

Gnosi e gnosticismo: appunti per una definizione

Luigi Walt

*NOTA. Ho elaborato questi appunti per il sito lettereapaoline.net, nel dicembre del 2008. Una versione riveduta di questi appunti è apparsa in seguito ne *Il Covile*, la bella rivista online diretta da Stefano Borselli. Oggi scriverei qualcosa di molto diverso, e non soltanto nel tono: terrei conto, per esempio, delle recenti proposte teoriche avanzate da studiosi come Karen King o Michael Allen Williams; mi confronterei con altre proposte di definizione di gnosi (come quella, che mi pare importantissima, di Jonathan Z. Smith); ma soprattutto cercherei di contestualizzare in maniera critica la lunga, troppo lunga e problematica citazione finale, che non andava lasciata senza commento.*

1. Verso una definizione storica

Non è facile fornire una definizione univoca di “gnosi”. Il termine, notoriamente, deriva dal greco *gnôsis*, “conoscenza”, e viene spesso impiegato per designare un insieme composito di dottrine, di natura mistico-sapientiale e iniziatica, che sarebbe stato condiviso da alcuni movimenti religiosi definiti appunto “gnostici”, sorti in epoca tardo-ellenistica nelle zone mediorientali dell’Impero romano. L’etichetta include sistemi diversissimi fra loro, dei quali in realtà sappiamo ben poco. La ricostruzione storica dello gnosticismo, almeno fino al ritrovamento della biblioteca di Nag Hammadi (1945), è dipesa infatti in massima parte dall’esame di testimonianze polemiche, tratte dalle opere dei grandi eresiologi cristiani dell’antichità (principalmente: Ireneo di Lione; Clemente di Alessandria; Origene; l’autore dell’*Elenchos*; Epifanio di Salamina; ma anche autori non cristiani come Porfirio, e altri). Pertanto, c’è chi propone addirittura di rifiutare, in sede storico-scientifica, l’utilizzo stesso del termine “gnosticismo”, per il semplice fatto che molti autori, attualmente annoverati fra gli “gnostici”, non si designarono mai come tali (vd. J.-D. Dubois, M. Tardieu, *Introduction à la littérature gnostique*, Cerf, Paris 1986, pp. 21-37).

Le testimonianze dirette, come si è detto, sono piuttosto scarse. Una gran massa di testi è andata perduta. Ma non è esclusa la possibilità di scoprirne altri, rispetto a quelli che possediamo al momento. Un po’ come è accaduto per il famigerato *Vangelo di Giuda*, sul quale avevamo soltanto scarse informazioni. Un domani, chissà, potrebbero spuntare dalle sabbie il *Vangelo dei quattro punti cardinali*, citato dal vescovo Maruta († 420) nel suo *De Sancta Synodo Nicaena*, o il *Libro dei Simoniani* menzionato dalle *Costituzioni apostoliche* (6,16).

Il dibattito sulla “gnosi” è apertissimo ed estremamente ramificato. Anche per quel che riguarda le origini stesse dello gnosticismo: si va dagli ormai sparuti difensori dell’ipotesi

di Adolf von Harnack, che nel secolo scorso interpretò la “gnosi” come un episodio di “ellenizzazione acuta” del cristianesimo, fino a quanti suppongono al contrario un’origine orientale e giudaica, non ellenica o cristiana, per questo fenomeno: la religiosità degli gnostici si sarebbe basata, secondo costoro, sull’affabulazione mitica e sull’indagine misteriosofica, più che sulla speculazione filosofica (in proposito, si leggano gli studi di G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996).

Gli storici parlano sia di pre-gnosticismo, in base alla pre-esistenza di temi e motivi che confluiranno solo in seguito nei sistemi gnostici, sia di proto-gnosticismo, in base all’esistenza di correnti (apocalittica giudaica, Qumran, mondo iranico, platonismo e orfismo, etc.) in cui si troverebbero già tutti gli elementi assiali dei sistemi del II secolo: per un bilancio della questione, si può consultare il volume di E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Wipf & Stock, Grand Rapids-London 1983.

