qumran al medioplatonismo e soprattutto agli scritti ermetici, in cui, malgrado una generale tendenza "ottimista", è presente il tema dell'Anthropos, l'uomo primitivo celeste, caduto nella schiavitù della materia, liberato, e da ultimo risalito alla divinità – il rapporto tra gnosticismo ed ermetismo appare peraltro piuttosto complesso e non risolto).

Con il più preciso "gnosticismo", invece, ci si richiama ai numerosi "sistemi" sorti intorno al II secolo e di cui resta traccia sia presso gli scrittori ecclesiastici e gli eresiologi, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, ed il più tardo Epifanio, sia anche in fonti primarie in lingua copta,

traduzioni di originali greci (il Codex Askewianus ed il Codex Brucianus, fruibili agli studiosi sin dalla fine del XVIII secolo, e i tredici codici papiracei rinvenuti nel 1945 a Nag Hammadi nell'Alto Egitto, di natura composita, comprendenti anche scritti giudeo-cristiani, encratiti, ermetici e persino della letteratura filosofica pagana): la maggior parte dei documenti gnostici, pur nella eterogeneità di contenuti e nella varietà cronologica, presenta una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla, proveniente dal mondo divino, caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina dell'Io interiore per essere finalmente reintegrata. Si assiste quindi a una identità divina del conoscente (lo gnostico), del conosciuto (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del mezzo per cui egli conosce (la gnosi come facoltà divina implicita, che deve essere risvegliata e attuata), la quale assume la forma di una rivelazione-tradizione, sebbene profondamente diversa da quella biblica o islamica.

È ben noto come, mentre in un primo tempo gli studiosi in diversa misura riconducibili alla scuola "storico-religiosa" dello gnosticismo avessero rintracciato le origini nell'amalgama religioso-filosofico greco ed anche orientale, il panorama attuale della critica offre prevalentemente contributi incentrati di volta in volta su possibili influenze giudaiche o cristiane. Non mancano anche quanti indicano paralleli in temi mitici e strutture mentali delle tradizioni del bacino mediterraneo, greche ed egizie. Analogamente, anche la delimitazione del fenomeno gnostico incontra problemi, a cominciare dalla esistenza o meno di uno gnosticismo precristiano. Appare difficile inquadrare entro una definizione netta un ventaglio così ampio di posizioni che in misura maggiore o minore sono intese come gnostiche (ad esempio, se appare troppo radicale la nota tesi di Jonas, che voleva includere nello gnosticismo figure come Origene e Plotino, dallo stesso autore successivamente mitigata, problemi analoghi, per quanto più sfumati, sollevano i casi di Marcione o, soprattutto, di Mani). Allo stesso tempo, ci si deve limitare ad una cursoria menzione delle numerose interpretazioni di cui il fenomeno gnostico è stato oggetto, particolarmente negli ultimi due secoli, alla luce di coeve dottrine filosofiche, come l'esistenzialismo heideggeriano o la dottrine junghiane del Sé, e già in precedenza della filosofia della religione di Hegel o dell'antroposofia di Steiner.

I due piani della ricerca, origine e struttura, benché non possano essere confusi o sovrapposti dovrebbero tuttavia procedere affiancati, per ottenere, attraverso una corretta comparazione storica, analogie e differenze, ovvero la dimostrazione di una eventuale osmosi: si comprende, infatti, come trarre i caratteri salienti del panorama gno-

stico non significa necessariamente rinvenirne le origini in un contesto storico che li presenti analoghi (esemplificativo al riguardo può essere il caso del giudaismo: riconoscere la presenza di numerosi elementi giudaici nel contesto gnostico non autorizza a identificarlo come la matrice religiosa e culturale atta a spiegare il fenomeno *in toto*; e similmente per il cristianesimo o l'ellenismo). In tal modo è preferibile parlare più che di essenza o sostanza dello gnosticismo, di una serie di istanze e tensioni che lo costituiscono, e, qualora si possano individuare detti contesti, resta da chiarire che ruolo essi svolgono nel nuovo amalgama ideologico; allo stesso tempo, appare fuorviante ridurre il fenomeno gnostico a pura mimesi e a pura mitologia, poiché questo significherebbe svuotarlo della sua intima consistenza religiosa: l'atteggiamento parassitario del pensiero gnostico da più parti posto in evidenza, invece, è funzionale alla sua *Weltanschauung*, irriducibile all'uno o all'altro dei quadri storici utilizzati (giudaismo, cristianesimo, tradizione pagana): in tal modo la veste "mitica" non è degenerazione del pensiero e non resta a livello di un esercizio verbale immaginifico e sterile, ma serve a veicolare un preciso messaggio. Ad esempio Plotino, come anche Porfirio, affermano che gli gnostici vogliono schernire le dottrine greche, non da ultimo con l'affermare che Platone non era riuscito a comprenderle sino in fondo. Un analogo atteggiamento si coglie nella critica che gli gnostici facevano del giudaismo e del cristianesimo: dunque il loro atteggiamento mimetico era finalizzato ad uno stravolgimento, ad un riassettare la verità superiore di cui si facevano portavoce, con la tendenza a considerare i tradizionali fruitori di una determinata dottrina insufficientemente consapevoli di essa.

2. Rapporto dialettico con il pensiero greco

Una prospettiva interessante per comprendere siffatti legami di continuità o rottura è offerto dal rapporto dialettico con la filosofia greca. «Ben presente all'attenzione dei polemisti della Grande Chiesa, fino al punto da costituire nell'autore dei *Philosophoumena* la fondamentale chiave esegetica della multiforme "eresia" sottoposta a critica serrata e condanna senza appello, la componente filosofica ellenica del contesto storico da cui emerge lo gnosticismo nell'attuale panorama della ricerca, senza essere certo del tutto trascurata, sembra tuttavia in ampia misura recedere dinanzi all'impegno profuso nelle indagini sul terreno del giudaismo e del cristianesimo. [...] ci pare utile ritornare con rinnovata attenzione e con più agguerriti strumenti critici sulla pista del versante ideologico-religioso dell'ellenismo per individuarvi quegli snodi cruciali e quelle tematiche assiali che permettono non certo una

"spiegazione" dell'evento gnostico, bensì una più corretta comprensione delle coordinate storiche che lo hanno reso possibile e religiosamente significante nella vicenda spirituale del mondo tardo-antico» (G. Sfameni Gasparro). Ché gli gnostici certamente si riferivano alla filosofia ed alla mitologia greca, interpretandola a modo loro per conferire autorità alle loro dottrine presso quanti erano imbevuti di tradizioni elleniche (si veda per esempio la traduzione di alcune parti della *Repubblica* di Platone contenute in NHC VI), sebbene non solamente ad essa. Nondimeno, risulta facilmente fuorviante la opposizione tra gnosticismo filosofico e gnosticismo mitologico, come altrettanto pericoloso è l'insistere su carattere religioso e di rivelazione dello gnosticismo e carattere filosofico (= razionale) del platonismo: il problema esiste ma non si può porre in termini moderni.

È infatti vero che lo gnosticismo possiede molti tratti comuni anche al platonismo ad esso contemporaneo (si veda un tema fondamentale come l'aspirazione alla redenzione ed il sottolineare la trascendenza di Dio), ma anche alla religiosità della sua epoca, ed accanto alla ripresa di temi platonici, operarono anche suggestioni tratte dall'alveo scritturistico, non di rado con una forte allegorizzazione del testo genesiaco.

La forma più raffinata e più profondamente immaginativa di questa storia è quella dello gnosticismo valentiniano, incentrato sulla figura tragica di Sofia, in cui, secondo una suggestiva proposta di Stead, si vengono a fondere idee giudaico-ellenistiche e concezioni platonico-pitagoriche della caduta dell'anima. Nel sistema valentiniano, dunque, il concetto fondamentale è rappresentato dalle vicissitudini di Sofia come Dio caduto, in una sorta di tragedia del divino, ma si tratta di una concezione originale nel mondo giudaico-cristiano, che offre allo stesso tempo una motivazione nuova alla antropogonia. Infatti la degradazione ed il raddoppiamento di Sofia causano l'origine della materia e la nascita di un demiurgo che, pur non essendo pneumatico, ingloba egualmente degli elementi di luce che gli derivano dalla madre e che inconsciamente trasmetterà alla nuova creatura, l'uomo, che forgerà e di cui percepisce la superiorità.

2.1. La polemica di Plotino

In tal senso è esemplare il dibattito con Plotino, che costituisce forse il culmine dei contatti tra gnosticismo e filosofia greca: esso testimonia, alla metà del III secolo, la vitalità dei circoli gnostici e permette di asserire come i loro scolarchi fossero personalità pienamente inserite all'interno del dibattito spirituale e filosofico, piuttosto che solitari autori di opere esoteriche la cui portata venne ingigantita dagli eresio-

logi. A partire dal cap. 17 della *Vita* di Plotino scritta dal suo discepolo Porfirio, la cui interpretazione appare ormai certa, si apprende come la scuola romana di Plotino fosse frequentata anche da «molti tra i cristiani, ed altri, settari che si richiamavano alla filosofia antica», da intendersi, dunque, parimenti come cristiani, ma appunto «gnostici» (Porfirio li denomina proprio così nell'intitolare il trattato II 9; e al cap. 24 della *Vita* fa riferimento ad essi come a quanti asseriscono che il demiurgo ed il mondo sono malvagi); di alcuni libri o «profeti» cui fa riferimento la biografia plotiniana si sono trovate chiare tracce negli scritti di Nag Hammadi (Messo, Nicoteo, Zostriano).

