

EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF ANTIQUITY

Edited by Anders-Christian Jacobsen, Christine Shepardson, Peter Gemeinhardt

Gaetano Lettieri / Maria Fallica /
Anders-Christian Jacobsen (eds.)

Progress in Origen and the Origenian Tradition

25



PETER LANG

Progress is a structural and systematic concept in the thought of Origen of Alexandria, which represents one of the most advanced syntheses of the Christian reading of the Old and the New Testaments' legacy and the classical paideia, as well as a rational critique towards every kind of static objectification of the religious. Origen's legacy was capable of radiating its influence through Western theology and philosophy, thus shaping its idea of theological, moral, intellectual, social and political progress. The volume follows the intellectual dynamism generated by the reception of Origen's thought through seventeen articles, which span through the centuries, from the analysis of Origen's thought to its reception history in the Middle Ages, the Renaissance, and the Modern Age, up until the 20th century.

Gaetano Lettieri is Full Professor of History of Christianity and Director of the Department of History, Anthropology, Religions, Art History, Media and Performing Arts at Sapienza University of Rome. He is specialized in the history of Christian theological thought from the origins to the contemporary age and the genesis of speculative theology at Alexandria.

Maria Fallica (Ph. D., Sapienza) is a Post-Doc researcher in the history of Christianity at Sapienza University of Rome. Her research interests lie in the reception of the Fathers of the Church in the modern age, the history of the Reformations, the Italian Reformation of the 16th century, the history of methodism.

Anders-Christian Jacobsen is Full Professor of Theology at Aarhus University. His research interests are Greek and Latin Patristics, reception of Patristic theology, theology of the Reformations, and modern systematic and constructive theology.

Progress in Origen and the Origenian Tradition

EARLY CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF ANTIQUITY

Edited by Anders-Christian Jacobsen,
Christine Shepardson, Peter Gemeinhardt

Advisory board:
Hanns Christof Brennecke, Ferdinand R. Prostmeier
Einar Thomassen, Nicole Kelley
Jakob Engberg, Carmen Cvetkovic
Ellen Muehlberger, Tobias Georges

Volume 25

*Zu Qualitätssicherung und Peer Review
der vorliegenden Publikation*

Die Qualität der in dieser Reihe
erscheinenden Arbeiten wird vor der
Publikation durch die Herausgeber der
Reihe sowie durch Mitglieder des
Wissenschaftlichen Beirates geprüft.

*Notes on the quality assurance and
peer review of this publication*

Prior to publication, the quality
of the work published in this
series is reviewed by the editors
of the series and by members of
the academic advisory board.

Gaetano Lettieri / Maria Fallica /
Anders-Christian Jacobsen (eds.)

Progress in Origen and the Origenian Tradition



PETER LANG

Bibliographic Information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available online at <http://dnb.d-nb.de>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

The conference and the publication of this book have been supported by The European Union, Horizon 2020 research and innovation programme Marie Skłodowska-Curie program, ITN-HHFDWC-676258 and by Gruppo Italiano di Ricerca su Origine e la Tradizione Alessandrina (GIROTA)



ISSN 1862-197X

ISBN 978-3-631-86459-3 (Print)

E-ISBN 978-3-631-89121-6 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-89122-3 (E-PUB)

DOI 10.3726/b20250

PETER LANG



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons Attribution CC-BY 4.0 license. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

© Gaetano Lettieri / Maria Fallica /
Anders-Christian Jacobsen (eds.), 2023

Peter Lang – Berlin · Bruxelles · Lausanne · New York · Oxford

This publication has been peer reviewed.

www.peterlang.com

Table of Contents

List of Contributors	7
<i>Gaetano Lettieri – Anders-Christian Jacobsen – Maria Fallica</i>	
Introduction	9
<i>Gaetano Lettieri</i>	
Progress: A Key Idea for Origen and Its Inheritance	17
<i>Anders-Christian Jacobsen</i>	
Transgression, Regress, and Progress in the Theology of Origen of Alexandria	55
<i>Francesco Berno</i>	
Gnosticismo e mistica: una relazione complessa. Sull’anima gnostica e la genesi dell’antropologia cristiana	65
<i>Patricia Ciner</i>	
The Tradition of Spiritual Progress in the West: The Legacy of Plotinus and Origen for Contemporary Neuroscience	91
<i>Ryan Haecker</i>	
The First Principles of Origen’s Logic: An Introduction to Origen’s Theology of Logic	105
<i>Vito Limone</i>	
The Use of Eros in Gregory of Nyssa’s <i>Homilies on the Song of Songs</i> ...	113
<i>Tobias Georges</i>	
From reading to understanding: <i>Profectus</i> in Abelard and Origen	113
<i>Massimiliano Lenzi</i>	
Reason, Free Will, and Predestination. Origen in Aquinas’ Theological Thought	141

<i>Pasquale Terracciano</i> Blurred Lines: Origen the Kabbalist	165
<i>Maria Fallica</i> Charity and Progress: Erasmus in the Origenian Tradition	187
<i>Stefania Salvadori</i> The Idea of Progression between Humanism and Reformation: The Case of Sebastian Castellio	201
<i>Elisa Bellucci</i> Wait for Better Times: Eschatological Expectations in Philipp Jacob Spener, Johann Wilhelm Petersen and Gottfried Wilhelm Leibniz	213
<i>Joshua Roe</i> Hamann and the Parody of Progress	235
<i>Andrea Annese</i> Origene e la tradizione alessandrina in Antonio Rosmini	253
<i>Enrico Cerasi</i> Two Types of Christian Apokatastasis: Origen and Karl Barth	275
<i>Elisa Zocchi</i> Origen as Hegel: The Notion of <i>Aufhebung</i> in Balthasar's Interpretation of Origen	283
<i>Ludovico Battista</i> Myth and Progress: Hans Blumenberg's Reading of Origen of Alexandria	315
Bibliography	339
General Index	379

List of Contributors

Andrea Annese

University of Bologna

Ludovico Battista

Sapienza Università di Roma

Elisa Bellucci

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Francesco Berno

Sapienza University of Rome

Enrico Cerasi

Università telematica Pegaso

Patricia Ciner

National University of San Juan

Maria Fallica

Sapienza University of Rome

Tobias Georges

Georg-August-Universität Göttingen

Ryan Haecker

Peterhouse, Cambridge

Anders-Christian Jacobsen

Aarhus University

Massimiliano Lenzi

Sapienza University of Rome

Gaetano Lettieri

Sapienza University of Rome

Vito Limone

University Vita-Salute San Raffaele, Milan

Joshua Roe

University of Freiburg

Stefania Salvadori

Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Pasquale Terracciano

University of Rome Tor Vergata

Elisa Zocchi

Westfälische Wilhelms Universität Münster

Francesco Berno

Gnosticismo e mistica: una relazione complessa. Sull'anima gnostica e la genesi dell'antropologia cristiana

Abstract: The present contribution aims at providing an in-depth analysis of the Gnostic use of the “mystical” semantic field, by scrutinising and investigating the occurrences of “μυστικ-” and “μυστηρι-” in the Greek Valentinian production and in the related heresiological production. Such a survey leads to recognise a recursive connection between the “mystical experience” and the Valentinian anthropological class of the psychics.

Keywords: Mysticism, Gnosticism, Soul, Spirit, Allegory

1. Introduzione, tesi e alcune considerazioni di metodo

In un contributo fondamentale per la comprensione non solamente del *Vangelo di Filippo* – a cui è precipuamente dedicato – ma anche del fenomeno gnostico tutto, Jacques Ménéard introduce la propria riflessione affermando che quella gnostica è una “mistica di identificazione”, grazie a cui l'anima si libera dalle pastoie della materia per penetrare la sfera della Verità.¹

La dichiarazione è di quelle che necessitano di poche specificazioni, ed, in effetti, la corposa nota acclusa dallo studioso testimonia del vasto ed immediato consenso che essa dovette raccogliere negli studi precedenti. Spicca in particolare, tra questi, il nome di Henri-Charles Puech, raffinato conoscitore ed interprete della logica del pensiero gnostico e delle prime manifestazioni della mistica cristiana, impegnato lungamente in una valutazione delle relazioni tra i due fenomeni.² Di “mystic composition” *tout court* aveva del resto parlato Søren Giversen in riferimento all'*Apocrifo di Giovanni*.³

1 J.E. Ménéard, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Paris 1967, 10–11.

2 Si vedano le osservazioni in H.-Ch Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition pratistique*, in: *Études carmélitaines* 23 (1938), 33–53, perfezionate poi nel primo volume del celebre H.-Ch Puech, *Enquête de la gnose*, Paris 1978.

3 S. Giversen, *Apocryphon Johannis: The Coptic Text of the Apocryphon of Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary*, Copenhagen 1963, 12.

Siamo, con Ménard, alla fine degli anni '60; la scoperta del fondo di Nag Hammadi aveva già infiammato la critica e rivoluzionato i nascenti *Gnostic Studies*, ma i testi copti giacevano, almeno in larga parte, ancora inediti nei rispettivi manoscritti. I primi studi critici su di essi concordarono nel riconoscere un marcato retroterra mistico, tanto nelle modalità d'espressione, quanto nella dottrina. Basti ricordare qui i rappresentativi nomi di Frederik Wisse⁴ e Birger Pearson,⁵ ma la rassegna potrebbe allungarsi senza difficoltà.

Una maggior cautela lessicale e metodologica, unita ad una sempre più percepibile settorializzazione della ricerca, ha reso più difficile il rinvenimento di asserzioni tanto radicali e nette nei contributi seriori, sebbene tale minor ricorrenza non paia certo da interpretare come una mutata convinzione della critica.

La copiosa produzione di April DeConick,⁶ volta ad evidenziare la continuità tra le speculazioni gnostiche e certe manifestazioni di un *early Jewish mysticism*, ne è testimonianza autorevole e feconda. La studiosa americana – che certo non opera in un *vacuum*, ponendosi a sua volta nel solco d'una fortunata linea di ricerca –,⁷ intende infatti sostenere la saldatura tra esperienze profetico-sapientziali del mondo giudaico e la pretesa di un contatto diretto, *via* Cristo, con il Padre: la *visio Dei* veterotestamentaria viene sostituita dalla *visio Christi* neotestamentaria, e questa, a sua volta, in una sorta di “superamento” rivelativo, dalla possibilità di attingimento sacramentale, ritualmente mediato, al mistero del Salvatore («the “democratization” of the mystical»)⁸. Ciò permetterebbe d'attingere ad una *definizione non-monastica* del fenomeno mistico, ovvero svincolata dalla definizione storica più prossima ch'esso ha assunto nel corso del pensiero cristiano.