Una distinzione molto utile, quella fra “gnosi” e “gnosticismo”, è stata abbozzata nel corso di un Colloquio di studi tenutosi in Italia, a Messina, nel 1966:

«Per evitare un uso indifferenziato dei termini gnosi e gnosticismo, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo “gnosticismo”, partendo metodologicamente da un certo tipo di sistemi del II secolo d.C. (...). Lo gnosticismo delle sette del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell’uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata» (*Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, cur. U. Bianchi, Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXII).

Non ogni “gnosi”, quindi, può essere considerata “gnostica” (autori decisamente ortodossi, come Clemente Alessandrino o Massimo il Confessore, parlano tranquillamente di una “gnosi” cristiana). I tratti salienti dello “gnosticismo”, esposti schematicamente, sarebbero allora i seguenti: a) la presenza di un complesso schema mitologico-cosmologico fondato sull’idea di “caduta” (rottura originaria di un ordine divino del cosmo, talora coincidente con la creazione del mondo sensibile ad opera di un demiurgo), cui corrisponderebbe sul piano antropologico b) un acceso dualismo tra mondo materiale e mondo spirituale e c) l’idea di un patrimonio sapienziale esclusivo, trasmissibile per via esoterica, in grado di condurre il gruppo ristretto che lo possiede alla salvezza e alla liberazione dai lacci della vita carnale.

Un ulteriore tratto, tipico delle dottrine gnostiche, è ravvisabile nella mescolanza di elementi provenienti da tradizioni religiose eterogenee, spesso amalgamati senz'alcuna pretesa di coerenza. Molto frequente, infine, è una rigida classificazione dell'umanità secondo tre categorie: gli spirituali (o pneumatici, ossia coloro che posseggono la "gnosi" e sono già redenti), gli psichici (ossia gli uomini che, con l'aiuto dei "perfetti", possono accedere alla "gnosi") e gli illici (nei quali predomina la *hyle*, cioè la materia, e che perciò sono destinati alla dissoluzione). Oltre al consueto richiamo ad insegnamenti nascosti, che sarebbero stati impartiti segretamente a personaggi della storia biblica o delle origini cristiane.

Tutte queste caratteristiche, con le dovute variazioni, si ritrovano lungo l'arco della storia religiosa occidentale, in vari movimenti marginali, dall'antichità sino all'epoca moderna. Per saperne di più, si potranno leggere i seguenti volumi introduttivi, facilmente reperibili per il lettore italiano: I.P. Couliano [Culianu], *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, trad. it., Jaca Book, Milano 1989; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983; H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, trad. it. Adelphi, Milano, 1985. Da maneggiare con cautela, invece, sono le pagine divulgative ma assai poco equilibrate di Elaine Pagels. Fra le raccolte di testi gnostici in traduzione, si possono segnalare quelle approntate da L. Moraldi (cur.), *La Gnosi e il mondo: raccolta di testi gnostici*, TEA, Milano, 1988, e da M. Simonetti (cur.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1993.

2. Verso una definizione storico-filosofica

Il termine "gnosi", per sua natura sfuggente e bisognoso di chiarimenti, è oggi reso ancor più problematico dalla disinvoltura con cui viene impiegato in ambito filosofico, soprattutto a partire da modelli interpretativi certamente fecondi, ma non privi di una qualche ambiguità. Tra i casi più lampanti possiamo citare quello di Hans Jonas, che per primo ha proposto di leggere fenomeni moderni, come l'esistenzialismo e il nichilismo, alla luce delle antiche dottrine gnostiche (cfr. ad es. *Lo gnosticismo*, trad. it. SEI, Torino 1991, pp. 335-355); o di Jacob Taubes, che da Jonas ha tratto l'idea di far interagire il potenziale sovversivo della gnosi tardo-antica con alcune strategie filosofiche del mondo contemporaneo, operando un continuo e aporetico passaggio da un piano "storico-genealogico" a un piano "strutturale" (vd. *Messianismo e cultura. Saggi di politica teologia e storia*, trad. it. Garzanti, Milano 2002, pp. 223-253 e pp. 311-400).

