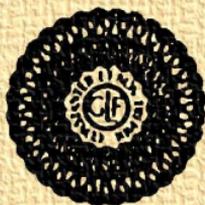


# TESTI GNOSTICI CRISTIANI

*a cura di Manlio Simonetti*



Editori Laterza - Bari 1970

# TESTI GNOSTICI CRISTIANI

*a cura di Manlio Simonetti*



Editori Laterza - Bari 1970

*Proprietà letteraria riservata*  
*Gius. Laterza & Figli S. p. A., Bari, Via Dante 51*  
CL 20-0171-3

## **INTRODUZIONE**



Nell'antichità non si ebbero dubbi sull'appartenenza dello gnosticismo al novero delle eresie che pullularono dal sec. II in poi nella Chiesa cattolica compromettendone in vario modo unità e stabilità. Di esso si misero in luce soprattutto gli stretti legami con la filosofia greca e la pretesa di rappresentare una rivelazione divina (= gnosi) riservata a pochi eletti, moralmente ed intellettualmente preparati, in contrapposizione alla fede comune della gran massa dei cristiani. Tale fede aveva il suo fondamento nella predicazione pubblica di Gesù continuata dall'opera missionaria degli apostoli: invece la rivelazione gnostica traeva origine da una sorta di insegnamento segreto riservato da Gesù solo a pochi dei suoi discepoli e impartito durante il suo soggiorno in terra fra la resurrezione e l'ascensione, che gli gnostici volentieri consideravano ben più esteso dei 40 giorni fissati dalla tradizione. Tale insegnamento segreto era stato tramandato per occulta via parallelamente a quello ufficiale della Chiesa, a beneficio — come abbiamo sopra accennato — di pochi eletti.

In tal modo lo gnosticismo si configurava come rivelazione di tipo superiore e più approfondita rispetto alla tradizione comune della Chiesa: di qui la suggestione che esso esercitò, nei suoi aspetti più intellettualmente impegnati (Basilide, Valentino), sui ceti colti della società cristiana, che più avvertivano l'ambizione e anche l'esigenza di un approfondimento del dato elementare di fede. Per tal motivo, nel II e III sec., lo gnosticismo rappresentò per la Chiesa il massimo pericolo, maggiore ancora di quello rappresentato dal marcionismo e dal montanismo, anche se non riuscì a darsi la solida organizzazione unitaria del primo né alimentò l'entusiasmo delle folle al pari del secondo. Ma la pronta reazione della Chiesa sul piano sia disciplinare sia organizzativo sia dottrinale fu tale che già alla metà del III sec. lo gnosticismo era ovunque in fase decrescente, anche se sporadicamente continuò a sopravvivere nel IV e anche nel V sec. I resti delle varie sette gnostiche per lo più confluirono, a partire dal IV sec., nel manicheismo, che presentava notevoli punti di contatto con l'esperienza e la dottrina gnostica, esasperandone gli aspetti più significativi.

Abbiamo accennato alla mancanza di unità del movimento gnostico: in effetto esso prese consistenza in numerose sette, spesso notevolmente diverse fra loro sul piano sia dell'organizzazione e del culto sia della dottrina, con un'articolazione a diversi livelli per cui si passava da sette di tono e carattere popolari, largamente aperte alle suggestioni magiche e poco esigenti sul piano dell'impegno intellettuale, a sette molto più aperte in questo senso e tali da alimentare approfondita riflessione dottrinale e sincera esperienza mistica. Date tali differenze fra le varie sette gnostiche anche sotto l'aspetto dottrinale, basterà qui solo un rapido cenno sullo sfondo comune un po' a tutte.