In una serie di illuminanti contributi,⁹ Guy Stroumsa ha argomentato in favore di una tesi opposta, nel suo complesso, a quanto abbiamo fin qui

4 Cfr. F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, in: VigChr 25 (1971), 205–223.

5 Cfr. B.A. Pearson, *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi*, in: M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1973, 145–154.

6 Cfr. almeno A.D. DeConick, *What Is Early Jewish and Christian Mysticism?* in: A.D. DeConick (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Atlanta 2006, 1–24 e A.D. DeConick, *Early Christian Mysticism*, in: G.A. Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, New York 2016, 69–79.

7 Si vedano le osservazioni in C. Gianotto, *Tendenze mistiche in alcuni scritti di Nag Hammadi*, in: C. Giuffré Scibona / A. Mastrocinque (eds.), *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, Roma 2015, 367–368.

8 A.D. DeConick, *Early Christian Mysticism*, 2016, 75.

9 Si vedano, in particolare, le osservazioni sul tema in G.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, 2–4; G.G. Stroumsa, *Caro Salutis Cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought*, in: History of

osservato. Lo studioso sostiene infatti che la mistica cristiana inizi proprio là dove finisce la stagione dello gnosticismo ed in diretta ed esplicita polemica con esso. La gnosi cristiana sarebbe erede di preesistenti tradizioni di sapere esoterico,¹⁰ la cui forzata *soluzione* da parte della nascente ortodossia avrebbe fornito il vocabolario e l'armamentario concettuale per la nascita dell'antropologia "cattolica" e del suo misticismo. Del tutto analogamente alla celebre proposta sulla genesi del fenomeno gnostico elaborata da Robert Grant,¹¹ secondo cui questo originerebbe dalla deluse aspettative apocalittiche, allo stesso modo la genesi del fenomeno mistico è identificata nelle deluse aspettative gnostiche, ovvero nel venir meno della proiezione dell'intuizione teologica fondativa su di un orizzonte mitico, seppur oramai avvertito come insincero e strumentale – una «nur halbwegs Mythologie», per dirla con Kérényi.¹² Ad una tale prospettiva storico-evolutiva, Stroumsa ne affianca una teorico-concettuale, attraverso cui rendere conto del carattere finanche antitetico di mistica e gnosi: se la prima tenta, infatti, una interiorizzazione dell'esperienza religiosa, la seconda perviene ad una esteriorizzazione della coscienza, che si sostanzia in mito, immagine, narrazione, oggetto visibile.

La dipendenza di una simile proposta dall'interpretazione evolutiva del fenomeno gnostico sviluppata da Hans Jonas¹³ appare, del resto, evidente, assecondando il riconoscimento di una risoluzione del portato esoterico originario in una filosofia speculativa, entro l'orizzonte di una progressiva metaforizzazione del mito. La sconfitta sul piano storico e pubblico delle istanze dualiste e mitologizzanti fatte proprie dai diversi sistemi gnostici, quindi la loro disattivazione teorica e marginalizzazione pratica, coincide

Religions 30 (1990), 25–50; G.G. Stroumsa, *From Esotericism to Mysticism in Early Christianity*, in: H.G. Kippenberg / G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, 289–310; G.G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden-Boston 2005, 3–9; 46–62.

10 A parere dello studioso, l'esoterismo gnostico si sostanzia in una doppia prospettiva: da un lato, nel carattere segreto in sé delle dottrine rivelate, quindi del contenuto sostantivo dell'atto di apocalisse; dall'altro, nell'identificazione di una comunità eletta chiamata a custodire tale deposito di gnosi, che comincia ad interpretarsi come luogo privilegiato di accesso alla divinità stessa.

11 R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York / London 1976.

12 K. Kérényi, *Mythologie und Gnosis*, Winterthur 1942, 41.

13 Faccio qui riferimento, *in primis*, al celeberrimo H. Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, e al denso H. Jonas, *Myth and Mysticism. A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought*, in: *The Journal of Religion* 49 (1969), 315–329.

con l'affermarsi di una filosofica attitudine monista, in grado di saldare la neo-formata antropologia cristiana con i migliori esiti della riflessione pagana.¹⁴

In ultima analisi, quindi, l'esperienza religiosa che la tradizione mistica cristiana è chiamata a sublimare e riconoscere come vertice ultimo del contatto con il divino, segreto di un uomo-interiore oramai platonicamente declinato, è, per l'appunto, ciò che aveva trovato squadernamento ed oggettivazione nel mito gnostico.

Agli occhi di Stroumsa, misticismo e gnosticismo sarebbero dunque categorie radicalmente contraddittorie, sia se guardate da una prospettiva storica di definizione ed evoluzione del dogma, sia se valutate nella propria essenza concettuale più intima.

In un recente contributo, Gaetano Lettieri sonda ciò che possiamo identificare come una *via media*,¹⁵ riconoscendo, nello sprofondamento gnostico dei semi spirituali nell'Abisso del Padre, la matrice – comunque ibrida nella propria struttura, poiché platonicamente dispiegata e, al contempo, dualisticamente connotata – dell'abbandono estatico di qualsiasi proprietà religiosa, sino all'attingimento dell'identità ontologica del singolo gnostico con il proprio Principio. Solo attraverso tale arditissima pretesa, certo ripensata cattolicamente ed universalizzata nella propria protologizzazione del corpo ecclesiale e del soggetto spirituale, “è stato storicamente possibile approdare a una *teologia spirituale cristiana* dogmaticamente articolata.”¹⁶

Il ventaglio delle posizioni che emergono anche da una tanto cursoria e limitata ricognizione è sintomatico dell'oscurità, storica e teorica insieme, della questione che stiamo cercando di mettere a fuoco. Del resto, le nozioni ed i termini in gioco sono davvero massimi e generalissimi. Se ‘gnosticismo’ è categoria da molti avversata, da alcuni dismessa, dai più guardata con crescente sospetto,¹⁷ quella di ‘mistica’ – e torneremo oltre su questo punto – è

14 Per una veloce analisi delle interpretazioni del mito gnostico fornite dalla critica novecentesca, mi permetto di rimandare a F. Berno, *L'Apocrifo di Giovanni. Introduzione storico-critica*, Roma 2019.

15 G. Lettieri, *Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana*, in: I. Adinolfi / G. Gaeta / A. Lavagnetto (eds.), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, 71–116.

16 Lettieri, 2017, 99; corsivo originale.

17 Oramai classiche le (pur divergenti) critiche all'utilizzo del termine ‘gnosticismo’ mosse in M.A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996 e K.L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003. Si veda, inoltre, l'equilibrato bilancio in G. Chiapparini, *Gnosticismo: fine di una categoria storico-religiosa?*, in: *Annali di Scienze religiose* 11 (2006), 181–217. Recente ed autorevole è infine la presa di posizione “pro-gnostica” in E. Thomasen, *The Coherence of “Gnosticism”*, Berlin-Boston 2020.

normalmente specificata da un aggettivo o da un genitivo limitativi. E con buoni motivi. Come pensare, dunque, di darne ragione e di indagarne la relazione? Come sperare anche solo di definirle? *Sed contra*, dietro i termini, riposano i testi, e le grandezze appena menzionate – fossero anche etichette di comodo – indicano nondimeno delle opzioni d'interpretazione di tali opere, che possono esprimersi anche diversamente: presenta lo gnosticismo una nozione piena di 'persona'? interpreta il contatto con il divino come il potenziamento estremo delle precondizioni e delle attitudini innate alla salvezza della natura creata? pianifica una prassi sacramentale che guidi l'adepto a sempre più sublimi misteri? ovvero, al contrario, nulla di tutto ciò è rinvenibile, ed anzi è possibile identificare un sistema di pensiero incompatibile con tali opzioni? tutte le esperienze unitive, di intimo contatto e di connessione profonda con il divino, possono e devono dirsi 'mistiche'?

Alla luce, dunque, di tali difficoltà definitorie e, al contempo, dell'urgenza di affrontare più direttamente lo spinoso rapporto tra mito e mistica, appare opportuno enunciare sin da subito le due tesi, intimamente correlate, che si intende qui sostenere, per procedere a ritroso e recuperare via via gli elementi che credo le supportino.

Il lettore non tarderà a notare la natura arrischiata e talvolta unilaterale di alcune delle argomentazioni affidate alle pagine che seguono. Esse, tuttavia, prima ancora che proporre affermazioni conclusive, intendono primariamente presentare le nozioni in campo nel modo più radicale e "nudo" possibile, così che possa mettersi a fuoco in modo maggiormente nitido il loro complesso intrecciarsi ed ibridarsi.

In primo luogo, quanto segue vuole mostrare che lo gnosticismo – ovvero quella forma di gnosi cristiana che conobbe il proprio massimo sviluppo nella seconda metà del II secolo per poi essere precocemente sconfitta dagli sforzi eresiologici dei polemisti della Grande Chiesa –¹⁸ presenta sì elementi che possono a buon diritto dirsi 'mistici', talvolta ben dispiegati e non recessivi, ma essi appaiono configurati all'interno di una struttura complessiva di pensiero che non esiterei a definire 'anti-mistica'. Essi, infatti, non solo appaiono quantitativamente minoritari rispetto ad una più generale tendenza della speculazione gnostica, ma quest'ultima pare concedere loro una

18 Si accoglie qui la nota distinzione, canonizzata dal *documento finale* del colloquio di Messina (atti in U. Bianchi (ed.) *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1967), tra una generica 'gnosi', ubiquitarmente rinvenibile – come aspirazione ad una sapienza superiore a quella correntemente rivelata – in ogni tradizione religiosa e sapienziale, ed il più discreto fenomeno della gnosi cristiana, cui si attribuirà convenientemente la denominazione di 'gnosticismo'.

specifica collocazione all'interno della propria struttura; e tale collocazione – come vedremo – è subordinata a ben individuabili istanze superiori.