Nel trattato II 9, ove è contenuta la *magna pars* della polemica, non sembra apparire nessun tratto specificamente cristiano; nondimeno Plotino sembra consci delle differenze che separano i suoi avversari dalla genuina filosofia platonica cui pure paiono ispirarsi: se al capitolo 6 egli riferisce una serie di nozioni platoniche accolte dagli gnostici (l'immortalità dell'anima, il mondo intellegibile, il dio primo, la necessità dell'anima di abbandonare il corpo, la separazione di questo da quella, consistente nel fuggire il mondo della generazione all'esenza), il suo discorso sembra tutto all'insegna dello stravolgimento dei concetti fondamentali del platonismo operato dagli gnostici.

Ogni punto della critica di Plotino sembra riconducibile pertanto a dei punti centrali della dottrina gnóstica: alla moltiplicazione *ad libitum* delle ipostasi e delle entità divine, il primo punto della polemica plotiniana, che al filosofo appare come una degradazione della semplicità di un razionale e semplice sistema triadico e che definisce senza mezzi termini «follia», corrisponde la nozione di degradazione del divino. La successiva discussione circa le «generazioni e corruzioni» è da intendersi come il processo delle emanazioni pleromatiche, in cui vi è alla base una nozione di decadimento progressivo, da cui derivano gli ulteriori corollari oggetto della condanna plotiniana, cioè la creazione ed il demiurgo intesi come malvagi, mondo sensibile derivante da una colpa.

In tal modo si percepiscono distintamente i punti di divergenza tra Plotino ed i suoi avversari: il primo, in linea con la tradizione orfico-platonica, certo può consentire con gli altri la necessità di una fuga dal mondo ed il ritorno dell'anima, slegatasi dal corpo, tra le realtà intellegibili donde proviene; ma ricusa l'idea della caduta dell'anima come premessa della creazione cosmica e la sua lettura come «produzione malvagia». Nella identificazione tra anima del mondo e demiurgo, Plotino rimprovera ai suoi avversari una cattiva esegeti del *Timeo*, rifiutando dunque tale identificazione e rifiutando che siano ad essi attribuite passioni che invece sono proprie solo delle singole anime, per la parte connessa all'azione corporea. Anche nella ripresa del tema pla-

tonico del mondo come immagine dell'intelligibile, gli gnostici operano una deformazione, considerandolo realtà degradata e distorta. Si tratta, come si vede, di motivi-chiave della speculazione greca e platonica in particolare, ma che subiscono una radicale risemantizzazione. La nozione della caduta dell'anima, che per il pensiero orfico e platonico riguardava solamente le anime individuali, diviene per gli gnostici una colpa e giunge ad insinuarsi all'interno del mondo divino. La dualità dell'essere come mediazione tra la dimensione trascendente e quella sensibile, se da un lato appare conforme alla tendenza del periodo, dall'altra assume connotati marcatamente dualistici in seguito alla colpa ed alla caduta del divino, dunque con la contaminazione della materia, luogo di prigonia e di sofferenza per la sostanza spirituale decaduta.

2.2. Rapporti con le dottrine misteriosofiche elleniche

Merita attenzione, a fianco della linea platonica, la considerazione delle tradizioni mistiche e misteriosofiche elleniche, in particolare dell'orfismo e dei culti di mistero, di cui vengono recuperati i quadri mitico-rituali pertinenti al tema dell'anima divina implicata nel ciclo cosmico. Nel considerare globalmente la metafisica e la antropologia gnóstiche resta innegabile la parentela «con il dualismo platonico opponente il mondo divino e quello dell'estensione e della necessità» (Festugière, Orbe); solo che «Platone idealizza e divinizza il *kosmos*, immagine visibile di un perfetto invisibile, mentre lo gnóstico lo demonizza (o meglio lo inferizza)» (Bianchi); in questa stessa ottica non sembrano assenti legami di contiguità, pur nella differenza dei rispettivi quadri storici, con i movimenti orfico-pitagorici che ponevano in risalto la concezione del corpo come prigione e del corpo come tomba, e con la dottrina metafisica e antropologica di Empedocle (di cui si considerino i *framm.* B 113 e 126, sull'anima demonica esiliata e gettata in questo mondo a seguito di una colpa antecedente): si tratta di una reazione contro gli antichi culti di fecondità, tutti tesi al rinnovamento ciclico della vita, un ciclo che è ora considerato la radice stessa della prigonia rinnovantesi dell'anima. In questo senso si è potuto affermare che i sistemi gnóstici del II secolo, in un mutato ambito culturale, condizionato sia dalla cosmogonia del giudaismo sia dalla soteriologia cristiana (e in parte anche zoroastriana), rappresentano una continuazione della misteriosofia greco-ellenistica, e più in particolare dell'orfismo: ne sono eloquente testimonianza i sistemi ofitici, ove meglio si percepisce la continuità o la affinità con il pensiero orfico. Non si deve neppure tacere – nella dottrina naassena dell'uomo e dell'anima, la quale ricerca

la natura dell'anima, la sua origine e la sua natura, che fanno sì che essa, scesa nell'uomo e dopo averlo animato, renda soggetta e punisca la creatura dell'Uomo perfetto – il rifarsi piuttosto a tradizioni orientali (mentre invece Valentino avrebbe ripreso quelle platoniche), come quella del dio morente e di una coppia divina costituita dialetticamente da un dio sovrano ed impassibile (la Grande Madre) e il suo amante passibile e preso nella vicissitudine (Attis).

3. Dualismo e anticosmismo

Pertanto, in primo luogo emerge l'atteggiamento di colui che si senta profondamente estraneo a questo mondo ed in rivolta con le potenze che lo governano, stravolgendo i valori che sono impliciti per un filosofo greco nel concetto di *kosmos* e apertamente rigettando l'alta stima per l'opera di Dio e quindi per il suo artefice, che è centrale per le grandi rivelazioni pubbliche del giudaismo, cristianesimo e (più tardi) dell'islam, e – malgrado il dualismo, o piuttosto a causa di questa particolare forma di dualismo – nella principale tradizione religiosa iranica, lo zoroastrismo. Per lo gnostico il mondo è un luogo malvagio ed estraneo, una prigione, una trappola. La sua rivelazione gli spiega perché esiste e perché si trova qui, e soprattutto gli dà la conoscenza salvifica necessaria a fuggire verso la sua vera patria lontana, il mondo della luce, e verso quel Dio dell'altro-mondo che è il Dio che egli ama, cerca e adora. Questa descrizione della mentalità gnostica è certo sommaria, ma è sufficientemente e deliberatamente vaga per coprire le numerose varietà del pessimismo gnostico da noi conosciuto. La relazione tra lo gnosticismo, che ha tra i suoi cardini l'alienazione dal mondo e la rivolta contro di esso e contro il suo creatore, e la filosofia greca dei primi tre secoli è un punto molto complesso ed interessante e spesso è difficile interpretare i testi che possediamo. Ciò è particolarmente vero per il secondo, più sottile e più tardo, dei due tipi di spiegazione che le rivelazioni gnostiche danno del deplorevole accidente che ha portato alla formazione del nostro mondo. Il primo è una forma del radicale dualismo iranico, ma con una *Weltanschauung* totalmente ribaltata; vi sono due principi opposti, il bene ed il male, la luce e le tenebre, e questo mondo è il risultato del loro fronteggiarsi, variamente descritto (un tipo di rivelazione che sembra culminare nella grande rivelazione di Mani), e che sembra trarre ispirazione anche dalla dottrina pitagorica degli opposti. In questo secondo tipo non vi è nessun principio eterno del male e delle tenebre, o della sua importanza subordinata (in questo mondo confuso di pensiero religioso immaginifico non vi sono frontiere distinte tra i vari tipi di spiegazione ed esse

si possono mescolare in maniera selvaggia). La vera causa dei guai sta nella colpa precosmica e nella caduta di un essere, la cui conseguenza tramite una serie di elaborazioni successive porta a questa oscura prigione di un mondo con il suo creatore ottuso e inferiore, il demiurgo-Dio dei Giudei e i suoi sinistri luogotenenti, gli arconti che governano l'universo. Non sono pertanto mancate letture dello gnosticismo come dottrina della scissione nel divino e espressione mitica della esperienza di sé (Quispel).