Alla base dell'esperienza di ogni gnostico, che si sente alienato nel mondo materiale, che lo circonda e lo condiziona, e sostanzialmente estraneo ad esso, c'è la convinzione, sopra già ricordata, di essere depositario di una rivelazione divina destinata a pochi eletti, circa la sua più autentica natura consistente in un germe, una particella di sostanza divina, degradata e caduta nel mondo, prigioniera del corpo materiale da cui anela a liberarsi per tornare al mondo divino da cui ha tratto origine. Ma la redenzione è possibile soltanto grazie all'opera di un redentore divino, che o scende in persona dal cielo sotto apparenza umana o fa sentire in altro modo la sua presenza, per tramite di un uomo (= Gesù) particolarmente meritevole di diventare strumento dell'opera divina di redenzione. Tale opera affranca l'uomo depositario del germe divino dalla schiavitù in cui era tenuto nel mondo materiale: questo infatti aveva tratto origine dall'errore o dal peccato di un essere divino ed era stato plasmato da un dio inferiore, il Demiurgo, identificato col Dio creatore del Vecchio Testamento. Il completo graduale recupero del seme divino degradato e imprigionato nel mondo materiale renderà superflua l'esistenza di questo, che perciò è destinato ad avere fine.

Da tale complesso di dottrina scaturiscono due fondamentali prese di coscienza da parte dello gnostico: 1) concezione completamente negativa del mondo materiale, visto come prigionia e sepolcro temporaneo del germe divino caduto dal cielo e immerso in un letargo mortale da cui solo la rivelazione divina (= gnosi) lo libera, dando coscienza all'uomo, in cui tale germe è racchiuso, della sua vera origine e del suo destino. Da tale concezione consegue l'opposizione fra il Dio supremo, Padre del Redentore divino che opera il recupero del seme divino, e il Dio inferiore, creatore del mondo, identificato, come abbiamo detto, col Dio del popolo ebraico, creatore del cielo e della terra. 2) La redenzione ha per oggetto soltanto la parte divina dell'uomo, lo spirito (e in alcuni sistemi gnostici anche l'anima, vista come elemento divino di secondo ordine), non il corpo materiale, che perciò è destinato alla dissoluzione finale e non partecipa alla resurrezione e al ritorno dello spirito nel mondo divino (= Pleroma, Eone). Quanto alla presenza dell'elemento divino nell'uomo, non c'è completo accordo fra i vari sistemi

gnostici: ma è prevalente la convinzione che solo pochi privilegiati (= gnostici) abbiano in sé il seme divino, lo spirito, infallibilmente destinato alla presa di coscienza del suo vero essere e perciò alla redenzione e al ritorno nel mondo divino d'origine. Altri uomini albergano soltanto l'elemento divino di secondo ordine (= anima, sì che tali uomini sono detti psichici), e sono destinati a redenzione e recupero a livello inferiore rispetto agli spirituali. Altri uomini, infine, e sono larga maggioranza, sono soltanto dotati di corpo materiale e di principio di vitalità inferiore: tali uomini sono destinati alla dissoluzione finale, caratteristica di tutto ciò che è materiale. È superfluo rilevare quanto questo complesso di credenze sia estraneo alla dottrina della Chiesa, che proprio su questi punti impostò la polemica contro lo gnosticismo.

La gnosticismo amò ammantare le sue dottrine, soprattutto quella del peccato e della degradazione di un essere divino nel mondo, in forma di miti fantasiosi, il cui reale significato era in relazione col minore o maggiore grado di formazione culturale e filosofica dei vari adepti, e al di là dei quali si possono cogliere aspirazioni profondamente sentite, che, nel caso di gnosi molto impegnate sul piano intellettuale, come quelle di Basilide e di Valentino, hanno dato vita ad un corpo di dottrine saldamente organizzato. Nell'ambito del cristianesimo spetta a queste sette gnostiche il merito di aver tentato, sulla base di ricca e suggestiva tematica, la prima sistemazione organica dei dati della rivelazione, anche se l'incidenza degli elementi all'altro sopra ricordati ne ha provocato lo snaturamento in punti fondamentali di dottrina. Ancora ai dottori gnostici, soprattutto della scuola di Valentino, va il merito di aver iniziato lo studio sistematico della Sacra Scrittura. È doveroso anche accennare che studi recenti hanno messo in luce una vasta problematica comune a gnostici ed ecclesiastici, soprattutto in ambito trinitario e cristologico, con soluzioni spesso fortemente apparentate.