Prima facie, lo gnosticismo appare infatti come un complesso e stratificato apparato teorico-mitico, capace di sublimare e diluire potenzialmente ogni definizione teorica. Lo sforzo narrativo gnostico si presenta all'interprete quale una delle più significative zone d'ombra che ancora persistono nello studio di questo fenomeno. All'interno del mito gnostico, ed in particolare all'interno della sua variante più raffinata, composita e scritturistamente dedotta, ovvero il racconto pleromatico valentiniano,¹⁹ è possibile rinvenire virtualmente ogni affermazione teologica ed il suo contraddittorio. Parfrasando Jonas, tutto funge da materiale a portata di mano: la rivelazione veterotestamentaria, l'altra rivelazione giudaica – ovvero l'eresia enochica –, l'annuncio cristiano, l'opaca verità della filosofia pagana, quella ancor più opaca della mistagogia; tutto viene assunto e, quindi, implicitamente, tutto viene relativizzato, giacché sottoposto ad una radicale rilettura cristologica e cristocentrica.²⁰ Si è persino tentati d'affermare che, così come la tradizione

19 Nella sua forma più completa e coerente, esso è attestato dai primi otto capitoli del primo libro dell'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione (collettivamente denominati come *Grande Notizia*). Postulato dall'*Epistola a Flora* tolemeana, il mito valentiniano ricorre, in forme parziali, contratte o riassunte, in numerosi scritti copti del fondo di Nag Hammadi. Basti qui menzionare il *Trattato Tripartito* (NHC 1.5) e la *Esposizione valentiniana* (NHC 11.2). La Grande Notizia fa esplicito riferimento ai discepoli di Tolomeo, ovvero alle dottrine elaborate in seno allo stadio d'evoluzione dell'insegnamento dell'eresiarca Valentino contemporaneo all'attività ireneana presso Roma, centro di irraggiamento della Scuola valentiniana; del fondatore, Ireneo pare avere conoscenza solo indiretta. Ciò, insieme alla scarsissima documentazione in nostro possesso sulla teologia di Valentino, ha indotto la critica a ritenere che il complesso mito valentiniano – almeno nella forma assai elaborata a noi nota – sia una creazione seriore rispetto al suo insegnamento, maggiormente orientato verso una esegesi di stampo medio-platonico delle scritture ispirate. Così C. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992. Su una posizione ben più prudente, tendente ad identificare già agli albori della riflessione valentiniana tutte le precondizioni per lo sviluppo di una mitografia tanto raffinata, si è invece attestato E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*, Leiden-Boston 2006.

20 Cfr. G. Lettieri, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello Gnosticismo*, Roma 1996. I fili che costituiscono la narrazione gnostica, corrispondenti ad altrettante "fonti", sono apprezzabili con particolare evidenza nel testo da molti reputato come la matrice fondamentale della speculazione gnostica tutta: l'*Apocrifo di Giovanni*. Su questo tema ci leggeranno con profitto le dense osservazioni in Z. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden-Boston 2006, 43–73 e Z. Pleše, *Intertextuality and Conceptual Blending in the Apocryphon of John*, in: Adamantius 18 (2012), 118–135.

eresiologica sostiene che i seguaci di Carpocrate intendevano esaurire nel mondo tutti i peccati del mondo per poter sfuggire al mondo,²¹ allo stesso modo l'interprete valentiniano voglia esaurire tutte le narrazioni possibili delle modalità di rivelazione storica del divino giudicate come erranee o parziali, per poterle così superarle. Tanto antica è la novità cristiana che essa, da un lato, non può che attendere *ab aeterno* ad ogni sforzo umano di comprendere la natura di Dio, essendone la necessaria, silente precondizione, e, dall'altro, non può che denunciarli tutti come tentativi di *volar sanz'ali*, ossia di pervenire ad una conoscenza del Padre senza essere Figli.²² Fornire un *thesaurus* cifrato di ciò che la gnosi chiama a superare: questo è, ad avviso di chi scrive, il fine primo – *destruens*, sacrificale – del mito gnostico, così ingenuo, insincero, lontano dallo stesso vertice della teologia gnostica – che il pur tardo *Vangelo di Filippo* definisce con limpida semplicità ed immediatezza attraverso la compenetrazione di essenza tra Padre e Figlio: “il Padre è nel Figlio, il Figlio è nel Padre: questo è il Regno dei cieli”.²³ Si porrebbe qui – ma è, questo, un vaso di Pandora che è possibile solo additare con timore – lo spinosissimo problema della consapevolezza gnostica del carattere meramente artificiale dell'elaborazione mitografica: il mito che diviene trasparente, un mito “di ritorno”, poiché elaborato – altra fecondissima intuizione di Stroumsa – in un contesto storico-culturale in cui le più pressanti urgenze metafisiche erano state già affrontate mediante una concettualità non-mitica.²⁴

Ciò che è invece fondamentale notare è come tale vera e propria ἀνακεφαλαίωσις della rivelazione rappresenti un fecondissimo deposito di materiale pronto a rielaborazioni, con una straordinaria capacità plastica di essere assorbito e riconfigurato, riscritto ed emendato, in un processo non solo di pletorica produzione di nuovi testi e nuove rivelazioni – precocemente

21 Cfr. Ir., *adv.haer.* 1.25,4.

22 Si pensi a come tale incapacità storica di conoscere il Padre senza esserne abilitati da una identità di essenza sia ristrutturata nella narrazione gnostica del peccato di Sophia, colpevole di volersi unire al Padre senza aver un compagno legittimo che garantisca la liceità dell'atto.

23 NHC 2.3,74, 23–24.

24 G.G. Stroumsa, *Another Seed*, 1984, 2: “[i]n opposition to primitive, or even to early Greek mythology, the Gnostic myths arose in a mental world where metaphysical problems had already been addressed in non-mythological ways, and it arose precisely as a rejection of these ways. Thence stems the ambiguity of Gnostic thought, the artificiality of its mythology, whose figures are often hardly more than hypostasized abstract entities”. Si veda inoltre G. Bennett, *God as a Form: Essays in Greek Theology*, Albany 1976, 144, e soprattutto D.M. Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia 2014, 48–76.

riconosciuto e stigmatizzato dai polemisti della Grande Chiesa: si ricordi la “moltitudine indescrivibile di testi apocrifi” menzionata da Ireneo in *adv. haer.* 1.20,1 – ma anche di continua generazione di raffinatissima teologia speculativa.²⁵

Queste considerazioni introducono di necessità una *seconda tesi*: se noi scorgiamo nella gnosi cristiana una teologia mistica, o l’origine stessa della possibilità d’una teologia mistica, è per una sorta di inganno della vista, dovuto alla lente distorsiva della gnosi cattolica alessandrina, che fu in grado di selezionare ed arricchire con motivi allotrî la riflessione gnostica, stilizzandola e presentandola come ciò che invece essa intendeva trascendere, vale a dire come una modalità – pur imperfetta, quindi da perfezionare “cattolicamente” – di incontro mistico con il divino.

In tale contesto, appare particolarmente centrale il ruolo giocato dalla nozione valentiniana di ‘psichico’, identificante – sia detto, per ora, *grosso modo* – la natura non graziata, eppur credente, ovvero la massa dei fedeli della Grande Chiesa, non toccati dalla gnosi, esterni ai misteri paterni, ma comunque passibili di una salvezza parziale, di secondo livello.²⁶ In essa ed attraverso essa, lo gnosticismo comincia ad elaborare una nozione di ‘uomo naturale’, che, una volta eliminata la complessa speculazione sull’elemento pneumatico che risiede in alcuni eletti – quindi, detto altrimenti,

25 Per la nozione di ‘riscrittura’ come pratica eminente dell’elaborazione testuale e teorica gnostica, rimando a D.M. Burns, *Esotericism Recorded: Text, Scripture, and Parascripture*, in: A. DeConick (ed.), *Religion: Secret Religion*, Farmington Hills 2016, 213–229.

26 Questo scritto accoglie pressoché pienamente l’opzione “tradizionale” di interpretazione dell’escatologia gnostica, che vi scorge una conseguenza del rigido determinismo delle nature protologiche: gli ilici, uomini puramente naturali dotati del solo simulacro del corpo carnale, subiranno la distruzione; gli psichici, fedeli devoti e moralmente retti, ma altro dal Padre, sono abilitati a scegliere, attraverso le opere, tra la distruzione illica o la cooptazione in uno stato di beatitudine eterna *all’esterno* del Pleroma, prossimi a Dio ma non in lui risolti; gli spirituali torneranno ad inabissarsi nel Padre. Recentemente (e, a parere di chi scrive, in modo non convincente), nuove proposte ermeneutiche hanno tentato di ammorbidire tale tripartizione, mostrandone, in sintesi, la natura originariamente volontarista. Altrimenti detto, non sarebbe la natura di ogni uomo a determinarne destino, ma è la diversa ricezione del messaggio di Cristo a configurare, in ogni interiorità, diversificati stati di relazione con il divino, che potevano essere altrimenti. Si vedano, in particolare, E. Thomassen, *Saved by Nature? The Question of Human Races and Soteriological Determinism in Valentinianism*, e I. Dunderberg, *Valentinian Theories on Classes of Humankind*, entrambi in: C. Marksches / J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05. 01. 2011 in Berlin-Spandau*, Leuven-Walpole 2013, rispettivamente 129–150 e 113–128.

una volta “decapitato” il sistema gnostico – sarà chiamata a divenire apicale nella riflessione antropologica alessandrina. In estrema sintesi: i grandi pensatori della scuola d'Alessandria (e, tra tutti, Origene), attraverso un serrato dibattito critico con le più ardite opzioni gnostiche, restituirono ad una dimensione tecnicamente teologica la speculazione gnostica sull'uomo spirituale, rendendo di conseguenza autonoma la riflessione antropologica sull'uomo psichico. Il medesimo processo si può analizzare – ma solo cenni verranno forniti in tal senso in questo scritto – da una prospettiva ecclesiologicala, ovvero nella negazione “cattolica” e nel riassorbimento della pretesa gnostica di rappresentare il *verus Israel*, la minoranza egemonica invisibile del corpo visibile dei fedeli in Cristo, condotta sino all'apicalizzazione di quest'ultimo.²⁷ Come in sede antropologica la componente psichica – quindi l'anima – diviene la più alta istanza soterica del composto umano, così, parallelamente, in sede ecclesiologicala la componente psichica – la Grande Chiesa – afferma la propria autonomia.