La forma più raffinata e più profondamente immaginativa di questa storia è quella dello gnosticismo valentiniano, incentrato sulla figura tragica di Sofia, in cui, secondo una suggestiva proposta di Stead, si vengono a fondere idee giudaico-ellenistiche e concezioni platonico-pitagoriche della caduta dell'anima. Nel sistema valentiniano, dunque, il concetto fondamentale è rappresentato dalle vicissitudini di Sofia come Dio caduto, in una sorta di tragedia del divino, ma si tratta di una concezione originale nel mondo giudaico-cristiano, che offre allo stesso tempo una motivazione nuova alla antropogonia. Infatti la degradazione ed il raddoppiamento di Sofia causano l'origine della materia e la nascita di un demiurgo che, pur non essendo pneumatico, ingloba egualmente degli elementi di luce che gli derivano dalla madre e che inconsciamente trasmetterà alla nuova creatura, l'uomo, che forgia e di cui percepisce la superiorità.

La dottrina degli dèi inferiori (tra i quali si annovera il Dio dei Giudei, secondo un procedimento ben noto) e quella del *descensus* di un elemento pneumatico nell'uomo, che costituisce la risposta misericordiosa del Padre all'opera messa in atto dagli angeli per imitare l'immagine divina (elemento che sarà poi liberato da un Cristo che non ha né nascita né corpo), si ritrova già nella *Megale Apophysis* attribuita a Simon Mago, ma da ascriversi al II secolo, e nel sistema di Saturnino (cfr. Ireneo, *Contro le eresie* I 24,1-2). Si ha a che fare, quindi, con una ontologia comune fondata sui concetti di mescolanza drammatica delle sostanze, della distinzione a sua volta partecipata e rigida dei livelli. Tale ontologia si concretizza in tre immagini reciprocamente funzionali: 1. il/i demiurgo/i inferiore/i; 2. l'elemento superiore che si presenta in modo precario negli esseri creati dal demiurgo; 3. la natura docetica del salvatore, implicata ed implicante l'esistenza di un livello che è trascendente al demiurgo. Questi stessi movimenti verso l'alto o verso il basso sono articolati in una serie unitaria e complessa in alcuni dei trattati cosmogonici di Nag Hammadi o in Ireneo, *Contro le eresie* I 29-30 (sistemi sethiani, barbeloiti e ofiti), e si può parlare di una serie di elementi che funzionano reciprocamente e costituiscono una struttura unitaria.

4. Origine del mondo e antropogonia

Per quanto infatti riguarda il tema della creazione del mondo, se le affermazioni dei teologi non gnostici forniscono fino ai primi decenni del II secolo un quadro uniforme, né la questione viene posta sotto la spinta della discussione con il crescente movimento gnostico, presso gli autori "gnostici", invece, il problema è sentito come urgente e riceve attenta considerazione, a partire dalla negazione, tipicamente gnostica, del valore del mondo, e del giudizio fortemente svalutativo che se ne dà. È in questo senso che il problema della creazione del mondo diviene centrale nella teodicea gnostica.

Essa è intesa variamente come l'opera di esseri di rango inferiore e di potenza limitata, che non conoscevano il vero Dio o si sollevarono contro di lui, ed è concepita come un turbamento dell'ordine dell'essere originario prodotto dalla ribellione delle potenze demiurgiche, per cui il processo di salvezza raggiunge il suo scopo mediante l'annullamento del mondo materiale. Gli gnostici più significativi, educati nel solco della filosofia, rifiutarono conseguentemente non solo la dottrina dell'eternità del mondo, ma combatterono con decisione anche l'ipotesi di una materia eterna (salvo forse il solo Marcione; si veda, peraltro la difesa dell'eternità della materia da parte in Plotino [II 9,3 ss.; V 8,12]).

L'interesse degli gnostici non è comunque rivolto alla cosmologia in quanto tale, bensì mantiene sempre in primo piano la questione di Dio e della redenzione dell'uomo: solo in questo contesto la spiegazione dell'origine del mondo consegue un preciso significato teologico. La conoscenza della formazione e della natura del mondo serve allo gnostico solamente per superarlo, poiché, se egli ha conosciuto il vero Dio e il suo mondo celeste, si rende conto della nullità e della ostilità a Dio proprie del mondo terreno e può staccarsi da esso.

Ad un primo stadio sembra appartenere la dottrina della creazione del mondo ad opera degli angeli, cui probabilmente si fa già allusione in *Col* 2,18, e quindi nei Simoniani (Ireneo, *Contro le eresie* I 23,2), in Menandro (*ivi*, 23,5), Saturnino (*ivi*, 24,1) e nei Carpocraziani (*ivi*, 25,1); solo in un momento successivo il Dio dell'Antico Testamento venne distinto dal Dio del Nuovo, ove il primo fu considerato il creatore del mondo e pertanto depotenziato. Il mondo è, quindi, la prova visibile della debolezza del suo creatore: con questa affermazione Marcione si oppose alla prova della provvidenza di dio, sostenuta dagli Stoici, i quali vedevano all'opera in ogni ambito dell'essere la cura provvidenziale di Dio. Secondo M. Spanneut, lo gnosticismo deve essere inteso come un "antistioicismo". Ma il tema della formazione del cosmo risente indubbiamente di modelli platonici (cfr. *Tim.* 53a-b),

ove il disordine primordiale degli elementi viene ad essere armonizzato dal demiurgo e dall'azione benefica dell'anima. Al contrario, il richiamo al "caso fortuito" sembra richiamarsi al peccato antecedente della dottrina orfica, così come a tale ambito di pensiero corrisponderebbe l'insistenza su termini afferenti alla sfera della purificazione.

Il rapporto tra gnosti e platonismo necessita dunque primariamente di una definizione del concetto di dualismo platonico, la cui categoria sarà utile per analizzare le posizioni gnostiche. Se con dualismo si intende la dottrina dei due principi che fondano l'esistenza di ciò che è e si manifesta nel mondo, non si potrà negare che la dottrina del *Timeo* sull'idea e sulla materia (*chora*), costituenti i due poli irriducibili in rapporto ai quali il Demiurgo ed il mondo sono un *tertium*, è una dottrina irrimediabilmente dualista: la materia non dipende per la sua esistenza e la sua funzione dalle idee. Quanto a definirne il tipo di dualismo, si tratta nel *Timeo* di un dualismo pre-cosmico (il cosmo è armonico e la *chora* non ha connotazioni negative o tenebrose), radicale (i due principi sono coeterni, non derivati), dialettico (non vi è per il *kosmos* una prospettiva escatologica ovvero di dissoluzione finale; non vi è creazione nel tempo). Naturalmente tale posizione non è quella di tutto Platone: bisogna ad esempio considerare contestualmente la antropogonia da lui teorizzata sempre in *Tim.* 42d e 69c, l'intervento degli dèi inferiori che, per iniziativa del Demiurgo, danno forma ai livelli inferiori dell'anima, e del corpo come veicolo per la prima; questo atto ha lo scopo di liberare Dio di ogni responsabilità del male legato ai vizi. Ciò che è decisivo è che tale combinazione di cosmologia ottimista e di antropogonia che prevede il male, implicando un dualismo radicale nell'uomo, fondata sulla dualità di principi (il Demiurgo e i nuovi dèi), dipende da una ontologia perfettamente unitaria, che nel *Timeo* è mostrata dall'incarnazione dell'anima che avviene ad opera della necessità (42a). Inoltre dal dialogo emerge il concetto per cui il tutto non può darsi completo se non comprenderà insieme specie perfette e specie imperfette sembra armonizzarsi con quanto asserito nelle *Leggi* (903c), che «non si ha nascita qui in basso se non perché il Tutto ne profitti»: tale concezione platonica, paradossale e dualista, che la completezza del Tutto non può avere luogo senza la incompletezza e la perfezione di ciò che è mortale, mentre da un lato presenta consonanze simili con movimenti di pensiero egiziani, dall'altra, inserita nel contesto greco, si ritrova, unitamente al tema orfico del corpo-carcere e della caduta dell'anima, differentemente elaborata in Filone, Origene e Plotino, oltre che negli gnostici, e permette di definirli come dualisti.

5. Valentino

Il sistema gnostico che ci è meglio noto, anche grazie alle dettagliate confutazioni da parte degli eresiologi latini e greci, è quello di Valentino: si tratta per molti aspetti di una dottrina fortemente intellettuallizzata, tanto che già per gli antichi tale speculazione era pervasa di echi platonici (cfr. Tertulliano, *Contro i Valentiniani* 15,1; 16,3; *Le prescrizioni* 7; Ireneo, *Contro le eresie* II 10 2 ss.; 14,4, e, come è stato in tempi recenti suggerito, forse i Valentiniani hanno inteso gli eoni in analogia alle idee platoniche; stando anche a ciò che Tertulliano riferisce: cioè che Valentino avrebbe inteso gli eoni come pensieri, affetti e moti all'interno dell'essere divino, e che solamente Tolomeo, il grande sistematizzatore della scuola valentiniana, ne avrebbe fatto delle realtà personali [*Contro i Valentiniani* 4,2]).

Il termine di cui si servono i Valentiniani per indicare il processo di emanazione dalla realtà primordiale è quello di *probolé*, usato anche per indicare l'essere emanato. Ciascuna emanazione conserva l'essenza del Padre che la emana, ma con una diminuzione sempre crescente, di mano in mano che ci allontana da Dio, un concetto contro cui polemizzarono soprattutto gli scrittori cristiani.