## II

Il cenno, necessariamente molto generico, che abbiamo fatto sul carattere dello gnosticismo va inteso nel contesto della questione, tuttora ampiamente dibattuta, sulla esatta definizione del fenomeno gnostico e della sua origine. Infatti la convinzione degli antichi, che ravvisavano nello gnosticismo una eresia all'interno del cristianesimo, pur condivisa in età moderna da alcuni studiosi, che vi hanno scorto la radicale ellenizzazione del cristianesimo (Harnack), ha ceduto il passo ad una concezione che vede nello gnosticismo una religione di carattere fortemente sincretistico, con apporti orientali, greci, ebraici e cristiani. Ma posto questo punto di partenza, sul quale facilmente si consente, risulta molto arduo determinare l'in-

cidenza esatta di queste varie componenti sull'origine e sulla natura del fenomeno gnostico. Per vario tempo è sembrata prevalere l'opinione che accentuava l'importanza del contributo orientale, iranico e babilonese, derivando di qui, oltre le speculazioni di carattere astrologico, il dualismo accentuato fra mondo divino e mondo della materia e la concezione di un Dio supremo inconoscibile e nascosto. Ma più attenti studi hanno dimostrato che ambedue questi concetti erano di casa anche nella cultura e nella filosofia greche. È più recentemente si è posto l'accento sulla larga componente ebraica, ravvisabile non solo nella identificazione del Dio creatore del mondo con il Dio ebraico del Vecchio Testamento, ma anche in tanti spunti particolari, di cui alcuni essenziali in ogni dottrina gnostica: p. es., la creazione dell'uomo a immagine di Dio (*Gen. 1,26*); la convinzione del Demiurgo di essere il solo Dio (*Is. 45,5*), e anche altri. La stessa concezione dell'Uomo celeste, archetipo divino dell'uomo terrestre, più che di derivazione iranica, sembra aver tratto origine da speculazioni rabbiniche intorno ad Adamo. Il fatto che questa vasta componente giudaica sia avvertibile nello gnostico soprattutto a livello del Dio inferiore, con conseguente apprezzamento negativo della economia vetero-testamentaria, ha indotto recentemente a vedere nello gnosticismo una reazione proprio in senso contrario al giudaismo tradizionale, verificatasi o a margine dell'area giudaica (Samarina) o in senso eterodosso nell'ambito del giudaismo stesso.

La difficoltà di determinare la precisa origine e il preciso carattere dello gnosticismo deriva almeno in parte dal fatto che gli studiosi non si mettono d'accordo sulla precisa definizione di questo importante fenomeno religioso e culturale: troppo facilmente si è portati a ravvisare gnosticismo soltanto là dove si avverte una più o meno accentuata forma di dualismo, dall'orfismo greco alla religione iranica. In questo senso non è difficile leggere ancora di una gnosi anteriore sia a Paolo sia a Giovanni, da cui i due sarebbero stati profondamente influenzati. Ma recentemente si è cominciato a distinguere fra lo gnosticismo vero e proprio, cioè organizzato in setta religiosa e con culto dottrina e letteratura propri, da generiche manifestazioni pregnostiche con prime formulazioni di concetti che soltanto in seguito si sarebbero coagulate in veri e propri sistemi organizzati di pensiero. Perciò nel recente *Colloquio sullo gnosticismo* (Messina 1966) si è proposto di distinguere una più generica gnosi dallo gnosticismo vero e proprio. In tale ordine d'idee si fa sempre più strada la convinzione che il concetto del Redentore celeste comunemente denominato Gesù Cristo, assolutamente centrale nelle dottrine gnostiche vere e proprie, sia di derivazione cristiana e abbia avuto incidenza fondamentale per l'organizzazione dello gnosticismo come religione e dottrina a sé stante.

Eaula dai fini di questo lavoro una indagine più approfondita sulla questione, per la quale si rimanda alle opere citate nella *Biblio-*

*grafia.* È sufficiente qui limitarci a questi pochi cenni per introdurre la lettura delle testimonianze gnostiche di maggior rilievo.