2. *De comparando*: cosa si intende per ‘mistico’ in questo scritto.

Se la nozione di ‘gnostico’, pur nella propria più o meno condivisibile questionabilità storiografica, identifica già *in antico* una serie di fenomeni storico-religiosi discreti,²⁸ e se, di conseguenza, è riconoscibile un pur provvisorio perimetro di testi che pare lecito sussumervi, assai più evanescente e spinosa è quella di ‘mistica’. Essa, a rigore, designa un fenomeno tipicamente moderno.²⁹ Non mi è possibile soffermarmi adeguatamente su questo certo

27 Sul tema rimando a F. Berno, *Notes on a Leading Minority: Gnostic Para-Religious Self-Understanding*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 83/2 (2017), 357–365.

28 Molto è stato scritto sul tema dell'utilizzo antico dell'etichetta di ‘gnostico’ da parte degli eresiologici. Mi limito a ricordare N. Brox, *Gnostikoi als häresiologischer Terminus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966), 105–114 e D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard 2010, 29–50. Si veda, infine, il cursorio ma efficace bilancio in G. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della ‘grande notizia’ di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012, 14–15.

29 Si veda, per un primo orientamento, la voce “Mystique”, in M. Viller / C. Baumgartner / A. Rayez (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Paris 1932–1995. Cfr. inoltre R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1957; E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in: E. Ancilli / M. Pappozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, 17–40, B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western*

rilevantissimo aspetto, che pure riveste un ruolo centrale nella comprensione della storia del concetto prima dell'apparizione di quel *cluster* lessicale e tematico che permette di identificarlo ed analizzarlo con rigore scientifico. Emerge, in sintesi, una preistoria di analogia, a caduta ed in dipendenza da preesistenti forme giudaiche di relazione tra il fedele ed entità *praeter*-umane, quasi-divine, che lo abilitavano a personalissime *visiones Dei*.³⁰ Possiamo parlare solo analogamente di una mistica giovannea, di una mistica paolina,³¹ forse finanche, retrocedendo, d'una mistica gesuana –³² quindi di una mistica messianica –,³³ guidati dal marcatore suggerito e “codificato” da Michel de Certeau,³⁴ ovvero dalla dimensione esistenziale dell'assenza del corpo amato, sublimata nella ricerca di un *surplus* di presenza e di intimità. La sottrazione violenta ed improvvisa del corpo del figlio Dio, intercettando un percorso di progressivo innalzamento della cristologia, genera dunque dinamiche di intensificazione, rilancio e interiorizzazione della pretesa di un contatto diretto con il Senso nel/del mondo. Perfettamente “mistica”, in tale prospettiva, è quindi l'affermazione paolina circa la possibilità per il Padre di trarre Senso dal nulla, di costituire Essere dal non-Essere, di qualificare gratuitamente il luogo dell'indegnità – la carne – come luogo legittimo (ed anzi, più proprio, più pieno) della teofania.³⁵

La notevole potenza speculativa di tali nozioni, che ne ha garantito e ne garantisce tuttora una spiccata efficacia euristica, non può che decretarne

Christian Mysticism I. The Foundations of Mysticism, New York 1994, e C.-A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Paris 2000.

30 Per una introduzione e generose indicazioni bibliografiche, cfr. P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009.

31 Si pensi al fecondissimo A. Schweitzer, *Die Mistik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

32 Si vedano le ampie osservazioni in M. Pesce, *Si può parlare di Mistica per Gesù?*, in: I. Adinolfi / G. Gaeta / A. Lavagnetto (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, 51–69.

33 Cfr. M. Idel, *Messianic Mysticism*, New Haven 2000. Si veda, inoltre, A. Destro, *Mystic Experience in Context. Representing Categories and Examining “Social Practices”*, in: S.C. Mimouni / M. Scopello (eds.), *La mystique théorique et théurgique dans l'Antiquité Gréco-Romaine. Judaïsmes et Christianismes*, Turnhout 2016, 109–118.

34 M. de Certeau, *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*, Paris 1982.

35 Cfr. 1 Cor 1:26–29: Βλέπετε γὰρ τὴν κλησιν ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σὰρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

anche, di converso, un'assai problematica maneggiabilità sul piano storico, esponendo l'interprete al costante rischio di sovraesporre continuità tra fenomeni discreti. Come figurarsi, ad esempio, ciò che dovettero provare gli animi più fini dei secoli IV, V, VI, assistendo alla caduta dell'Impero – il Senso che, letteralmente, abbandona il mondo–,³⁶ se non in stretta analogia con la percezione dell'assenza sviluppata nella comunità di Giovanni, o in Paolo? Il suicidio di Virio Nicomaco Flaviano, raffinato “umanista”, *pontifex maior*, editore di Livio e di Virgilio, che preferì la morte alla vista del destino del mondo all'indomani della vittoria di Teodosio su Eugenio – di cui pur aveva erroneamente vaticinato il successo –,³⁷ non risponde, in ultima analisi, ad una omologa testimonianza martiriale?

In conseguenza di ciò, il nostro approccio deve farsi necessariamente “fenomenologico”, volto cioè all'identificazione di uno standard *comparativo* di definizione della mistica, sotto cui far ricadere la domanda circa la scaturigine cristiana della nozione ed il ruolo giocato dallo gnosticismo storico. Certo provvisoriamente, e con ampia possibilità di revisione e senza alcuna pretesa d'eshaustività, propongo qui non tanto dei “motivi” mistici – sarebbe operazione arrischiatissima, metodologicamente azzardata, finanche *naïve* –, quanto delle precondizioni storico-critiche di possibilità del darsi di un'esperienza mistica, che accorpo, per comodità d'esposizione, nei seguenti quattro punti:

- (a) la postulazione di una gerarchia di sostanze, quindi di una *scala entis* stabile ed ordinata, con (possibili) evidenti ripercussioni in sede cosmologica. La rivelazione mistica, l'apocalisse privata, si presenta, dunque, quale atto di gratuita effrazione di tale gerarchia, singolare, non partecipabile, solo problematicamente comunicabile;
- (b) la percezione di un effettivo iato tra soggetto e Dio, ovvero l'affermazione di una infinita distanza creaturale tra un principio monoteisticamente connotato ed il proprio prodotto, quindi la teorizzazione di uno scarto ontologico tra natura umana e natura divina;

36 Cfr. P. Dufraigne, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994. Notevoli le osservazioni sul rituale dell'*adventus*, quindi sulla visibilità deitica dell'identità divina dell'Imperatore, in F. Guidetti, *Gerarchie visibili: la rappresentazione dell'ordine cosmico e sociale nell'arte e nel cerimoniale tardoromani*, in: C. O. Tommasi / L.G. Soares Santoprete / H. Seng (eds.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Heidelberg 2018, 9–42.

37 Cfr. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Roma 2016, 268–269.

- (c) il completo sviluppo di un'antropologia dell'uomo ad immagine, pienamente platonizzata, attraverso cui si affermi la secolarizzazione e l'indipendenza delle attività psichiche umane dal principio creatore;
- (d) l'emersione di una piena nozione di 'persona', con particolare riferimento all'individuazione di un nucleo egemonico cui riferire volontà, intelligenza ed autodeterminazione del soggetto.

Quanto segue tenterà di dimostrare che a) lo gnosticismo cristiano è (intenzionalmente) sfornito di tale complesso di condizioni, e che b) tuttavia, esso comincia a elaborare al proprio interno una dottrina dell'uomo non-graziato, intesa *e contrario* rispetto alla natura che lo gnostico è chiamato a riattivare in sé ed esprimere.

3. Mistico, ovvero psichico.

Per stringere più dappresso l'argomento e fonderlo criticamente, è necessaria una pur cursoria analisi terminologica dei lemmi di nostro interesse. Preliminarmente si dirà che il *corpus* preso in considerazione è costituito dai testi e dai frammenti trasmessi in greco ed in latino,³⁸ principalmente d'ambito valentiniano, con solo sporadici sondaggi presso le opere preservate in lingua copta e presso il problematico orizzonte della corrente setiana.³⁹ Ciò risponde, in primo luogo, ad un'esigenza di controllo cronologico sulle fonti selezionate, stante la persistente difficoltà nel definire origine, natura, provenienza del fondo di Nag Hammadi.⁴⁰ L'incertezza nella collocazione, insieme cronologica e dottrinale, dei testi copto-gnostici ha infatti conseguenze di rilievo sulla nostra analisi, rischiando di fornirci dati che risentono dell'ibridazione di tali opere con fenomeni storico-religiosi seriori. I due secoli che separano la produzione gnostica in greco dalla sua traduzione (assai verosimilmente – e, in alcuni casi, certamente – accompagnata da un

38 L'edizione di riferimento è M. Simonetti (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993.

39 Per una prima definizione di quest'ultima, rimando a H.-M. Schenke *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Vol. II, Leiden 1981, 588–616. Cfr. inoltre J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Québec 1986.

40 La bibliografia sul tema è sempre più cospicua. Si vedano le condivisibili osservazioni di carattere metodologico in S. Emmel, *The Coptic Gnostic Texts as a Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in: J. Frey / E. Edzard Popkes / J. Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, Berlin 2008, 33–49.

significativo processo di interpolazione e di riscrittura)⁴¹ conoscono l'emersione, infatti, di una serie di esperienze religiose ed opzioni dottrinali, quali il monachesimo, la strutturazione di una cristologia ortodossa, l'affermazione del monoepiscopato, tutte tese a conferire struttura e stabilità all'esperienza escatologico-carismatica delle origini, attingendo a piene mani dal platonismo coevo.⁴²

Ma soffermiamoci, appunto, sui nostri testi.

Prevedibilmente, il termine *μυστήριον* è assai raro.⁴³ In particolare, esso non compare mai nei dettati i cui processi di riscrittura eresiologica appaiono trascurabili, quali i frammenti di Valentino, i lacerti eracleoniani di commento al Quarto Vangelo, gli *Excerpta ex Theodoto*, la tolemeana *Epistola a Flora*, la cosiddetta *Lettera dottrinale valentiniana*. È invece ricorrente in quei testi in cui sicure tracce di rimaneggiamento ed accomodazione appaiono evidenti e profonde, quali, *in primis*, la Grande Notizia di Ireneo. Ciò non può che far ritenere che il termine risenta di un precoce uso polemico, quindi denigratorio, da parte del vescovo di Lione, che intende così accostare la gnosi agli empî misteri greci: “iniziati ai misteri” (*μεμυημένοι μυστήρια*; Ir. adv.haer. 1.6,1) è appellativo tipico,⁴⁴ ripreso con convinzione

41 Cfr. A. Camplani, *Sulla trasmissione dei testi gnostici in copto*, in: A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997, 127–175.