Un ruolo particolare nello sviluppo del pleroma è svolto dalla prima emanazione dal prepadre, cioè dall'intelletto. Esso si chiama contemporaneamente «Padre» e anche «principio del tutto», perché in lui sono presenti in seme già tutti gli altri eoni (Ireneo, *Contro le eresie* I 1; 8,5; Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* VI 29,6). Si comprende come l'apofatismo si presenta, fin dai tempi di Basilide (considerato in ciò precursore di Plotino), con netta rilevanza e costituisce uno dei cardini di tutta la speculazione gnostica, che affonda le sue radici tanto nelle dottrine della trascendenza divina di stampo platonico e pitagorico, quanto nella tematica della irrilabilità divina, propria del giudaismo. Nella metafisica valentiniana sono attestate tanto la figura di un principio supremo, androgino, quanto quella di una sizigia dei due eoni Abisso e Silenzio, dai quali scaturisce il complesso sistema della Ogdoade (i primi otto eoni) e poi il resto del Pleroma. Secondo una visione evoluzionista delle categorie del superiore/inferiore, separazione/purificazione, che cedono il posto a quelle del celato e del manifesto, in termini filosofici potenza/atto, come accade, ad esempio già nella *Megale Apophasis*, lo stesso tema della sizigia rappresenta la dialettica tra i due principi opposti, ossia tra l'aspetto immobile del principio maschile e quello vitale della sua *partner* femminile, un atto che è alla base dell'origine del mondo: ma nella sua costante riproposizione, il motivo della sizigia serve anche a spiegare il processo di successiva redenzione, che può essere attuato solo dopo che sia avvenuta la iero-

gamia tra Cristo e Sophia. Inoltre, Sophia e il suo sposo celeste, al pari di tutte le szigie, possono essere considerati come modello della unificazione dell'uomo pneumatico: egli infatti deve concorrere a riformare l'originaria unità con gli angeli, suoi sposi celesti, che era stata perduta in seguito al peccato originale. Gli eoni costituenti il pleroma sostanziano dunque tutta la realtà trascendente che in seguito ad una deflagrazione dà origine ad una serie di entità cosmiche inferiori, secondo uno schema devolutivo-discendente, che deve segnare il passaggio dall'uno al molteplice, secondo un problema già caro alla speculazione di marca platonica.

Centrale è tuttavia il mito della caduta di Sophia (la Sapienza celeste), attestato variamente anche presso altri gnostici (barbelognostici e sethiani), che costituisce la espressione più lampante della teodicea gnostica, in cui la colpa di una trasgressiva e ambigua entità femminile alla periferia del pleroma, la sua caduta e la conseguente formazione del mondo terreno, finisce con il giustificare l'Essere supremo nei confronti di tutto quanto vi si trova di imperfetto. La progressiva degradazione dell'elemento femminile all'interno del mondo divino ha «il fine evidente di rimuovere il più possibile dall'Eone supremo la responsabilità della creazione e del male insito nella creazione», giacché «gli aspetti negativi di ignoranza, concupiscenza, deficienza vengono così allontanati dal cuore del divino» (Couliano). È questo l'incidente originario che ha sconvolto l'ordine cosmico, la colpa antecedente verificatasi nella sfera sovraumana: esso non viene ricondotto ad alcun peccato originale dell'uomo che trasgredisce la Legge divina. In apparenza si tratta di un errore causato dall'amore, ma in realtà esso è dovuto alla temerarietà ed alla audacia, in quanto il desiderio di conoscenza di Sophia si palesa impossibile a causa della grandezza e della profondità paterna, cosicché ella rischia di venire assorbita e discolta nella sostanza universale, ma è trattenuta da Horos, il Limite, che consolida e custodisce gli eoni al di fuori della Grandezza indicibile. Grazie ad un successivo intervento eonico, Sophia viene purificata della Intenzione, e nuovamente accolta nella originaria pienezza, mentre la sua parte decaduta e passionale (Intenzione/Enthymesis, chiamata anche Achamoth), simile ad un aborto informe, portatrice della divina calamità e di tutto ciò che di indegno proviene dalla caduta, rimane separata dal Pleroma (analogo il racconto di Ippolito, che tuttavia esprime la audacia di Sophia mediante l'immagine della volontà di autogenerare, senza il *syzygos*, che dà vita al Demiurgo: stolto e pazzo, spaccone e ignorante, a sua volta egli crea il mondo e plasma l'uomo non sapendo di essere stato prodotto da Sophia; la convinzione e il vanto di essere l'unico dio è caratteristica tipica del Demiurgo gnostico). Come Sophia, anche il demiurgo, svolge una funzione fondamentale nella

teodicea gnostica sottraendo all'Essere Supremo, eone perfetto e incorruttibile, ogni responsabilità per i mali del mondo.

Attraverso Cristo gli eoni comprendono che l'incomprensibilità del Padre è la causa della loro eterna esistenza, mentre causa del loro sorgere e del loro formarsi è la conoscibilità del Padre, che è il Figlio-Intelletto (I 2,5). Queste affermazioni a proposito dell'Intelletto e della sua funzione nel sistema degli eoni sono evidentemente influenzate dalle concezioni del medioplatonismo. È difficile dire se i Valentiniani trasferirono nel pleroma la concezione platonica che dio ordina il mondo attraverso l'anima cosmica (cfr. Alkinoos 10; Krämer 72 ss.; Baltes, *Numenios von Apamea und der platonische Timaios*, VChr 29, 1975, 241-270). Accanto al concetto di emanazione ha un ruolo importante nel sistema valentiniano quello della "formazione". Tolemeo distingue tra una formazione secondo l'essere e una formazione secondo la conoscenza (I 4,1). Fondamentale della formazione secondo l'essere è l'idea cosmologica del dare forma alla materia informe. Nella sua interpretazione del prologo di Giovanni, Tolemeo dice che la sostanza degli eoni sorti ad opera del Logos inizialmente si trovava nel Logos e solo successivamente ricevette forma da lui. Quindi l'emanazione della sostanza divina mediante l'intelletto e la sua formazione mediante il logos sono due processi successivi. Anche la formazione di Sophia-Achamoth viene descritta secondo la analogia della formazione della materia cosmica: Horos toglie alla prima Sophia, che ha cercato di conoscere il padre divino, la sua *enthymesis* e la sua passione e le allontana entrambe dal pleroma. L'elemento espulso è, sì, una sostanza pneumatica, ma priva di forma e di figura. Tolemeo, quindi, descrive la materia da cui viene formata la seconda Sophia con i prediciati comuni alla materia del medioplatonismo.

L'interpretazione di *Gen 1,2* sulla base della materia ancora informe è tradizionale nella esegeti della *Genesi* di tipo filosofico e fisico; essa risale al giudaismo ellenistico. Il concetto che le sostanze originarie inizialmente si trovavano in una mescolanza dovuta ad una condizione caotica, ma furono poi divise e poste in ordine dal demiurgo, corrisponde alle concezioni cosmologiche del medioplatonismo e di altri autori influenzati da esso. La incontriamo, a proposito dell'origine del mondo, in Filone, nel *Corpus Hermeticum* e in Atenagora. La concezione che la materia è incorporea, ma possiede la predisposizione a diventare corpo trova un parallelo nella dottrina medioplatonica che la materia è potenzialmente corpo. Quindi i Valentiniani della scuola italica interpretarono analogamente agli altri teologi cristiani del II secolo la storia della creazione con concetti platonici, e contemporaneamente inserirono nel testo biblico il loro mito sull'origine del mondo. Questa esegeti platonizzante si unì ampiamente alla tradizione giudaico-ellenistica.

Secondo Ireneo (*Contro le eresie* I 5,2) dopo la separazione della materia psichica da quella ilica viene descritta la creazione degli angeli e del cielo, e poi la ulteriore formazione della realtà ilica: dalle passioni di Sophia il demiurgo crea i demoni, le anime degli animali e gli elementi del mondo. Solo la terra, l'acqua e l'aria sono i veri e propri corpi costitutivi del mondo; il fuoco è contenuto in essi come il possessore materiale della corruttibilità. Esso corrisponde al piano più basso dell'essere, all'ignoranza, che era alla base degli affetti di Sophia-Achamoth.

6. Giustino lo gnostico

Nonostante affermassero l'origine della materia, i Valentiniani non pensarono, comunque, ad una *creatio ex nihilo*. La materia non è creata da un sovrano atto di dio, ma si forma come il prodotto della caduta di Sophia. Lo stesso schema platonico della creazione del mondo viene trasformato, in quanto secondo i Valentiniani il demiurgo non conosce le idee delle cose che crea; egli produce quello che Sophia gli instilla, ma per Sophia era il pleroma il modello della creazione. Il vero creatore è, quindi, Sophia, mentre il demiurgo è abbassato a suo strumento. Pure la sostanza ilica, da cui si formano non solamente gli elementi del mondo, ma anche i demoni e le anime degli animali, che sono sostanzialmente uguali ad essi, posseggono i prediciati con i quali i platonici caratterizzavano la materia.