### III

Raramente opere di scrittori cristiani dei primi secoli considerati eretici sono giunte sino a noi, perché la condanna ufficiale da parte della Chiesa ne ha provocato quasi sistematicamente la sparizione. Comunque per lo gnosticismo la nostra documentazione è molto più ampia di quella che possediamo riguardo ad eresie coeve, come il marcionismo e il montunismo, sia per l'inusitata ampiezza della produzione letteraria degli gnostici sia per l'importanza e il gran numero delle opere composte dagli ortodossi per confutare questa eresia e che, per tal fine, ci forniscono ragguagli, a volte preziosi, sulle dottrine che combattono. Tali ragguagli consistono sia in descrizioni più o meno dettagliate o fededegne delle dottrine in contestazione sia in citazioni di passi, a volte molto lunghi, tratti da scritti di dottori gnostici. Fino ad alcuni decenni fa si nutrivano dubbi sull'attendibilità delle descrizioni dei sistemi gnostici che si leggono nelle opere degli scrittori antieretici, anche di quelle dei maggiori, come Ireneo e Ippolito. Ma più recenti e accurati studi hanno dimostrato la fondamentale attendibilità di tali notizie, ovviamente sempre in relazione ai documenti più o meno importanti e significativi adoperati dai diversi scrittori. Per comodità del lettore elenchiamo le principali di queste opere antieretiche che ci sono giunte dall'antichità e che costituiscono il fondamento della nostra documentazione in lingua greca sulle dottrine gnostiche:

1. Nella II metà del II sec. Ireneo di Lione scrisse in 5 libri *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi* (= *Contro le eresie*). L'opera, che integralmente ci è giunta soltanto in traduzione latina, è diretta specificamente contro la gnosi di Valentino e della sua scuola, soprattutto di Tolomeo; e nel primo libro presenta una dettagliata esposizione della dottrina, che poi confuta dal l. II in poi. Studi recenti hanno dimostrato la fondamentale attendibilità di tale notizia che, anche dopo le recenti scoperte cui accenniamo più giù, rimane per noi documento essenziale per la conoscenza della dottrina valentiniana. Sempre nel l. I, per rilevare le ascendenze di tale dottrina, Ireneo descrive brevemente altri sistemi gnostici, a partire da quello di Simon Mago. Anche questa informazione, pur se non molto dettagliata, è di grande importanza.

2. Nei primi decenni del III sec. un ignoto scrittore romano, che comunemente viene identificato con lo scrittore Ippolito, scrisse una *Confutazione di tutte le eresie* (= *Philosophoumena*), che già

nell'antichità cominciò ad essere attribuita ad Origene. L'opera, che constava di 10 libri, ci è giunta mutila dei ll. II e III. L'autore vi descrive 33 eresie soprattutto, ma non esclusivamente, gnostiche: egli si fonda sul principio che tali eresie derivano dal deformante influsso esercitato sulla dottrina cristiana dalla filosofia e dalla scienza greche, e perciò cerca di collegare ognuna delle eresie di cui si occupa con un particolare aspetto della cultura ellenica. Nella descrizione delle varie eresie il nostro autore dà a volte l'impressione di essere più sommario e trasandato rispetto ad Ireneo, di cui più volte si è servito come fonte, ma egli ha avuto il merito di riportare spesso in forma diretta o appena parafrasata le fonti gnostiche cui attinge, e sono quasi sempre fonti di massimo interesse. Di qui l'insostituibile pregio dell'opera.

3. Verso la fine del IV sec. Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro, scrisse una ampia opera antieretica, il *Panarion* (= *Cassetta dei medicinali*), in cui si dà descrizione e confutazione di 80 eresie. L'opera è di valore ineguale, in relazione allo stato della documentazione di cui l'autore si è servito per descrivere le singole eresie. L'importanza dell'opera, alla pari di quella di Ippolito, sta soprattutto nel fatto che Epifanio volentieri riproduce testualmente tali fonti, sia che si tratti di precedenti scritti antieretici sia che si tratti di scritti eretici. Da lui, p. es., oltre tutto il testo della *Lettera* di Tolomeo a Flora, conosciamo il testo greco originale della notizia di Ireneo sulla gnosi valentiniana.