42 Cfr. le (postume) riflessioni in E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Berlin 1924. Si veda inoltre G. Lettieri, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del Cristianesimo*, in: A. Zambarbieri / G. Otranto (eds.), *Cristianesimo e democrazia. Atti del I Convegno della CUSCC (Pavia, 21–22 settembre 2009)*, Bari 2011, 19–134.

43 Ciò anche a motivo della sua pressoché totale assenza negli scritti evangelici – con la sola celeberrima eccezione dell'occorrenza del suo plurale in riferimento al Regno (Mc 4, 11 // Mt 13, 11 // Lc 8, 10), e del suo uso non-tecnico negli scritti paolini e nell'*Apocalisse* giovannea, in cui pur compare, complessivamente, venticinque volte. Per una introduzione, cfr. A.E. Harvey, *The Use of Mystery Language in the Bible*, in: JTS 31 (1980), 320–336. Si veda inoltre la voce *μυστήριον*, in G. Kittel (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1971, vol. VII, coll. 645–716.

44 Cfr. Ir., adv.haer. 1.1,6 (“ci sarà consumazione allorché tutto l'elemento spirituale sarà stato formato e perfezionato secondo la gnosi: sono costoro gli uomini spirituali che hanno perfetta conoscenza di Dio e di Achamoht, iniziati ai misteri: sostengono che costoro sono essi stessi”). Cfr. inoltre Ir., adv.haer. 1.1, 3 (“questi sono i grandi e mirabili ed indicibili misteri [*τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ καὶ ἀπόρητα μυστήρια*] che essi presentano come loro frutto, se mai qualcuna delle cose dette in quantità nelle scritture si può accomodare ed adattare alla loro invenzione”). Si veda infine una occorrenza isolata, ove Ireneo qualifica come

anche dall'anonimo Autore della *Refutatio omnium haeresium*.⁴⁵ Filologicamente parlando, almeno nella sua fase pristina di elaborazione dottrinale, quella gnostica è dunque una interpretazione *senza mistero* dell'evento cristiano; l'accento sul carattere misterioso, obliquo della gnosi condivisa dalla comunità eletta, quindi sulla necessità di mantenere esotericamente il segreto sulla comunicazione elettiva delle dottrine dispensate dal Salvatore a sempre più ristrette cerchie di confidenti, emerge (seppur in modo assai problematico sul piano testuale)⁴⁶ con nettezza solo nelle tarde fonti copte. Non si può trattenere l'impressione – nell'attesa di studi sistematici sul tema –⁴⁷ che tale transizione sia segno di radicalmente mutati ambienti redazionali, portatori di altrettanto radicalmente mutate prospettive ed esigenze teologiche.

Diverso e ben più complesso è il panorama che emerge da una ricognizione, nel medesimo *corpus* testuale, sull'uso del lemma *μυστικ-*, che pare aver invece avuto un peso significativo nella riflessione gnostica, necessitando dunque di maggiore attenzione critica. Si rileverà subito che un'occorrenza assai rivelativa è rinvenibile proprio in un luogo in cui il dettato dell'autore gnostico è riportato verosimilmente *ad verbum*: ExTheo 66.⁴⁸ Il contesto prossimo entro cui interpretare l'*excerptum* è la riflessione valentiniana sulle

'mistero' i trent'anni di vita privata del Salvatore: Ir., adv.haer. 1.1,3 ("per questo dicono che il Salvatore – non lo vogliono chiamare Signore – per trent'anni non ha fatto nulla di manifesto, volendo mostrare il mistero di questi eoni [*ἐπιδεικνύνα τὸ μυστήριον τούτων τῶν Αἰώνων*]").

45 Ps.-Ippolito, Ref 6.36,1 ("egli ha rivelato e insegnato il grande mistero riguardante il Padre e gli eoni, ed egli non l'ha rivelato a nessuno"); sui setiani, Ref 5.8,26–29 ("questi sono i misteri che tutti dicono arcani [...] nessuno ha mai udito questi misteri se non i soli gnostici"). Sul rapporto tra misteri pagani e cristiani, si veda G. Sfameni Gasparro, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in: E. Ancilli / M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione fenomenologica*, Roma 1984, vol. 1, 73–113.

46 Cfr. ad esempio E. Thomassen, *Gos. Philip 67:27–30. Not 'in a Mystery'*, in: L. Painchaud / P.-H. Poirier (eds.), *Coptica — Gnostica — Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Québec-Louvain 2006, 925–939.

47 Per un primo sondaggio si veda K.L. King, *Mystery and Secrecy in The Secret Revelation of John*, in: C.H. Bull / L. Ingeborg Lied / J.D. Turner (eds.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixt*, Leiden-Boston 2012, 61–85, con relative ulteriori indicazioni bibliografiche.

48 *Ὁ Σωτὴρ τοῦς ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας*. L'annosa questione relativa alla possibile attribuzione a Clemente stesso di molti (se non di tutti gli) *excerpta* è stata recentemente riconsiderata in G. Chiapparini (ed.), *Clemente di Alessandria. Estratti da Teodoto, Frammenti delle perdute ipotiposi*, Milano 2020.

diverse modalità di manifestazione e, dunque, di rivelazione del Salvatore. *Teodoto* identifica – in modo, peraltro, perfettamente tipico –⁴⁹ tre livelli di comunicazione cristico-gesuana: in primo luogo il Salvatore ha insegnato ai proprî discepoli per figure e misteri (τυπικῶς καὶ μυστικῶς), in secondo luogo, per parabole ed enigmi (παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως), infine, chiaramente ed apertamente, da solo a soli (σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας).

L'insegnamento μυστικῶς del Salvatore viene presentato come il più basso, iniziale, meramente protrettico, certo necessario eppur trasceso dall'intelligenza spirituale dell'interprete gnostico. Si noti che l'isomorfismo tra la tripartizione proposta dal frammento e la più generale tripartizione valentiniana delle nature⁵⁰ non deve condurre in alcun modo a proposte di sovrapposizione – come invece intende Simonetti⁵¹ –, poiché diversa è la scala di applicazione. A tal proposito, tutte le nostre fonti sono concordi: Cristo non si rivela agli illici, essendo questi totalmente esclusi dalla salvezza – con, del resto, evidentissime ricadute cristologiche;⁵² ergo, la proposta di *Teodoto* deve collocarsi interamente all'intero dell'ambito psichico-pneumatico.

Un interessante parallelo lo dimostra con chiarezza.

In AdvHaer 1.3,1,⁵³ Ireneo entra nel merito della speculazione valentiniana sulla relazione iconica tra Pleroma e mondo, identificando ciò che assai più modernamente è stato definito da Sagnard come 'esemplarismo inverso':⁵⁴ ogni evento pleromatico si riverbera nel mondo visibile – e, quindi, nella rivelazione del Salvatore – in forma parziale e cifrata. Così, tutti gli *ipsissima*

49 Si vedano le complesse tripartizioni dell'origine e della natura della Legge giudaica delineate da Tolomeo nel proprio *enchoridion* cifrato, l'*Epistola a Flora*, riguardo cui rimando a G. Lettieri, *Tolomeo e Origene: divorziollettera e sizigial/Spirito*, in: *Auctores Nostri* 15 (2015), 79–136.

50 Cfr. *supra*, nota 26.

51 Simonetti, *Testi gnostici*, 1993, 521–522.

52 Cristo assume su di sé esclusivamente le primizie della natura psichica e pneumatica. Per una bibliografia sul tema, unitamente a nuove proposte di interpretazione intorno all'annoso dibattito sulla 'divisione in due scuole' della speculazione valentiniana, mi permetto di rimandare a F. Berne, *Inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini: Inconsistencies about Valentinianism's Split into duae cathedrae between Adversus Valentinianos and De Carne Christi*, in: A. Destro / M. Pesce et alii (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2–4 October 2014)*, Turnhout 2017, 317–334.

53 [Τ]αῦτα δὲ φανερώς μὲν μὴ εἰρῆσθαι διὰ τὸ μὴ πάντας χωρεῖν τὴν γνῶσιν αὐτῶν, μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος διὰ παραβολῶν μεμνηῦσθαι τοῖς συνεῖν δυναμένοις οὕτως.

54 F.M.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 239–265.

verba appaiono intimamente ambigui, veicolando, da un lato, una verità puramente letterale, trasparente quanto incompleta, dall'altro, facendosi veicolo d'una rivelazione eccedente la capacità di comprensione della *massa* cattolica. Vi è dunque la necessità di una comunicazione equivoca tra Gesù ed i suoi discepoli spirituali, affinché il messaggio sia oggetto di interpretazione, quindi sia (potenzialmente) comprensibile solo agli eletti.⁵⁵ Cristo non parla loro in modo aperto, ma μυστηριωδῶς e διὰ παραβολῶν (e si noti come qui si identifichino e si unifichino le prime due categorie del testo precedente), alludendo cifratamente alle verità pleromatiche, che non possono essere trasmesse φανερώς. Esse, infatti, devono venire consegnate ad una realtà spuria, non unitaria, necessitante di diversi livelli di comunicazione.