Sia Jonas che Taubes condividono l'idea che la "gnosi", nel suo contesto originario, abbia rappresentato sostanzialmente un grido di protesta nei confronti di un mondo dominato

dal fatum o dal nomos – un mondo che, nello stile mitologico dei movimenti gnostici, veniva percepito come soggetto al funesto dominio di potenze ostili, ad esempio nella forma di un rigido determinismo astrologico.

Ora, l'immagine del mondo, così come si sarebbe configurata in epoca moderna nei vari "miti" del sapere scientifico o della tecnica, avrebbe nuovamente ottenuto, in quanto totalità, una compiutezza di questo genere: massimamente con il determinismo della scienza o delle ideologie politiche, contro il quale, dal romanticismo in poi e con differenti configurazioni, si sarebbe quindi organizzata la protesta delle arti. Secondo Taubes, in particolare, questa rinnovata reazione "gnostica" del mondo moderno sarebbe inevitabilmente nichilista, dato che, pur mantenendo lo sguardo sulla negazione dell'Ordine, non riuscirebbe a raggiungere un appiglio trascendente da cui giudicarlo.

Queste intuizioni di Jonas e Taubes, seppure con premesse ed esiti del tutto diversi, trovano riscontro anche nell'analisi di altri pensatori contemporanei, che hanno avuto il pregio di riflettere sul tema con un maggiore distacco critico. È il caso, ad esempio, di Eric Voegelin, che ha impiegato la chiave "gnostica" per interpretare tutta la vicenda politico-filosofica del mondo moderno (e non soltanto la reazione ad esso: si vedano i saggi *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959, e, in trad. it., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970); o dell'italiano Emanuele Samek Lodovici, autore di un prezioso volume sui riverberi della "gnosi" nella cultura contemporanea (*Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979).

Entrambi gli autori qualificano col termine "gnosi" una sorta di micidiale avversario della visione classico-cristiana del mondo. È sintomatico, in tal senso, che gli unici due miti partoriti in modo assolutamente originale dalla modernità siano stati allora quelli di Faust e del Golem: due sfide lanciate alla potestà creativa di Dio e alla razionalità metafisica, in nome di un'auto-fondazione simbolica dell'umano. In proposito, qualcuno ha suggerito di guardare alla "gnosi" moderna come al risultato di un'esperienza "orfica". Come ha fatto notare Vittorio Mathieu:

«Qual è, infatti, la colpa di Orfeo? È di compiere il suo atto prima che Euridice abbia raggiunto la superficie della terra; dunque, prima che sia stata colpita dai raggi del sole, cioè da una luce che dà naturalmente la vita. Ciò che l'intelletto vede – e sia pure l'intelletto di un vate – dev'essere anzitutto vivificato da un'altra luce. Euridice non tornerà alla luce senza essere ritornata natura. L'intelletto non cancella la differenza tra la vita e la morte, e a render vive le ombre non basta lo sguardo» (*La voce, la musica, il demoniaco*, Spirali, Milano 1983, p. 10).

Il demoniaco dell'arte moderna, cui è dedicata la fine analisi di Mathieu, consisterebbe allora in una tentazione intellettuale, demiurgica: punto di arrivo ideale di una simile operazione sarebbe la cancellazione della differenza tra ciò che è artificiale e ciò che è reale. Semplificando il discorso di Mathieu, potremmo quindi affermare che appaiono operanti, nel mondo moderno e contemporaneo, due "gnosticismi" estetici, apparentemente di segno opposto:

1. Il primo, che potremmo definire "prometeico", tenderebbe all'identificazione piana di linguaggio e realtà. Come nella parabola del musicista Adrian Leverkühn, protagonista de *Il Doctor Faustus* di Thomas Mann, a dominare in esso sarebbe una sorta di pelagianesimo estetico: «la presunzione di produrre noi la natura per farne il veicolo della salvezza, in luogo di attendere l'ispirazione come una grazia, e di accettare con umiltà quello che ci viene dato» (ibid., p. 55). La tentazione di Leverkühn è demiurgica, mira alla sovranità sull'esistente attraverso la ricostruzione intellettuale della realtà con la musica, in particolare con la sua estrema "razionalizzazione", offerta dal sistema dodecafonico, che rappresenterebbe un superamento della barriera tra artificiale e naturale, «l'ambiguità elevata a sistema» (come osservava lo stesso Mann, ne *Il Doctor Faustus*, trad. it. Mondadori, Milano 1968, p.68). Ma se nel Faust di Goethe la tentazione di Mefistofele non garantiva una reale possibilità di riprodurre artificialmente la natura, tale possibilità apparirebbe plausibile all'"artista" del Novecento. Come nel surrealismo, assisteremmo all'incontro fatale fra gli impulsi più bassi e "automatici" dell'uomo e una coscienza di sé essenzialmente "razionalista", improntata cioè ad una ragione di tipo strumentale e doxastico, senza aperture nei confronti della trascendenza.
2. L'altro sarebbe uno gnosticismo "nominalista", e troverebbe il suo centro di gravità nella rottura, consumatasi secondo George Steiner tra il 1870 e il 1930, del "patto" tra realtà e linguaggio. Tale rottura, costituendo «una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito occidentale», fornirebbe la definizione stessa della modernità (*Vere presenze*, trad. it. Garzanti, Milano 1992, pp. 95-96). Da allora sarebbe iniziata l'epoca del dopo-parola, di cui la cosiddetta "morte di Dio", con una formula alquanto abusata, non sarebbe altro che una delle tante articolazioni. Alla progressiva dissoluzione del sistema tonale in musica, corrisponderebbe in poesia l'esperienza di un Mallarmé o di un Rimbaud. La parola "fiore" – afferma Mallarmé – è *l'absente de tous bouquets*, non si trova in nessun mazzo di fiori: è il sigillo di un'assenza, una tenue sonorità, un segno vuoto. La lingua direbbe se stessa, e nient'altro.

Non è difficile intuire cosa possa accomunare queste due tipologie di “gnosi”: è lo smarrimento dell’idea di realtà, perché «se non si percepisce la realtà del mondo, allora si disgrega l’unità della coscienza universale e, di conseguenza, anche l’unità della persona cosciente di sé. Il punto-istante, che non è nulla, pretende di essere tutto; al posto della legge della libertà regna il capriccio del destino». Questa annotazione di Pavel Florenskij (tratta da *Il valore magico della parola*, trad. it. Medusa, Milano 2001, p. 95), lascia intravedere in quale modo una visione “illusionistica” del mondo risulti perfettamente compatibile con una rinnovata visione “gnostica”.

Il pensiero gnostico muove infatti da un dualismo irriducibile, dalla supposizione di una frattura insanabile tra divino e umano, quando non mira ad una loro astratta unificazione. La moralità dello gnostico è improntata così a un senso di elezione e ostilità nei confronti del mondo, donde derivano due posizioni solo a un primo sguardo contrarie: quella ascetica e quella libertina. Il vertice cui si può giungere è al massimo “la pace, non la luce”, come nell’emblematica conclusione del popolare romanzo *Il Maestro e Margherita* di Michail Bulgakov, ennesima variazione del mito faustiano: una pace fredda, che non scalda il cuore dell’uomo e non trasfigura la terra, dominata dall’infelicità esistenziale e dall’assenza di realtà. Gli artisti e i filosofi che, consapevolmente o meno, contribuiscono alla diffusione di una simile visione del mondo, agiscono seguendo un copione che ha radici molto antiche.