In questa sede non interessa prendere in considerazione altre opere antieretiche, sia quelle più antiche non giunte a noi (Giustino) sia quelle più recenti o comunque più sommarie, che non presentano per noi alcunché di utile. Di qualche testo specifico si darà notizia a mano a mano che si presenterà l'occasione di utilizzarlo. Basterà qui soltanto ricordare che preziosa informazione sullo gnosticismo si ricava anche dalle opere di Clemente Alessandrino e di Origene, i due grandi dottori di Alessandria fra la fine del II sec. e la metà del III. Clemente, oltre gli *Excerpta ex Theodoto*, di cui tratteremo nel cap. V, nella continua polemica contro gli eretici sviluppata in molti libri degli *Stromati* (= *Tappezzerie*) ha occasione di riportare più volte passi tratti da opere di dottori gnostici: a lui dobbiamo quasi tutti i frammenti a noi pervenuti di opere di Valentino Basilide Isidoro Carpocrate. Quanto a Origene, nel *Commento a Giovanni* egli ripetutamente adduce, per confutarli, passi, a volte molto vasti, di un precedente commento del valentiniano Eracleone: il complesso delle citazioni permette di farci idea abbastanza precisa della dottrina e della tecnica esegetica di questo importante discepolo di Valentino.

Le nostre conoscenze sullo gnosticismo sono state grandemente arricchite dalla pubblicazione, avvenuta da un secolo a questa

parte, di opere gnostiche andate perdute nell'originale greco e scoperte in traduzioni in lingua copta. Ricordiamo a questo proposito il *codex Askewianus* (Londra) e il *codex Bezae Cantabrigiae* (Oxford), che ci hanno fatto conoscere i 4 libri di *Pistis Sophia* e altri scritti gnostici, mentre un Ms. conservato a Berlino ci ha tramandato, fra l'altro, l'*Apocrifo di Giovanni*, un testo gnostico molto antico e che ebbe vasta diffusione fra gli eretici.

Ma l'apporto più importante alle nostre conoscenze sullo gnosticismo si è avuto con la scoperta di una intera biblioteca gnostica in codici papiracei, avvenuta nel 1946 a Nag-Hammadi, in Egitto, non lontano da Luxor. Si tratta di 12 volumi contenenti ben 42 opere in traduzione copta quasi tutte integre e ben conservate. Per difficoltà di vario genere la pubblicazione di tali testi non sta avvenendo con la celerità che sarebbe auspicabile, e finora solo poco ha visto la luce. Oltre due diverse redazioni dell'*Apocrifo di Giovanni* e il *Vangelo di Tomaso*, raccolta di *logia* di Gesù di origine siriana e di contenuto che forse non è specificamente gnostico, sono a disposizione degli studiosi alcune brevi apocalissi, due operette di contenuto accentuatamente mitologico (*Sulla natura degli arconti* e un trattato senza titolo contenuto nel cod. II), una epistola *De resurrectione ad Rheginum*, per la quale si è fatto il nome di Valentino, il *Vangelo della verità*, anch'esso forse opera di Valentino, e il *Vangelo di Filippo*, di chiara impronta valentiniana. Lo studio di questi testi sembra confermare l'impostazione più recente degli studi sullo gnosticismo, apportando una gran copia di elementi nuovi che sono di fondamentale valore per un più deciso approfondimento di questa materia così irta di difficoltà di ogni genere.

Quanto al carattere della nostra raccolta, basterà rilevare che essa è fondata tutta su testi di cui è giunto l'originale greco, o la traduzione latina, perché i testi copti saranno oggetto di un volume a parte. Per la scelta dei testi ci siamo fondati sulla classica raccolta del Völker, integrandola con alcuni passi che ci sono sembrati di tale importanza da non poter essere omissi: si tratta, oltre a qualche testo minore (Menandro, Saturnino), della notizia di Ireneo sugli Ofiti e soprattutto degli *Excerpta ex Theodoto*, che il Völker aveva riportato parzialmente e non in ordine e che invece noi abbiamo ritenuto opportuno riportare più sistematicamente, facendo eccezione soltanto per gli estratti sicuramente rimontanti a Clemente. È stato indispensabile corredare la traduzione di qualche nota esplicativa per rischiarare il significato di luoghi di non facile intelligenza.