Mistica è, quindi, la parola storica del Salvatore, capace di concentrare provvisoriamente il darsi del pieno possesso della gnosi e, al contempo, l'appello alla volontà di προκοπή dello psichico, ovvero dell'uomo non dotato di Spirito, non consustanziale al Padre, che pure è abilitato ad una ermeneutica parziale della scrittura divina.⁵⁶ Altrimenti detto, la parola μυστική è quella che dice la potenzialità dell'atto di rivelazione, la sua natura necessariamente ibrida, capace dunque di intercettare la protensione naturale degli elementi psichici, che solo in alcuni di essi diverrà matura, facendosi frutto compiuto che toglie e supera la propria stessa matrice mistica.⁵⁷ Su questo punto, dalle

55 Vi è, poi, una seconda, più profonda motivazione: vi è una differenza – non ontologica, ma avventizia, storica – tra il divino intra-pleromatico e quello alienato nel mondo (=gli gnostici), tipicamente esemplificate nella relazione tra 'destra' e 'sinistra' (cfr., ad esempio, *ExTheo* 21–23). L'elemento spirituale decaduto necessita d'una formazione secondo la gnosi, che riattivi il ricordo delle realtà pleromatiche e lo abiliti all'attingimento del proprio luogo naturale. Sulla nozione di mondo come "scuola comune" per psichici e pneumatici, si vedano Ir., *adv.haer.* 1.6,1; 1.7,5, e *TratTrip* 104.18–25 e 123.11–16. Cfr. infine A. Kocar, "Humanity Came to Be According to Three Essential Types": *Ethical Responsibility and Practice in the Valentinian Anthropogony of the Tripartite Tractate* (NHC I, 5), in: L. Jenott / S. Kattan Gribetz (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen 2013, 193–221.

56 Assai problematico è, invece, il caso del valentiniano Marco, detto 'il mago', giacché la Verità che gli si rivelò in corpo di donna è presentata da Ireneo – presumibilmente citando *verbatim* da testimonianze (scritte o orali) attribuibili alla cerchia del valentiniano – come μυστική (Ir., *adv.haer.* I, 13, 6). Del resto, la posizione di Marco all'interno dell'evoluzione del pensiero gnostico è oggetto di acceso dibattito. Cfr. in merito N. Förster, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen 1999.

57 Cfr. EpFl 7, 10: ἄ καὶ εἰς τὰ ἐξῆς τὰ μέγιστα σοὶ συμβαλεῖται, εἴαν γε ὡς καλὴ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς.

fonti a nostra disposizione emerge infatti un riconoscibile consenso: l'intelligenza spirituale è chiamata a superare l'intellezione mediana della parola sacra che è propria di coloro che sono in cammino verso il Padre.

Si noti, inoltre, che ExTheo 67, ovvero il testo che segue immediatamente il luogo da cui avevamo principiato l'analisi, nel commentare Rm 7, 5 (“Allorché eravamo nella carne”) disegna una dialettica tra una “verità parziale” della parola di Cristo – necessaria alla salvezza di coloro che credono!⁵⁸ – ed una “verità piena”, espressa per allusione, dunque comunque interna e concentrata nell'unico e medesimo atto di rivelazione. L'insegnamento di Cristo a Salome (“la morte ci sarà fino a quando le donne partoriranno”; dal *Vangelo degli Egiziani*; cfr. *Strom* III, 63, 1), destinato a straordinaria fortuna nell'esegesi gnostica,⁵⁹ contrae in sé la propria intelletzione psichica – ovvero il riferimento alla generazione terrestre – e, nascosta in essa, la propria intelletzione spirituale – ovvero il riferimento alla generazione celeste di Sophia. Il Rivelatore consegna alla creazione una apocalisse unitaria; è l'intelligenza del singolo interprete che opera da amplificatore della differenza, risolvendo l'unitarietà del messaggio in funzione della natura cui appartiene. In alcuni – gli psichici –, la rivelazione *rimarrà mistica*, ovvero opaca ed allusiva, capace di guidare e condurre al fine etico-morale su cui modellare le proprie opere, rimanendo dunque ultimamente estrinseco dato di fede, estraneo dall'intimità con il Padre; in altri – gli spirituali –, essa si scoprirà capace di farsi altro da sé e di trasformarsi nel pieno possesso della conoscenza, nell'attinimento diretto dei pensieri del Padre, nella visione senza mediazione della fonte stessa della sua Parola.

4. Un abbozzo d'antropologia?

L'orizzonte fin qui segnalato si inquadra coerentemente in un più vasto disegno in cui la componente psichica di Adamo è sistematicamente connotata dai caratteri della razionalità e della giustizia,⁶⁰ della attiva libertà di scelta e della autodeterminazione,⁶¹ della progressione

58 [A]ναγκαίαν οὖσαν διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν πιστευόντων.

59 Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, in: U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982*, Roma 1985, 149-237; 239-252.

60 Cfr. ExTheo 54,1: Ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδάμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται, πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἡς ἦν Κάιν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἡς ἦν Ἄβελ, τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ, ἡς ἦν Σήθ.

61 Cfr. ExTheo 56,3: τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σφζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὄν επιτηδειότητα ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ

morale,⁶² dunque dello stesso desiderio estatico di congiungersi a ciò che, κατὰ φύσιν, essa non possiede.⁶³

Alla luce di quanto abbiamo sopra evidenziato, appare lecito concludere – seppure, per ora, solo provvisoriamente – che la natura psichica sia mistica per eccellenza, poiché chiamata ad uno sforzo di compensazione del proprio *defectus naturae*, declinato nel superamento della distanza ontologica tra creatore e creatura e delle strutture di mediazione che tale iato postula; sforzo che, pur compiuto, non condurrà ad una salvezza piena.⁶⁴ Gli psichici non sono Figli, sono esclusi dall’eredità paterna e dunque si scoprono sottoposti a quella perversa logica di subordinazione rispetto al creatore che, agli occhi degli gnostici, permea il rigido monoteismo giudaico-cattolico, esemplificato dal dominio – giusto ed imparziale, *legale*, pertanto del tutto inconsapevole dell’economia del Dio sommo, che lo trascende – esercitato dal Demiurgo sulla *propria* creazione. L’alienazione dello psichico è dunque *eo ipso* desiderio di *unio mystica* con il Dio che crea, non con quello che salva, identificando proprio nella nozione di mediazione, che caratterizza la relazione subordinata tra Demiurgo e creazione, la possibilità del realizzarsi di una intimità con la propria origine.⁶⁵ Le quattro “precondizioni” sopra evidenziate – distanza ontologica tra Creatore e creatura con conseguente percezione di una *scala entis* che garantisca tale margine; identificazione di

τὴν οἰκείαν αἴρεσις, τὸ δὲ ὕλικόν φύσει ἀπόλλυται; Ir., adv.haer. 1, 6, 1: καὶ τὸν Σωτῆρα δὲ ἐπὶ τοῦτο παραγεγομέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξουσίον ἐστίν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ; Ir., adv.haer. 1.7,5: τὸ ψυχικόν, ἐὰν δὲ τὰ βελτίονα ἔλθῃται, ἐν τῷ τῆς Μεσότητος τόπῳ ἀναπαύεσθαι, ἐὰν δὲ τὰ χεῖρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια; cfr. inoltre Ir., adv. haer. 1.6,4.

62 Cfr. ExTheo 57: γίνεται οὖν ἐκ τῶν γενῶν τῶν τριῶν τοῦ μὲν μόρφωσις τοῦ πνευματικοῦ, τοῦ δὲ μετὰθεσις τοῦ ψυχικοῦ ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν; Ir., adv.haer. 1.4,2: ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Δημιουργοῦ πάσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι; fr. 40 di Eracleone (*apud* Origene, *InGv* 13.60 – *ad Gv* 4:46): καὶ οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγείται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ’ ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν, αὐτὴν λέγων εἶναι τὸ ἐνδύομενον ἀφθαρσίαν φθαρτὸν καὶ ἀθανασίαν θνητόν, ὅταν καταποθῇ ὁ θάνατος αὐτῆς εἰς νεῖκος.

63 Si vedano le osservazioni in merito in M. Simonetti, *Ψυχὴ e ψυχικός nella gnosi valentiniana*, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966), 1–47.

64 Vero e proprio *leitmotiv* gnostico è che “nulla di psichico entrerà nel Pleroma”. Si veda, a mero titolo d’esempio, Ir., adv.haer. 1.7,1. Sul tema, rimando a E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the Valentinians*, Leiden-Boston 2006.

65 È appena il caso di notare che, nelle fonti gnostiche, il riassorbimento escatologico del divino extra-pleromatico nella pienezza paterna è sempre narrato come ritorno e reintegrazione dell’elemento pneumatico nel proprio luogo naturale, e mai come μετáβασις εἰς ἄλλο γένος. Cfr., in proposito, *Vangelo di Verità* (NHC II, 3) 20.30 – 22.8.

una autonomia personale di un centro egemonico creato (anima), in pieno e libero potere del soggetto – sono tutti coerentemente dislocati dalla riflessione gnostica a livello psichico, come strutture imperfette e anamorfiche di un rapporto comunque mediato con Dio, da cui lo gnostico è *naturalmente* esentato.

Ciò conduce ad un ultimo, fondamentale passaggio dell'argomentazione, che getta retrospettivamente la propria luce su quanto finora evidenziato. Dobbiamo infatti chiederci se e quanto, nella gnosi cristiana del II secolo, queste complesse speculazioni giungano ad essere pensate come antropologicamente identificative, vale a dire, se vengano spinte sino all'emersione d'una nozione di 'persona'. È infatti da sottolineare con la massima chiarezza un assioma di primaria importanza per il "sistema gnostico": le tre classi che strutturano la creazione rappresentano altrettante modalità di relazione con il divino, e non proprietà ontologiche del soggetto. *Sed contra*, se una precoce (sebbene, a parere di chi scrive, ultimamente inessenziale) platonizzazione delle categorie concettuali gnostiche conduca ad elaborare un abbozzo di riflessione veracemente antropologica, esso è da rinvenire proprio nella proposta valentiniana in merito alla nozione di uomo psichico – uomo pensato, dalla gnosi, *grecamente*.