3. Verso una definizione teoretica

La migliore definizione di “gnosi” che sia stata finora offerta, da un punto di vista teoretico, proviene dalle pagine di un sacerdote romano, Ennio Innocenti, autore estraneo ai grandi circuiti editoriali. Da qualche anno, Innocenti sta lavorando a un progetto ambizioso: una storia universale della “gnosi”, vista come tentazione ricorrente della cultura occidentale (ovviamente da un punto di vista cattolico). L’esplorazione di Innocenti, che reca un titolo già di per sé eloquente (*La gnosi spuria*), considera il fenomeno nelle sue varie trasformazioni storiche, dalle origini a Hegel. Per il momento [2008] sono usciti tre volumi. Concludo quindi queste note con la definizione di “gnosi” proposta dall’autore al principio dell’opera, lasciandola senza il commento che pur richiederebbe:

«L’Apostolo Paolo, scrivendo ai cristiani di Roma, offre loro il criterio interpretativo della storia universale: essa, innegabilmente, indica una decadenza del valore umano e la causa di tale disgrazia è un difetto d’apprezzamento dell’Infinito (e questo difetto è colpevole perché all’uomo non manca il potere intellettuale del giusto giudizio). Non riconoscendo l’Infinito per quel che è, l’uomo

sbaglia anche nella stima di se stesso: da qui discendono tutti gli altri suoi errori. L'Apostolo sottolinea che l'uomo inizia il suo processo conoscitivo (gnosi) dalla sfera sensibile, ma assurge – di lì – fino alla realtà suprema: la sua conoscenza giunge proprio alla infinita perfezione della Divinità (mediatamente, come abbiamo rilevato). Approda, dunque, all'Infinito almeno quanto basta per apprezzarlo come assolutamente trascendente tutte le perfezioni limitate, ma – qui è la colpa da cui derivano tutti i suoi mali – egli non riconosce all'Infinito quel che gli spetta; tentando di diminuire l'Infinito, finisce per annientare se stesso. [...]

Nell'interpretare la realtà due soltanto sono i giudizi sull'essere: l'essere, infatti, o è dall'intelligenza umana interpretato come partecipazione, oppure è interpretato come caduta. Sia nel primo che nel secondo giudizio le conseguenze sono di grandissima importanza e tali da influenzare tutto il vivere umano. L'essere è partecipato da una fonte sapiente, libera ed amante: l'Infinito Iddio. Egli, pienezza di coscienza bontà e bellezza, partecipa il suo essere amando gli esseri che crea, ordinandoli in una collaborazione che rispecchia la sua perfezione, cui tutti – e l'uomo consapevolmente e liberamente – tendono. L'essere, invece, cade, primordialmente e necessariamente, da una oscurità inconscia innominabile informe ed indeterminata, e tale caduta, che comporta la degradazione e la differenziazione degli esseri, dev'esser riassorbita nell'unità indifferenziata del tutto. Nella prima interpretazione l'uomo s'innalza per dono divino. Nella seconda, invece, l'uomo s'illude d'erigersi immedesimandosi nel tutto.

Vi sono altre caratteristiche che differenziano inconfondibilmente questi due tipi di gnosi: la prima suppone la irriducibilità fra essere e non essere, Dio e gli esseri creati, lo spirito e la materia, la verità e l'errore, il bene e il male; la seconda no. Inoltre: nella prima ordine, gerarchia, obbedienza sono le direttive che discendono dai presupposti; nella seconda il caos, l'anarchia, l'individuo eslege sono armonici con le premesse. Ancora: la prima progredisce aprendosi al dono e all'influsso divino; la seconda maturando la consapevolezza di sé e della propria fonte (or ora indicata: caduta e degradazione). La prima gnosi la chiamiamo "pura", la seconda "spuria". Solo di quest'ultima qui ci occupiamo. Essa è rintracciabile nei documenti scritti di molti popoli fin dall'antichità» (*La gnosi spuria*, vol. I, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1993: incipit).