## BIBLIOGRAFIA

a) *Testi*

W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932. Ecco le edizioni dei testi adottati da noi in traduzione: Ireneo, *Contro le eresie*, PG VII e ed. Hervey, Cambridge 1857; Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, PG XVI, 3 e ed. Wendland, GCS 26; Epifanio, *Panarion*, PG XLI-XLII e ed. Holl, GCS 25, 31, 37; Clemente, *Stromati*, PG VIII-IX e ed. Stählin, GCS 15, 17; Origene, *Commento a Giovanni*, PG XIV e ed. Preuschen, GCS 10; *Commento ai Romani*, PG XIV; Egemonio, *Acta Archelai*, PG X e ed. Beeson, GCS 16; Giustino, *Apologia*, PG VI e ed. Rauschen, Bonn 1911; Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, PG XX e ed. Schwartz, GCS 9.

b) *Studi*

Ci limitiamo a qualche opera di carattere generale sullo gnosticismo; per contributi più specifici si vedano le indicazioni bibliografiche in calce alle introduzioni ai singoli capitoli: A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1941 (trad. franc. *La gnose*, Paris 1951); E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1913; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959 (trad. franc. *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Göttingen 1954; Id., *The Gnostic Religion*, Boston 1963; R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1958. Per una recente messa a punto della principale problematica gnostica cfr. *Le origini dello gnosticismo (Colloquio di Messina, aprile 1966, a cura di U. Bianchi)*, Leiden 1967. Per un approfondito esame delle strutture logiche della dottrina gnostica e dei suoi rapporti col pensiero filosofico greco e cristiano sono fondamentali gli *Estudios Valentinianos* di A. Orbe di cui si dà precisa notizia nel cap. V.

**CAPITOLO PRIMO**

**SIMON MAGO E LA SUA SCUOLA**



## INTRODUZIONE

L'unanime consenso delle testimonianze antiche qualifica il samaritano Simon Mago come il primo degli eretici e il primo degli gnostici. Gli *Atti degli apostoli* lo presentano come un mago che aveva gran successo in Samaria, dove lo incontrò il diacono Filippo, che stava appunto predicando in quella regione dopo essersi allontanato da Gerusalemme a seguito della uccisione di Stefano (8,9 sgg.). Simone si fece battezzare da Filippo, ma quando successivamente si trattò di ricevere l'imposizione delle mani da parte di Pietro, onde ricevere lo Spirito santo, egli offrì denaro all'apostolo in cambio del potere di amministrare anch'egli il dono dello Spirito. Alla risposta negativa di Pietro e alla sua rampogna, Simone si allontana chiedendo l'intercessione dell'apostolo onde evitare la punizione divina.

La notizia degli *Atti*, secondo cui Simone era considerato la grande Potenza di Dio, è confermata dalle fonti posteriori, dalla metà del sec. II in giù (Giustino, Ireneo, Ippolito, *Ps. Clementine* ecc.), che ci presentano il mago come l'iniziatore di una vera e propria setta religiosa caratterizzata da dottrina a tratti accentuatamente gnostici. Per limitarci alle più antiche di queste fonti, Ireneo, sostanzialmente confermato dalla scarna notizia di Giustino, descrive così questa dottrina: Simone era considerato come il sommo Dio, ed Elena, una prostituta che egli aveva riscattata da un bordello di Tiro, era venerata come la Ennoia (= Pensiero) da lui scaturita, creatrice degli angeli e degli arcangeli, che a loro volta avevano creato il mondo. Ma costoro, presi da invidia, la trattennero presso di sé, la chiusero in un corpo umano, facendola trasmigrare incessantemente di corpo in corpo. Per liberarla e per liberare tutti gli uomini dalla tirannia degli angeli Simone stesso era disceso in terra, dandosi a conoscere come Figlio in Giudea, come Padre in Samaria, come Spirito santo nelle altre regioni. La salvezza era apportata non dalle opere di giustizia ma dalla fede in Simone stesso.

La valutazione di questa notizia è molto controversa: infatti non appare chiaro quanto in essa possa rimontare a Simone stesso e quanto invece all'elaborazione e amplificazione operate dai suoi seguaci. Anche il rapporto con la religione cristiana è poco chiaro, nel senso che gli apporti cristiani avvertibili nella sua dottrina po-

trebbero derivare da Simone stesso, influenzato dalla più antica predicazione apostolica, in armonia col racconto degli *Atti*, ma potrebbero anche essere considerati aggiunte posteriori; e per qualche particolare ciò sembra evidente: cfr. *infra*. Il fatto che Simone era samaritano è molto valorizzato dagli studiosi che, considerando la forte componente giudaica presente in tante speculazioni gnostiche e insieme l'accentuato spirito antiggiudaico che esse presentano, pensano che lo gnosticismo sia sorto in un'area sottoposta a forte influsso giudaico ma polemicamente risentita nei confronti di questa cultura: e la Samaria si presterebbe benissimo in questo senso.