Tale dialettica fonda l'oscura ambiguità della riflessione gnostica sulla nozione di individuo, ove riconosciamo la chiara tendenza a risolvere ogni istanza antropologica in una cristologia,⁶⁶ apparendo solo embrionali i tentativi di qualificare diversamente, nella loro componente antropologica, i primi due elementi (ilico e psichico), rispetto al terzo (pneumatico): Adamo non semina nello Spirito e nel soffio,⁶⁷ poiché questi sono divini. La generazione umana si impegna a tramandare, dunque, esclusivamente l'animalità del sinolo, mentre l'inserimento della particella pneumatica nell'uomo risponde a logiche su cui la teologia (pur gnostica, illuminata dallo Spirito) non ha presa. Ancor più incisivamente, si veda la ricorrente affermazione secondo cui le nozioni di immagine e somiglianza, di genesiaca dipendenza, sono riferibili unicamente al composto ilico-psichico,⁶⁸

66 A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 volumi, Madrid 1976.

67 ExTheo 55.2: οὐτ' οὖν ἀπὸ τοῦ πνεύματος οὐτ' οὖν ἀπὸ τοῦ ἐμφυσηματος σπείρει ὁ Ἀδάμ. θεία γὰρ ἄμφω καὶ δι' αὐτοῦ μὲν, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ δέ, προβάλλεται ἄμφω. τὸ δὲ ὑλικὸν αὐτοῦ ἐνεργὸν εἰς σπέρμα καὶ γένεσιν, ὡς ἂν τῷ σπέρματι συγκεκραμένον καὶ ταύτης ἐν ζωῇ τῆς ἁρμονίας ἀποστήναι μὴ δυνάμενον.

68 Si veda la strutturalmente equivoca (ma assai netta) attestazione della redazione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni* (NHC 2.1,15, 2–3 // BG 8502, 1.23,16–19), ove vediamo il Demiurgo ordinare agli angeli di fare l'uomo ad immagine

giacché lo spirituale – è proprio il caso di dirlo – fa storia a sé.⁶⁹

Nondimeno, pur nella diversità essenziale della trattazione gnostica di tali componenti, la gnosi storica pensa le proprie nature come stati di relazione con Dio (due statiche – ilica e pneumatica –, ed una – quella psichica – mistica), quindi in senso universalistico, non personale. Lo Spirito che qualifica gli eletti altro non è se non Dio stesso che si manifesta, nolente, *ad extra*.

Una simile articolazione appare nitida quando si volga lo sguardo ad un aspetto spinosissimo ed ambiguo della speculazione valentiniana, vale a dire l'uso della nozione di "immagine". Le fonti greche a nostra disposizione ci restituiscono due evidenze di primario interesse: da un lato, (1), i casi in cui εἰκὼν è connotata in senso esplicitamente antropologico sono straordinariamente rari, e *de facto* limitati ad Ir., adv.haer. 1.5, 2; dall'altro lato e correlativamente, (2) tale nozione è dislocata in modo sistematico a livello psichico: è il Demiurgo ad essere immagine del Dio sommo; sono le realtà psichiche ad essere immagine di quelle pneumatiche.⁷⁰ In sintesi: la struttura ad immagine del sistema valentiniano (il già ricordato "esemplarismo inverso" di Sagnard) pare governare il rapporto tra psichico e pneumatico molto più di quello tra pneumatico intra- ed extra-pleromatico.

È solo con la complessa fase storica descritta dalla ricezione alessandrina del sistema dottrinale valentiniano⁷¹ che assistiamo a quella disarticolazione

dell'apparizione luminosa riflessa sulle acque ed a propria (=del Demiurgo) somiglianza: ἀμειβεῖ πῆτι γάμιο πύργωμε κατὰ θικωῖν μῆπουγτε λγω κατὰ πιέεινε.

69 Cfr. ExTheo 54, 1: ὅτι δὲ πνευματικὸς ὁ Σήθ, οὔτε ποιμαίνει οὔτε γεωργεῖ, ἀλλὰ παῖδα καρποφορεῖ, ὡς τὰ πνευματικά. καὶ τοῦτον, ὃς ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου, ἄνω βλέποντα, οὗ τὸ πολιτεῦμα ἐν οὐρανῷ, τοῦτον ὁ κόσμος οὐ χωρεῖ.

70 Cfr. Valentino, fr. 5 (ὁπόσον ἐλάττων ἢ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσσαν ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. Τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνας; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ. Οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὐρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει); EpFl 6.5 (αἱ γὰρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παρασιτικά ὄντα ἐτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια. παρουσίας δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνας); ExTheo 15.5 (εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δεμιουργὸν λέγουσιν. διὸ καὶ λυτὰ τῆς εἰκόνας τὰ ἔργα, ὅθεν καὶ ὁ κύριος εἰκόνα τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως ποιήσας τοὺς νεκροὺς οὓς ἤγειρεν, οὐκ αφάρτους τὴν σάρκα, ἀλλ' ὡς αὐθις ἀποθανομένους ἤγειρεν) e 32.1 (ἐν πληρώματι οὖν ἐνόητος οὐσης ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν. ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἐνός, εἰκόνες).

71 Sulle complesse dinamiche di riprovazione e accettazione, fluidificazione ed assimilazione che legano lo gnosticismo alla cosiddetta gnosi cattolica, rimando a G. Lettieri, *Reductio ad unum. Dialettica cristologica e retractatio dello gnosticismo valentiniano nel Commento a Matteo di Origene*, in: T. Piscitelli (ed.), *Il*

programmatica del paradigma cristologico/antropologico gnostico, che condurrà a pensare la mistica come atto eminentemente umano, dunque come tensione estatica verso un Dio sempre sfuggente ed ontologicamente eccedente la propria creatura. Tale radicale riconversione sarà realizzata dalla gnosi cattolica (e, più generalmente, dalla teologia cattolica contemporanea e successiva; si pensi al ruolo non sottostimabile svolto da Tertulliano⁷² e dalla scuola cappadoce),⁷³ mediante un duplice livello di intervento: (1) da un lato, attraverso l'autonomizzazione dell'elemento psichico, ricettacolo oramai pienamente platonizzato di una nozione piena di individuo, e, dall'altro, (2) mediante lo svincolamento della sua natura relazionale con il divino, verso la definizione di un soggetto indipendente ed autonomo. Emerge così la centralità dell'anima come organo apicale (ovvero senza alcunché di antropologicamente eccedente e identificata *iuxta propria principia*, sebbene comunque in dipendenza da una memoria del sua origine spuria)⁷⁴ e veramente umano dell'azione morale, cui attribuire la *Spannung* estatica del differire di Dio dall'uomo,⁷⁵ insieme al conseguente esercizio d'attenzione,

Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Brescia 2011, 237–287.

- 72 Esplicita è, nel pensatore africano, l'identificazione tra la natura dell'anima umana e l'elemento intermedio valentiniano, condotta attraverso la negazione ad Adamo del possesso della natura ilica e pneumatica. Cfr., ad esempio, *De Anima* 21.
- 73 Si ricordino, ad esempio, i celebri luoghi in cui Gregorio di Nissa, nutrito della migliore tradizione apofatica pagana (su cui si vedrà D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena*, Louvain 1995), afferma la conoscibilità della sola economia divina e la corrispettiva inconoscibilità della natura di Dio in sé, avvolta nella tenebra, sino all'appropriazione per fede dell'oggetto amato, in attesa della chiarificazione escatologica (cfr., ad es., Greg. Nys. In Cant 6; Greg. Nys., c. Eun. 1.371). Medesime tematiche ed espressioni in Gregorio di Nazianzo (Greg. Naz. or. 28.3; 38.7). Cfr. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica in Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993.
- 74 Cfr. F. Berno, *Intelletto e anima / caldo e freddo: una dialettica valentiniana in Origene?*, in: *Adamantius* 22 (2016), 130–138.
- 75 Cfr. Clem. Al. strom. 2.10,47, ove si afferma che la conoscenza della Sapienza, la più alta contemplazione, è lo sforzo di conoscere di Dio come più è possibile (ὑπομνήσκει δὲ ἡμέρα ζητεῖν τὸν θεὸν καὶ ὡς οἶόν τε γινώσκειν ἐπιχειρεῖν, ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἢ ἐποπτική, ἢ τῶ ὄντι ἐπιστήμη, ἢ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη. αὕτη ἂν εἴη μόνη ἢ τῆς σοφίας γνώσις, ἧς οὐδέποτε χωρίζεται ἢ δικαιοπραγία), ovvero – come si legge in Strom 7.10,57 – attraverso la progressione per l'ascesa mistica sino al luogo in cui l'anima troverà il proprio riposo (ὄθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διὰ τινος οικείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον, τὸν καθαρὸν τῆ καρδία πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεῦεν διδάξασα).

apprendimento, incessante messa alla prova d'una conoscenza acquisita, chiamata a divenire *habitus*;⁷⁶ differenza che abbiamo visto essere solo puramente apparente (e, comunque, non antropologicamente connotata) per lo gnostico, giacché l'essenza inalienabile di questo era qualificata come eternamente identificabile con il Padre e solo storicamente da questi distolta.

L'oscurità delle parole del Salvatore – argomenta Origene⁷⁷ – è funzionale a rallentare la conversione degli *estrangei*, affinché essi possano adeguatamente ponderare il proprio difetto e non sottovalutarne l'entità, sì che l'identificazione gnostica di diversi livelli, reciprocamente “isolati” e non comunicanti, di esegesi scritturistica risponde paradossalmente ad una incapacità di corretta interpretazione spirituale della Scrittura, quindi ad una solo parziale allegorizzazione:⁷⁸ gli gnostici sono tacciati di letteralismo, poiché inabili ad