Similmente l'origine del male è connessa ad un peccato di natura sessuale anche nella speculazione dello gnostico Giustino (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* V 26-27), nella cui cosmologia all'origine dell'origine dell'universo sono da rinvenire tre principi ingenerati di tutte le cose, il Buono, che è onnipotente e distaccato da questo mondo (simile ad un *deus otiosus*), un secondo principio a lui inferiore, Elohim, il padre demiurgo, sconosciuto ed invisibile (corrispondente al demiurgo dell'Antico Testamento), e un terzo principio ancora inferiore di sesso femminile, Eden-Israel, senza prescienza, collerica, provvista di due menti e due corpi: fino all'inguine fanciulla (la parte superiore rappresenta l'anima, sostanza psichica e razionale), serpente in basso (ossia la materia, sostanza ilica e irrazionale). I tre principi di Giustino sono nettamente personificati ma anche nettamente delineati nei loro rispettivi domini e dotati di un indubbio spessore ontologico: il primo è il dio supremo inconoscibile, il secondo svolge le funzioni di un demiurgo, mentre il terzo presenta i caratteri inconfondibili della *hyle*.

7. Basilide

Il nome di Basilide costituisce un punto importante all'interno di questa catena di continuità storico-tipologica: i frammenti ci presentano una dottrina del male etico non lontana da quella di Valentino. Gli *Acta Archelai* e il resoconto di Ippolito (*Confutazione di tutte le eresie* VII 20-27), ma anche Clemente (*Strom.* IV 81-83,1; II 113,3-114,1: a proposito dello gnostico Isidoro) insistono su una teoria generale delle sostanze, del dualismo dei livelli, della mescolanza e della purificazione. Basilide insegnava che i due principi, luce e tenebre, vivevano in origine distinti, ma che quando le tenebre videro la luce desiderarono di unirsi ad essa; la luce, peraltro, cedette al desiderio di vedere le tenebre e da questo "incidente", tipico di tanti miti dell'origine del male ebbe origine la creatura. Basilide è il primo a tratteggiare una metafisi-

ca esplicita del dualismo luce/tenebre, ed in lui la cosmogonia supera la antropogonia. Ciò implica che luce e tenebre agiscano in prima persona come *elementa* ed *archai*, e la vicissitudine dell'elemento luminoso, assimilabile all'anima, assuma dimensioni cosmiche. La dottrina di Basilide segna la transizione da una antropogonia dualista (dottrina del demiurgo e del *pneuma*) ad una cosmogonia dualista fondata sulla mescolanza non sostanziale degli elementi e dei livelli: con il porre in evidenza la sovranità impassibile di un essere divino pneumatico, il feroce anticosmismo che anima le antropogonie gnostiche trova qui una dimensione nuova.

All'inizio esisteva il nulla puro e inesprimibile: forse questo nulla era da Basilide identificato con Dio. Infatti, secondo quanto riporta Ippolito, il dio era «non esistente». Siffatta designazione non può essere altro che la conclusione estrema della teologia negativa che era allora praticata dai medioplatonici, come sviluppo di spunti già presenti in Platone (*Rep.* 509b). La cosmologia di Basilide si differenzia sostanzialmente da quella degli altri gnostici. Secondo le dottrine più comunemente diffuse, dapprima ha luogo il mondo celeste, e solo in seguito alla rivolta e alla eversione di uno degli esseri celesti si forma il cosmo. Secondo Basilide, invece, grazie all'unico atto creatore del dio sommo esiste tutta la realtà, dalle filialità e dagli arconti fino al mondo terreno. Essa si sviluppa nel tempo e nello spazio. Tutto il processo cosmico si sviluppa in seguito al piano originario di dio. La creazione ha luogo dal nulla, puro e indeterminato. Nel momento della creazione non esisteva nessuna materia, nessuna sostanza, nessuna realtà priva di sostanza, niente di semplice, niente di composto, assolutamente niente di determinato. Il mondo è nato dal nulla senza nessuna precondizione. La creazione del mondo ha luogo in seguito alla volontà e alla parola di Dio. Una serie di determinazioni negative hanno lo scopo di escludere ogni tratto antropomorfo dalla decisione della volontà di dio (21,1 ss.); anche l'atto di volontà avviene assolutamente senza nessun affetto.

Parimenti, il mondo, che è stato creato dal nulla, viene anch'esso definito «non esistente» (21,4). In tutta questa dottrina si colgono chiaramente degli echi filosofici. L'immagine dei «semi» dai quali viene creato il tutto corrisponde a quella del *logos spermatikós* degli stoici. Il Logos del mondo contiene in sé i *logoi spermatikoi* e nel seme si trova in germe la realtà che si svilupperà poi (cfr. Cicerone, *La divinazione* I 128 [da Posidonio] e Seneca, *questioni naturali* III 29,3.73). Concezioni analoghe si trovano in Basilide: nei semi cosmici esiste già in potenza tutto quello che si effettuerà nel corso del tempo (cfr. Ippolito VII 21,2-5 e X 14,2), e tutto il processo dello sviluppo del mondo scorre secondo il piano fissato dal dio sovrasensibile (cfr. Clemente, *Strom.* IV 88,3; 82,2). Nella dottrina dei semi di Basilide, quindi, posso-

no avere influito dei motivi stoici. Egli impiega il termine *panspermia*, che si trova in Platone (*Tim.* 73c), ma già nella tradizione dei Presocratici. Dio crea il mondo dal niente servendosi solamente della sua libera decisione (21,4 e 22,3). Il seme del mondo non deriva né dalla emanazione né dalla conformazione di una materia preesistente. Il rifiuto della emanazione è indirizzato alla polemica contro i Valentiniani: essa implica, infatti, una diminuzione della sostanza di dio, e del resto, per Basilide, ogni affermazione a proposito di dio era inammissibile. La dottrina della creazione da una materia preesistente, d'altro canto, è antropomorfa e limita l'onnipotenza di dio. Dio non è legato a quelle condizioni che valgono per un artista o un artefice terreno. Questa critica di Basilide rappresenta la prima discussione, in ambiente cristiano, intentata contro la dottrina filosofica della creazione del mondo: i medioplatonici, infatti, si immaginavano dio intento alla creazione come fosse un artefice. Il primo teologo cristiano che afferma che il Dio creatore deve essere inteso diversamente da come si intende un artefice umano è Teofilo di Antiochia, che appartiene alla generazione successiva a quella di Basilide. Da allora questa concezione che Dio crea in un modo superiore a quello dell'artefice umano è rimasta comune: ancora Giovanni Filopono se ne serve contro Proclo, anche se in una forma certo differente. La creazione di Dio è superiore alla creazione che impiega l'arte e quella che è impiegata dalla natura: tale superiorità consiste nel fatto che Dio crea anche la materia (*L'eternità del mondo* IX 9, cfr. anche Simplicio, *Commento alla fisica di Aristotele* VIII 1, p. 1142, 1 ss. Diels).

La negazione del modello di creazione è una conseguenza necessaria della descrizione biblica della creazione, che doveva imporsi quasi da sola nel momento in cui i Cristiani cominciarono ad occuparsi dell'ontologia filosofica. In effetti dovette presentarsi assai presto ai Cristiani la inconciliabilità della narrazione biblica con la concezione di una formazione del mondo: altrimenti non avrebbe potuto imporsi così rapidamente nel corso del II secolo la concezione di una *creatio ex nihilo*. Le affermazioni di Giustino, Atenagora, Ermogene, Clemente di Alessandria a proposito della creazione del mondo mostrano che dei cristiani educati alla maniera platonica non potevano pensare che l'ipotesi di una materia innata fosse conciliabile con il monoteismo biblico e con l'onnipotenza di Dio. Basilide fu il primo cristiano ad avere rapporti con il platonismo. La concezione della suprema trascendenza di Dio non permetteva di rappresentarsi la sua creazione secondo i modelli umani. Tra il concetto di non essere di dio e quello della creazione dal nulla esisteva una certa correlazione. Il dio sommo degli gnostici creava in modo assolutamente mirabile, come si conveniva alla sua potenza illimitata. Nel *Tractatus Tripartitus* (uno scritto di

matrice valentiniana che fa parte della biblioteca di Nag Hammadi) si afferma che non esisteva un modello secondo il quale dio aveva creato, né una materia preesistente: queste affermazioni sono rivolte contro la dottrina medioplatonica dei tre principi e coincidono con quelle di Basilide, che Dio non crea come un artefice umano. Il sommo dio è l'unico principio dell'universo. Questo non significa che nel *Tractatus Tripartitus* il sommo dio crei il mondo dal nulla; il prepadre dei Valentini produce il pleroma, e questo avviene per mezzo dell'emazione. Il processo della creazione ha luogo al di fuori del pleroma, ma tale processo viene rappresentato mediante le passioni materializzate di Sophia, ed esse servono al demiurgo come materia per la sua creazione. Da questo punto di partenza si giunge alla conclusione che Dio può aver creato il mondo dal nulla. Basilide è, quindi, il primo teologo cristiano che noi conosciamo che parla di una creazione dal nulla in senso stretto, ed è stato supposto che tale concezione gli giungesse dalla comunità antiochena, di cui era originario, e nella quale essa è attestata nelle *Costituzioni degli Apostoli* VII 34 ss. Tale concezione era inevitabile, qualora ci si rendesse conto del dualismo che era implicito nella dottrina della creazione da un modello e che essa era in contrasto con quella della onnipotenza di Dio.

Alcuni secoli dopo la teologia cristiana avrebbe sostenuto la dottrina della creazione dal nulla più o meno con gli stessi argomenti di Basilide: l'ipotesi dell'esistenza di altri principi innati accanto a Dio eliminerebbe la sua natura divina, e la sua creazione assomiglierebbe semplicemente a quella di un artefice umano. Questo significa che nel II secolo gli gnostici sono i più avanzati sul piano della speculazione: le dottrine filosofiche e le questioni teoriche hanno per loro un ruolo molto maggiore che nei rappresentanti della tradizione della comunità cristiana, più conservatori.

8. Scritti platonizzanti non cristiani nel corpus di Nag Hammadi

Per quanto, infine, riguarda i rapporti col platonismo, all'interno del *corpus* di Nag Hammadi spicca un gruppo di opere fortemente influenzate dalla filosofia greca (giudicate talora del tutto non-cristiane), in particolare dal medioplatonismo, del cui lessico tracce sono ancora apertamente rinvenibili pur nella traduzione copta che li ha preservati sino a noi, sebbene non manchino elementi di giudeo-cristianesimo (sono i trattati dal titolo *Le tre Stele di Seth*, *Zostriano*, *Marsanes*, *Allogenes*, databili nella redazione originale greca, che ebbe verosimilmente luogo ad Alessandria o zone limitrofe, alla prima metà del III secolo).

Alla valutazione piena e compiuta del medioplatonismo che permea tali trattati non devono essere di ostacolo il genere letterario della apocalissi visionaria, di cui viene fatto oggetto il beneficiario della rivelazione, secondo un processo graduale di tipo ascendente, spesso tripartito, e la forte drammatizzazione narrativa, che presenta talora anche elementi propri del rituale iniziatico (formule precatorie, inni e invocazioni, *voices magicae*), nonché il proliferare di personaggi della gerarchia eonica, figure intermedie dal ruolo non sempre discernibile che sembrano risentire della coeva angelologia giudaica o cristiana.

Così *Allogenes* presenta la rivelazione, al solito per stadi successivi, di cui un uomo dal nome fortemente simbolico di Allogenes è appunto testimone: essa si incentra nella ultima parte sulla triade noeтика e da ultimo sull'Uno ineffabile. Parimenti anche *Zostriano*, il più lungo dei trattati di Nag Hammadi, purtroppo assai mal conservato, si presenta come il racconto di una apocalissi, intrisa di forti elementi dualistici. Né manca la triade di cui è oggetto la vergine Barbelo, che si dividerebbe nei tre aspetti di *Kalyptos* (l'Uno nascosto, velato), *Protophanes* (il primo Uno che appare) e *Autogenes* (l'Uno che si autogenera); allo stesso tempo, tra l'Uno e Barbelo è inserita la figura del Tripotente Uno, a sua volta costituito da essenzialità, vitalità e beatitudine, una triade derivata dal *Sofista* platonico, che, in questo caso, presenta caratteri ipostatici pur essendo sottomessa al primo Uno e che risulta sorprendentemente affine a quella sviluppata successivamente da Plotino. Gli stessi tre eoni di Barbelo appaiono in *Le tre stele di Seth*, il cui titolo fa riferimento appunto alle stele contenenti la graduale rivelazione che riceve Seth, figlio di Adamo ed eroe della mitologia gnóstica: la triplice suddivisione del testo corrisponde alla triplice natura di Dio: motivo rilevante è la funzione di ciascuna stele – dedicate rispettivamente alla chiarificazione dell'Autogenato, di Barbelo, la vergine androgina, dalla natura diadica, che unisce in sé il *nous*, elemento maschile, e la vita, elemento femminile, e l'Ingenerato, ovvero la ipostasi suprema, spirito trascendente, indicibile e redentore. Analogi schema, ancor più complesso, si avrebbe in *Marsanes*, ove compare una figura ancora superiore all'Uno silenzioso, una sorta di Pre-Padre, totalmente inconoscibile ed irrivelandole. Degno di nota, in questo scritto, anche il complesso sistema aritmologico che, da un lato si richiama all'eredità del pitagorismo, dall'altra mostra significative tangenze con le dottrine di Marco il Mago (Ireneo, *Contro le eresie* I 14 ss.).

In questi testi, dunque, emerge un sistema esemplificato su un modello "familiare" Padre-Madre-Figlio (cioè lo Spirito invisibile, Barbelo e Autogenes), che pare derivare da progressive esegezi di *Tim.* 48e-52d; mentre la triade interna a Barbelo, prima ancora di poter essere interpretata noologicamente, doveva costituire parte integrante dello

schema della discesa nel mondo, come mostrerebbero le analoghe sezioni monologiche di *Apocryphon Iohannis* e *Trimorphica Protennaia*. Solo in seguito sembra essersi aggiunto, ancora una volta influenzato dal platonismo, lo schema dell'ascesa: esso fece sì che venisse interpretato come atto contemplativo della mente la progressiva crescita di livello, fino al raggiungimento del puro essere, un motivo che ha notevoli punti di contatto tanto con le dottrine degli *Oracoli Caldaici* quanto con alcuni esponenti del medioplatonismo (Numenio), ma da cui non sembrano assenti neppure echi del noto passo del *Teeteto* sulla assimilazione a Dio, secondo un motivo che avrebbe guadagnato il favore anche del Cristianesimo.

Ulteriori elementi sono riconducibili alla filosofia platonico-pitagorica: il tema dell'ascesa dell'anima (mentre quello della sua discesa, o caduta, è stato rintracciato nel giudaismo; ma si veda quanto osservato in precedenza a proposito dell'orfismo); il motivo del dio silenzioso e puro pensiero che si manifesta nella sua *energeia* Barbelo, suo primo pensiero e sua immagine esteriorizzata – che richiamerebbe la distinzione tra monade e diade infinita – come parimenti la tripartizione della stessa Barbelo o del Triplo-potere, figure che in parte sembrano divergere, in parte combaciare, che risalirebbe a Numenio e ad una esegeti di *Tim.* 39e, anticipando il concetto di predominanza; il motivo della *docta ignorantia*, che conduce di necessità alle caratterizzazioni negative, le sole in grado di rendere ragione della trascendente unità di Dio e di tutte le realtà sublimi. Né, all'interno della vasta gamma di espressioni caratterizzanti la inadeguatezza del lessico umano ad esprimere la sublimità della potenza divina, vanno dimenticate le interazioni tra attributi positivi o analogici ed attributi negativi, non di rado uniti in quella peculiare dossologia oppositiva, che prevede la compresenza dei due poli contrari in funzione totalizzante.

Tali scritti sethiani "platonizzanti" di Nag Hammadi sono pertanto testimonianze assai interessanti del livello cui erano giunte le speculazioni filosofico-religiose agli inizi del III secolo, mostrando uno sviluppo della aurea catena platonica, grazie senz'altro al connubio con una diversa esperienza di tipo religioso. I loro autori, profondamente influenzati dalla filosofia, coniugano rituale e ontologia platonica sviluppando lo schema della derivazione ipostatica degli esseri trascendenti e del sorgere del molteplice dall'uno; essi, che si basano tanto su testi come l'*Apocryphon Iohannis*, quanto sulla letteratura pitagorica e sulle esegeti di passi platonici ormai canonizzati (*Timeo* 39e e *Sofista* 248c-e), giocano, come mostrano tanto le testimonianze plotiniane quanto un testo difficilmente collocabile come l'Anonimo commento al *Parmenide*, un importante ruolo di transizione tra medio e neoplatonismo.

D'altro canto, tra gli esponenti del cosiddetto "medioplatonismo" non mancano certe posizioni, derivanti da esegeti di passi platonici, che sembrano sfiorare consonanze gnostiche: non solo l'idea dell'anima malvagia nella materia come principio del male (basata su *Leggi* 896e ss.), ma anche le posizioni di un Plutarco, che nel suo trattato *Su Iside e Osiride* sembra a conoscenza del dualismo iranico e se ne serve per interpretare Platone; peraltro, una sorta di dualismo con enfasi sulla negatività della materia appare anche in Attico. Comune alla maggior parte dei neoplatonici è l'idea della separazione tra primo e secondo dio, con un'accentuazione dei temi dell'apofatismo del primo principio. Ma è forse Numenio il pensatore del II secolo che presenta il rapporto più stretto con lo gnosticismo, anche in virtù delle sue connessioni con il mondo orientale (e le conoscenze della cultura giudaica): se la sua dottrina dell'anima malvagia nella materia e delle due anime nell'uomo ha qualcosa in comune con simili asserzioni presenti negli scritti di Qumran, un certo colorito gnostico è stato attribuito alla dottrina (riportata da Calcidio) dei corpi celesti come materiali, che dunque presupporrebbero una qualche sorta di male anche in cielo. Inoltre, il demiurgo sembra essere portato all'esistenza da un atto di autoreflessione del primo Dio, è buono e contemplativo, ma sempre in movimento e a causa di una scissione una sua parte risulta immanente nel cosmo (il terzo dio) (questo, per Armstrong, sembra essere l'unico tratto gnosticizzante, a parte l'appellativo di «Nomoteta» dato al demiurgo, che richiamerebbe il Dio giusto dell'Antico Testamento; ma non piuttosto dal *Cratilo* platonico?).