76 Cfr. Clem. Al. strom. 6. 9, 77, 5–78, 6, 1: σωτήριος γάρ τις ὁ τῷ σωτηρί ἐξομοιούμενος, εἰς ὅσον ἀνθρωπίνη φύσει χωρῆσαι τὴν εἰκόνα θέμις, ἄπαρα βάτως τὰ κατὰ τὰς ἐντολάς κατορθῶν· τὸ δ' ἔστι ἔχει θρησκεύειν τὸ θεῖον διὰ τῆς ὄντως δικαιοσύνης, ἔργων τε καὶ γνώσεως· τούτου φωνὴν κατὰ τὴν εὐχὴν οὐκ ἀναμένει κύριος, «αἰτῆσαι» λέγων «καὶ ποιήσω· ἐννοήθητι καὶ δώσω». Καθόλου γὰρ ἐν τῷ τρεπομένῳ τὸ ἄτρεπτον ἀδύνατον λαβεῖν πῆξιν καὶ σύστασιν, ἐν τροπῇ δὲ τῇ συνεχεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἀστάτου τοῦ ἡγεμονικοῦ γινομένου, ἡ ἐκτικὴ δύναμις οὐ σφίζεται. ὁ γὰρ ὑπὸ τῶν ἐξωθεν ὑπεισιόντων καὶ προσπιπτόντων ἀεὶ μεταβάλλεται, πῶς ἂν ποτε ἐν ἔξει καὶ διαθέσει καὶ συλλήβδην ἐν ἐπιστήμῃ κατοχῇ γένοιτ' ἄν; καίτοι καὶ οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἔξεις καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἴονται. ὡς δὲ οὐ συγγενῆται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐπίκτητός ἐστιν ἡ γνώσις καὶ προσοχῆς μὲν δεῖται κατὰ τὰς ἀρχὰς ἢ μάθησις αὐτῆς ἐκθρέψεώς τε καὶ αὐξήσεως, ἔπειτα δὲ ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἔξιν ἔρχεται, οὕτως ἐν ἔξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει· οὐ γὰρ μόνον τὸ πρῶτον αἴτιον καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ γεγεν<ν>ημένον αἴτιον κατεῖληφεν καὶ περὶ τούτων ἐμπέδως ἔχει, μονίμως μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους καὶ ἀκινήτους λόγους κεκτημένος, ἀλλὰ καὶ περὶ ἀγαθῶν καὶ περὶ κακῶν περὶ τε γενέσεως ἀπάσης καὶ συλλήβδην εἰπεῖν, περὶ ὧν ἐλάλησεν ὁ κύριος, τὴν ἀκριβεστάτην ἐκ καταβολῆς κόσμου εἰς τέλος ἀλήθειαν παρ' αὐτῆς ἔχει τῆς ἀληθείας μαθῶν, οὐκ, εἴ ποῦ τι φανείη πιθανὸν ἢ κατὰ λόγον Ἑλληνικὸν ἀναγκαστικόν, πρὸ αὐτῆς αἰρούμενος τῆς ἀληθείας, τὰ δὲ εἰρημένα ὑπὸ κυρίου σαφῆ καὶ πρόδηλα ἔχει λαβῶν. L'intelligenza dei misteri è rivelata, potenzialmente, all'interrezza della creazione, come affermato da Origene in Or., princ. 1.2, 3. Essa è pertanto chiamata ad un inesausto sforzo di ricerca: cfr. Or., princ. 4.3,13.

77 Cfr. Or., princ. 3.1,16 13–14 (τὸ ὅτι οὐκ ἐβούλετο τοὺς μὴ ἐσομένους καλοῦς καὶ ἀγαθοῦς συνιέναι τῶν μυστικωτέρων ὁ σωτὴρ καὶ διὰ τοῦτο ἐλάλει αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς. νῦν δέ, κειμένου τοῦ μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς, ἢ ἀπολογία ἐστὶ χαλεπωτέρα). Cfr. inoltre Or., princ. 3.1,16, 20–25.

78 Cfr. princ. 4.2,2,1–4 (Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιών καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ λόγων οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νευοημένη, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη).

articolare una reale dinamica evolutiva dell'esegesi, a motivo della natura intimamente statica, non comunicante con il divino, dell'anima gnostica.

Si risolve così, in altri termini, il dipolo che conflava insieme ciò che, *ex post*, è cattolicamente definibile come antropologia e teologia, con una netta (quanto anti-agnostica) separazione dei due ambiti. Il vertice della tripartizione gnostica delle nature (e quindi della teologia gnostica *tout court*), lo Spirito, viene – certo problematicamente⁷⁹ – sottratto all'ambito del possesso elettivo da parte di una *élite* pneumatica e ricollocato in una sfera di assoluta trascendenza, istituendo una relazione di desiderio con la natura creata. Non più un monologo tra Dio e la sua componente incarnata nella materia, ma un dialogo tra Creatore e creatura, del tutto analogo a quello che univa Demiurgo ed elemento psichico. Ciò che, infatti, la gnosi chiamava a superare, ovvero l'anima e la limitatezza demiurgica cui essa è vincolata, diviene perno e motore della protensione verso tale assoluta trascendenza, facendosi organo, oramai pienamente configurato, della libera ricerca di Dio.

5. Considerazioni conclusive

Obiettivo di questo scritto è stato mostrare la complessità strutturale della nozione di mistica, quando applicata alla riflessione gnostica. Se da un lato, infatti, essa coglie un movimento di fondo, una pretesa sottesa all'intera impalcatura concettuale eterodossa, ovvero la rivendicazione di un contatto diretto, immediato, unitivo con il Padre, quindi una obliterazione amorosa d'ogni identità personale, dall'altro, intercetta specifiche opzioni dottrinali elaborate dalle scuole gnostiche in relazione alla parzialità della capacità redentiva e conoscitiva dell'anima.

Da una analisi lessicale del *corpus* testuale selezionato, è emerso un uso ricorrente e tecnicamente avvertito del termine 'mistico', sempre connesso alla natura mediana degli psichici, quindi alla potenzialità della rivelazione, chiamata a superare il proprio stesso carattere *mistico* – protettivo, parziale, opaco – per farsi conoscenza limpida della medesima natura che identifica il Padre ed il proprio corpo, gli pneumatici.

⁷⁹ Si pensi alla "indecisa" collocazione dello Spirito nel pensiero origeniano, scisso tra una dimensione propriamente trinitaria (intra-pleromatica) ed ipostatizzata ed il ruolo di ricettacolo della beatitudine degli eletti, quindi come Chiesa extra-pleromatica. Cfr. L. Perrone, *La pneumatologia di Origene alla luce delle nuove Omelie sui Salmi*, in: F. Pieri / F. Ruggero (eds.), *Il divino inquieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche. Atti del IX convegno annuale della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna. XV convegno annuale del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Bologna 2–3 dicembre 2014)*, Brescia 2018, 101–117.

Abbiamo inoltre visto come lo gnosticismo sempre più evidentemente si imponga quale straordinario laboratorio teologico, in grado di elaborare veri e propri *ambiti specializzati* di riflessione dottrinale. Tra tali “teologie minori”, vale a dire tra tali contesti di elaborazione teorica non coincidenti con il vertice dell’interpretazione gnostica del messaggio cristiano, ma ad esso subordinati, si è ulteriormente rilevata la raffinatissima speculazione intorno alla nozione di ‘psichico’, che viene dalla gnosi identificata con l’ambito della teologia naturale, della ricerca di Dio (genitivo esclusivamente oggettivo) non sostenuta in modo efficace della Spirito, dunque disponibile agli sforzi non graziati della creatura. Essa appare, dunque, come il marcatore d’uno stato di relazione con il Padre: non Figli, non consustanziali al Principio, ma creature, prodotti.

All’interno di tale categoria, nondimeno, comincia ad emergere un principio di autonomia del soggetto desiderante ed estatico, che è messo in grado – sebbene ancora embrionalmente – di esercitare le proprie capacità epistemiche e morali; l’uomo psichico è colui che può esprimere in modo potenzialmente efficace volontà e libero arbitrio, approssimandosi ad una delle due classi che specificano il dualismo terminale d’ogni sistema gnostico: quella degli spirituali – qualora le sue opere rispondano alle richieste *letterali*, etiche, della parola evangelica; quella degli ilici – qualora la sua volontà *fallisca*.

Su tale ibrido principio si innesta in modo assai efficace l’opera di ricezione cattolica della speculazione gnostica, che 1) identifica tale ambito non più come una condizione riservata ad uno specifico elemento antropologico, ma come lo *status* universale dell’essere umano, quindi come il dono concesso all’interrezza della creazione in misura eguale, e 2) supplisce alle categorie gnostiche (ontologicamente povere) di identificazione di un soggetto ancora semitico, carismatico, paolino, con categorie (ontologicamente forti) di identificazione di una soggetto “greco”.

Non può che seguirne che la pretesa (veracemente gnostica) di andare più a fondo di Platone, di conoscere intimamente i misteri paterni, differisca radicalmente dalla risultante storica della sua assimilazione all’interno del corpo dogmatico cristiano; ed in tale distanza di mostra l’equivocità, finanche la mera omonimia, della nozione di ‘mistica’. Se la teologia alessandrina “ortodossa” realizza il contatto tra anima e Dio nel perfezionamento e nel potenzialmento, attraverso la costanza dell’esercizio, delle facoltà naturali della creatura – sostenute da un *iter* contemplativo variamente codificato e, parallelamente, da una stabile prassi rituale –,⁸⁰ lo gnosticismo identifica nell’anima l’organo di mediazione per eccellenza, che condanna lo psichico

80 Fenomeni non a caso guardati con altalenante sospetto dalle fonti gnostiche, ben al di là del quadro, comunque opacissimo, offerto da Ireneo in Ir., adv.haer. 1.21,2–5. Sul tema del “sacramento gnostico”, cfr. F. Berno, *L'allegoria templare e la*

ad un rapporto di subordinazione con il proprio Creatore; lo Spirito che qualifica alcuni uomini come eletti è invece sottratto ad ogni logica “prestazionale”:⁸¹ esso è l'essenza segreta che, senza merito, senza sforzo, senza esercizio, senza ordine, condividono Cristo e Cristi, sì che nessuna protensione, nessuna estasi, è richiesta al Padre per farsi Figlio e Figli, e a questi per conoscerlo. Ci si può spingere ad affermare – certo con generosa approssimazione – che, per i valentiniani, la natura o nega Dio, pervertendolo e cercandolo idolatricamente (elemento ilico) o si converte (elemento psichico), mentre gli gnostici sono “tutto Grazia”, marcando uno iato profondo rispetto alla tendenza mistica a naturalizzare il dono, divinizzare la natura, assorbire il divino nell'umano.

E tuttavia, è proprio grazie all'esperienza gnostica ed al suo larvale platonismo che la mistica penetra nel DNA del cristianesimo, muovendo dallo scavo in una dimensione antropologica non identificata come veracemente salvifica, seppure apicale quanto agli sforzi della volontà e della razionalità creaturali.

topologizzazione del corpo di Cristo nel Vangelo di Filippo (NHC II, 3), in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 82/2 (2016), 992–1008, con relative indicazioni bibliografiche. Cfr. inoltre A. Cosentino, *Il battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo*, Cosenza 2007.

81 Si pensi alla natura originariamente prestazionale della ἀρετή classica, qui interpretata come psichica potenzialità naturale, efficace nell'orizzonte del proprio mediano campo di applicabilità. Cfr., ad esempio, A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greek from Homer to the Fifth Century*, London 1972.