Fu a partire dal III secolo, con Plotino, che si fece strada una aperta opposizione allo gnosticismo, la cui influenza, rinforzando gli elementi antignostici nella cristianità ortodossa, fu decisiva nell'assicurare la sconfitta finale del modo gnostico di considerare le cose ed il mondo. Nei primi tre secoli della nostra era e dal III secolo in poi (ma già in precedenza) la filosofia platonica era stata una forza che agiva non solo al livello superficiale della controversia, ma anche assai in profondità, sugli uomini della tradizione occidentale, rafforzando elementi di opposizione nel cristianesimo tradizionale contro lo gnosticismo e contro quelle tendenze gnostiche che eventualmente fossero persistite nella tradizione cristiana.

9. Marcione

Marcione fu considerato da Harnack e dagli studiosi che lo seguirono come un pensatore sostanzialmente estraneo allo gnosticismo, perché non avrebbe avuto in comune con esso le convinzioni essen-

ziali: prima tra tutte la dottrina della gnosi, che sembra non avere un ruolo centrale in Marcione, poi quella secondo cui gli gnostici posseggono una natura superiore, e per questo sono considerati, appunto degni di ricevere la gnosi; inoltre, egli si sarebbe ritenuto uomo della Chiesa e riformatore della originaria dottrina di Cristo, desideroso, come fosse un precursore di Lutero, di rifarsi all'insegnamento paolino. Più recentemente, però, la distanza di Marcione dal gnosticismo contemporaneo è stata ridimensionata, e considerata meno significativa di quanto non apparisse ad Harnack.

Il medesimo studioso aveva considerato l'eretico sostanzialmente estraneo ai problemi della filosofia greca, anzi, addirittura nemico di essa. Recentemente, però, E. Norelli ha dimostrato che Marcione si è occupato di alcuni importanti problemi della filosofia a lui contemporanea, ma che ha dato ad essi una soluzione sostanzialmente antifilosofica. Infatti la concezione dell'eretico, che si ricostruisce in prima istanza dal lungo trattato di Tertulliano *Contro Marcione*, sarebbe ispirata ad una esigenza tipica della riflessione a lui contemporanea, quella di stabilire che cosa sia consono e conveniente alla figura di Dio. Marcione avrebbe ripreso tale idea dalla filosofia greca, e la avrebbe posta a confronto con quella che emerge dall'Antico Testamento. Il dio sommo deve essere buono, come era stato sempre asserito dalla tradizione platonica, ove Plutarco e Numenio parlavano del demiurgo buono. Accanto al dio sommo, i medioplatonici ponevano un dio inferiore (ma pur sempre dio), così come Marcione colloca il Dio dell'Antico Testamento al di sotto di quello rivelato da Cristo. La bontà, in Dio, deve coincidere con la misura, con l'ordine che il demiurgo realizza nell'universo (cfr. Platone, *Timeo* 30a; 69b; 43b; 43e; 53ab); deve, inoltre, essere in stretta relazione con la sua razionalità. Il *Contro Marcione* di Tertulliano si apre con una discussione che tende a dimostrare l'impossibilità dell'esistenza di due divinità, in quanto, essendo entrambe una suprema grandezza (*summum magnum*), si escluderebbero a vicenda per la loro stessa natura: lo scrittore cristiano, cioè, tende a vedere i due dèi di Marcione alla maniera dei due dèi del medioplatonismo. Non solo, ma, come si ricava da altre considerazioni di Tertulliano (*Contro Ermogene* 7,3 e *Contro Marcione* I 4; 6,3) questo diteismo marcionita si inserisce nella possibilità, ammessa dai pagani, sia dai medioplatonici sia dai seguaci di una teologia enoteistica, dell'esistenza di un dio superiore che abbia sotto di sé altre divinità, come abbiamo osservato sopra.

Anche nell'ambito del problema cosmologico Marcione presupponeva, come i medioplatonici, l'esistenza della materia *innata et infecta et aeterna*, accanto a Dio. In tal caso Dio e la materia hanno uguale *status*, perché entrambi eterni; e siccome l'eternità non ammette gra-

di, non vi può essere differenza tra di essi (*Contro Marcione* I 6,2).

In I 23 e II 6,1-2 Tertulliano formula un'altra definizione della natura divina: tutte le qualità di Dio debbono essere razionali. Questa dottrina è ispirata allo stoicismo, secondo il quale dio è un essere vivente e razionale, ed è ripresa da Tertulliano anche altrove (cfr. *La fuga durante la persecuzione* 4,1):

«Cosa può essere divino, e, insieme, non razionale? Che cosa può essere razionale, e, insieme, non buono? Che cosa può essere buono e, insieme, non divino?».

Ma l'intima essenza della natura divina non consiste, per Tertulliano, solo nella bontà, come egli dice polemicamente contro i Marcioniti, i quali negavano ogni sentimento e affetto al loro dio (ad eccezione della bontà), quasi fosse un dio di Epicuro (I 25,3; II 16,2 e V 19,7). La definizione tertulliana «dio di Epicuro» per indicare il dio di Marcione era forse un motivo polemico diffuso presso i cristiani, perché si trova anche in Ireneo (*Contro le eresie* III 24,2).

Da Dio, la razionalità si è estesa anche nella struttura e nella essenza del mondo, come sostenevano gli Stoici (cfr. *SVF* II, 307; 334), e lo stesso Tertulliano (ma anche l'apologetica). Da qui l'ironia e il sarcasmo di Marcione nei confronti del mondo, che ci è attestato sempre da Tertulliano (*Contro Marcione* I 13,2 ss.), a cui probabilmente si unisce una forte tendenza all'encratismo, diffuso allora ai margini del cristianesimo e nel cristianesimo stesso.

Il problema della bontà di Dio implica, in Marcione e in Tertulliano contemporaneamente, una valutazione che porta a differenti conclusioni. Secondo Marcione, la bontà di Dio (del Dio sommo rivelatosi in Cristo, non quella del Dio dell'Antico Testamento) si manifesta al massimo grado, e cioè nella sua essenza, proprio nel fatto che essa non è rivolta a coloro che le appartengono: essa, quindi, si attua scardinando il principio stoico della *oikeiosis*, della famigliarità, del legame di sangue, per cui il primo amore, i primi effetti della bontà debbono essere rivolti verso i consanguinei. Questa dottrina stoica si era diffusa, nel II secolo d.C., all'epoca di Marcione, anche presso i medioplatonici (ad esempio, in Apuleio [*Platone e la sua dottrina* II 2,222] e nell'anonimo commentatore al *Teeteto* platonico [par. 5 e 7]). Ma questo significherebbe, secondo l'eretico, riconoscere gli effetti e le esigenze della materia, e quindi proprio di quel mondo che Cristo è venuto a svuotare di ogni significato per volontà del Dio buono: il precezzo di Cristo, infatti, è proprio quello di amare tutti, a prescindere da ogni legame umano. Tutto questo è, invece, respinto da Tertulliano, il quale ribadisce la dottrina stoica della *oikeiosis*, di cui riconosce la razionalità: se Dio ama l'uomo, è perché in prima istanza l'uomo deve essere a lui «affine», in seguito al fatto che è sua creatura (*Contro Marcione* I

27); amore per l'uomo e razionalità si collegano insieme, nella visione che Tertulliano ha di Dio.

Il mondo, dunque, non è una creatura buona, perché è una opera del dio inferiore; la realtà propriamente divina non è assolutamente presente in esso. Con questa affermazione Marcione non si distanzia da certe correnti che si caratterizzavano per la loro ostilità e il disprezzo del mondo, diffuse nella tarda età imperiale. Il passo al punto successivo, che il mondo è caratterizzato dal male, è breve, e richiama analoghe condanne pronunciate da alcune correnti platoniche. La dottrina platonica che il male ha la sua causa nella materia subisce ad opera di Marcione un radicale mutamento di interpretazione. Per i platonici il ricondurre il male alla materia doveva servire a risolvere il problema della teodicea: la presenza della materia spiegava perché nel mondo vi erano l'imperfezione e il male, senza dover trarre delle conseguenze di tipo dualistico: il male appartiene necessariamente all'ambito del terreno. Invece, secondo Marcione, la creazione del mondo dalla materia malvagia dimostra proprio l'imperfezione e la bassezza del demiurgo. Un dio che si serve della materia non può essere veramente tale. Il dio superiore è stato anch'egli creatore, e ha creato il mondo celeste invisibile, che si trova al di sopra del mondo del demiurgo (Tertulliano, *Contro Marcione* I 15 ss.), ma senza ricorrere ad un sostrato materiale, come ha fatto il dio inferiore.

10. Apelle

Apelle, discepolo di Marcione, rinnega il diteismo del suo maestro per tornare alla concezione di un solo dio trascendente e inconoscibile; il Dio dell'Antico Testamento, professato dalla fede degli Ebrei e da quella dei Cristiani, era per lui affatto inesistente, frutto di una menzogna del racconto biblico. Egli sottopose il racconto genesiaco ad una serie di sillogismi, per mezzo dei quali dimostrò che il comportamento del Dio degli Ebrei e dei Cristiani, in occasione del peccato dell'uomo e dell'origine del male, era stato assurdo, e quindi, inammissibile. Il ruolo del creatore fu attribuito da Apelle ad un angelo (che era quindi inferiore a Dio), al quale si contrapponeva l'angelo di fuoco, artefice del male.

Seguendo in questo la dottrina platonica, Apelle si rifiutò di considerare il suo dio assolutamente trascendente come sottoposto alla comprensione dell'uomo. Egli asserì di essere consapevole della sua esistenza nel senso che ne aveva una conoscenza prerezionale. Harnack sente molta simpatia per questo cristianesimo di Apelle, contrario ad ogni tipo di speculazione, ma un tale atteggiamento poteva sicura-

mente essere sostenuto anche dai filosofi del suo tempo. Secondo il Theiler, l'affermazione di Apelle, che la sua fede in un unico principio si basava su di un suo «moto» interiore, derivava da Posidonio, e anche Porfirio (*A Marcella* 24) afferma che la fede costituisce il presupposto e il fondamento per l'ascesa dell'anima a dio.

L'angelo creatore del mondo, a sua volta, era stato prodotto da dio e collocato sotto di lui e con la sua opera doveva riprodurre la realtà intellettuale. In tal modo Apelle poteva, allo stesso modo del platonico-pitagorico Numenio, concepire il dio sommo come estraneo alla creazione del mondo. Ciò permetteva di pensare che la realtà sensibile, nella quale regnavano il male e il disordine, poteva essere concepita come non completamente separata dal dio buono, ma pur sempre in rapporto con lui e dipendente da lui. A sua volta, l'angelo del fuoco serviva a spiegare come mai l'anima, che per sua natura aveva origine dalle stelle, si trovasse in una materialità così corrotta come quella corporea. Apelle si rivolse perciò alla dicotomia platonica tra l'anima, che è incorporea e proviene dalle regioni celesti e divine, e il corpo, che è una realtà inferiore, causa del male nell'uomo, per cui egli non ritenne che il dio trascendente fosse responsabile dell'esistenza del male. Apelle respinge, quindi, la dottrina dell'incarnazione del Figlio di Dio, in modo da potere affrontare le critiche che i pagani colti muovevano ai cristiani a tal proposito, come possiamo vedere in Celso (*Discorso vero* VI 73). Cristo, infatti, avrebbe avuto un corpo astrale, di cui si era rivestito attraversando, nella sua discesa, le sfere celesti. La cristologia di Apelle, quindi, può essere considerata come un tentativo di spiegare la dottrina del suo maestro Marcione facendo ricorso al pensiero platonico. In un'epoca, come il II secolo, in cui molti cristiani, come gli stessi apologeti, erano portati ad interpretare la loro religione come una forma di filosofia, Apelle, discepolo di Marcione e uomo colto ed educato filosoficamente, pose le sue conoscenze al servizio della sua fede, cercando di interpretarla con le categorie del pensiero a lui contemporaneo.

11. Ermogene

La dottrina di Ermogene si ricava soprattutto da un ampio gruppo di testimonianze contenute nell'opera che contro di lui scrisse Tertulliano. Il *Contro Ermogene* è dedicato a confutare la cosmologia di questo eretico, secondo il quale la creazione di Dio non era avvenuta *ex nihilo*, come sosteneva la tendenza che si stava imponendo all'interno della grande Chiesa, ma dalla materia preesistente. Era, questa, una concezione essenziale del medioplatonismo contemporaneo, pre-

sente in Alkinoos, in Apuleio, in Attico. Tale cosmogonia si basava su una interpretazione del libro della *Genesi* più aderente, secondo Ermogene, al significato del testo. Per parlare della creazione del mondo secondo quanto esige la concezione di un essere divino, trascendente e buono, è necessario, infatti, postulare l'esistenza della materia increata, come secondo principio: solo così si sarebbe potuto garantire che il Creatore fosse immutabile, eterno e buono.

Il fondamento biblico per la dottrina della materia è individuato nella affermazione che «la materia era invisibile e informe», come si legge in *Gen 1,2*. Oltre agli aggettivi, l'imperfetto «era» sta a significare la sua eterna sussistenza, mentre il prosieguo (*Gen 1,2b*) sta a significare invece la materia formata e ordinata in un momento successivo (Tertulliano, *Contro Ermogene* 19,1-2). La materia è, però, inferiore a Dio (7,1). Anche questa è una concezione medioplatonica, perché nella cosiddetta “dottrina dei tre principi” del medioplatonismo la materia non ha la stessa dignità di dio, oppure, nella dottrina dei due dèi, il dio cosmico è pur sempre inferiore al dio sommo; ma Tertulliano ribatte che tutto ciò è impossibile, quando si ha a che fare con due principi primi che godono delle medesime prerogative, come quelle di essere non creati ed eterni.

Come il filosofo medioplatonico Attico, anche Ermogene ipotizza l'esistenza di un principio del movimento, e quindi di un'anima divina; essa sarebbe distinta dall'anima della materia, la quale si muove in modo disordinato e disarmonico. L'anima razionale forse si identifica con il Logos che pervade e regge la creazione, una concezione, questa, che aveva trovato qualche eco anche nella apologetica contemporanea. Mediante questo movimento cosmico, Dio fece partecipare l'anima della materia, che di per sé è disordinata e caotica, alla realtà divina, allo stesso modo di come i platonici contemporanei (ad esempio, Plutarco e Numenio) concepivano l'esistenza di un'anima cosmica buona (razionale) e di un'anima cosmica malvagia (irrazionale). Per un altro problema, che è la conseguenza dei primi due, e cioè quello dell'origine dell'anima umana, abbiamo minor copia di informazioni, in quanto l'opera che il medesimo Tertulliano aveva scritto sull'argomento (*Sull'origine dell'anima, contro Ermogene*) non ci è pervenuta. Secondo gli studiosi, si dovrebbe parlare di un rapporto di analogia tra macrocosmo e microcosmo, in quanto, come il corpo umano deriva dalla materia, così l'anima umana deriva dal soffio di Dio, di cui parla *Gen 2,7*: questa dottrina di Ermogene trova la sua conferma nel tardo giudaismo. Il ritorno di Cristo al cielo avrebbe luogo con lo spogliarsi, da parte del Figlio di Dio, del suo corpo celeste: una concezione, questa, non molto diversa da quella di tipo platonico che sopra abbiamo visto essere stata sostenuta da Apelle. Ermogene deve, quindi, essere

considerato estraneo allo gnosticismo, proprio per il suo rifiuto di ogni dualismo (secondo lui esiste solo un principio, il Dio creatore dell'universo, non potendosi considerare la materia al rango di un secondo principio); egli è fortemente radicato nel contesto della cultura medioplatonica del II secolo. Ermogene giunse al cristianesimo dal platonismo in un modo simile a quello di Giustino, ma, una volta divenuto cristiano, rimase platonico più di Giustino. Stando a quello che ci fa sapere Tertulliano, i suoi interessi principali erano quelli di spiegare l'origine del male mediante la dottrina della creazione del mondo, che costituiva un problema centrale anche dello gnosticismo e del platonismo.

BIBLIOGRAFIA. B. Aland, *Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie*, in D. Wyrwa (ed.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin - New York 1997, 1-24; A.H. Armstrong, *Dualism Platonic, Gnostic and Christian*, in T.D. Runia (ed.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam 1984, 29-52; A. Böhlig - C. Marksches, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*, Berlin - New York 1994; J. Goldstein, *The origins of the doctrine of Creatio ex nihilo*, JSJ 35(1984), 127-135; W.D. Hauschild, *Christologie und Humanismus bei dem gnostiker Basilides*, ZNTW 68(1977), 67-92; W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996; A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 1997; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin - New York 1978; A. Orbe, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid 1976; Id., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos I*, Roma 1958; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951; G. Sfameni Gasparro, *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema “gnosticismo ed ellenismo”*, in «Cassiodorus» 1(1995), 125-136; M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto fra gnosticismo e cristianesimo*, VetChr 28(1991), 337-374; M. Vinzent, *Die frührömischen Lehrer, Gnostiker und Philosophen und die Ziele ihres Unterrichts*, in «Das Altertum» 41(1996), 177-187; F. Young, *Creatio ex Nihilo: a context for emergence of the christian doctrine of creation*, STh 44(1991), 139-151.

Su Marcione: B. Aland, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 70(1973), 420-447; U. Bianchi, *Marcion. Théologien biblique ou docteur gnostique?*, VChr 21(1967), 141-149; E.C. Blackman, *Marcion and his influence*, London 1948 (rist. New York 1978); A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924²; E.P. Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II*, Leiden, 1977; C. Moreschini, *Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano*, SCO 17(1968), 149-186; E. Norelli, *Note sulla soteriologia di Mar-*