Ma lo stesso carattere gnostico della dottrina simoniana viene tuttora contestato. Infatti, se alcuni caratteri di essa presentano chiara impronta gnostica (ostilità degli angeli verso Dio e verso l'uomo, imprigionamento dell'elemento divino nel corpo umano, atteggiamento verso il VT, evidente soprattutto nel racconto delle *Ps. Clementine* ma avvertibile già in Ireneo), altri caratteri sembrano estranei a questa esperienza: si pensi alla divinizzazione di Simone, cioè del capostipite della setta, e di Elena, la sua partner, e alla loro pretesa immortalità; alla mancanza di una specifica colpa che giustifichi l'imprigionamento dell'elemento divino nel corpo umano; e soprattutto al fatto che il credente è redento solo grazie alla conoscenza dell'autentica natura divina di Simone, là dove nell'esperienza gnostica autentica è fondamentale il riconoscimento dell'elemento divino che ogni gnostico reca dentro di sé. In definitiva, si ha l'impressione che con Simone siamo sulla via che porta allo gnosticismo, ma senza essere ancora giunti alla mèta.

Le stesse osservazioni si possono fare a proposito di Menandro, che Ireneo dice discepolo di Simone, come lui mago e samaritano. Rispetto a Simone, Menandro non si identifica più con la suprema Potenza, ma soltanto col Salvatore celeste, che da essa viene distinto, per evidente influsso cristiano. Ma per il resto egli condivide i punti essenziali della dottrina del maestro. Siamo invece in pieno ambiente gnostico con Saturnino (o Saturnilo), che sempre Ireneo riattacca a Simone e Menandro, che però era di Antiochia. Infatti nella dottrina di Saturnino non soltanto è ben rilevato l'aspetto antiggiudaico nella identificazione del Dio del VT con uno degli angeli creatori del mondo, ma è anche chiaramente formulato il concetto secondo cui in ognuno degli eletti è presente una scintilla, una particella di natura divina, che la Potenza superiore aveva inserito a vivificare l'uomo creato dagli angeli ad immagine di Dio (*Gen. 1, 26*), ma incapace di vivere senza quell'uomo divino.

Ad illustrare la gnosi simoniana e quella ad essa apparentata presentiamo 4 documenti:

1. La notizia di *Atti degli apostoli*, 8, limitatamente ai cenni

che illustrano l'attività di Simone e la sua fama nella Samaria. Nella sua essenzialità, essa è molto importante per la definizione di Simone come Potenza di Dio.

2. La notizia che dà Giustino nella *I Apologia*. Data l'origine palestinese di Giustino, essa può essere fondata su informazione diretta in merito ai seguaci del mago, anche se ci troviamo già più di un secolo dopo i fatti raccontati negli *Atti*. Da qualche particolare ricaviamo che notizie su Simone Giustino aveva raccolto anche a Roma.

3. La notizia di Ireneo relativa a Simone, Menandro e Saturnino. Ai problemi che essa suscita abbiamo accennato sopra. Nonostante queste remore, è il documento essenziale per la conoscenza di questa setta gnostica o gnosticizzante come si configurava verso la metà del sec. II. Anche per Menandro e Saturnino le scarse notizie fornite da Ireneo sono per noi di importanza fondamentale, e non solo per noi, perché anche scrittori antichi posteriori ad Ireneo (Epifanio, Teodoro) basarono su questa notizia la loro informazione su quei personaggi. Ippolito (*Refut.* VII 28) ci dà il testo greco della notizia di Ireneo su Saturnino.

4. La cosiddetta *Megale Apóphasis* (= *Grande Rivelazione*), riportata da Ippolito nella sua *Confutazione*, dove è messa in relazione con la filosofia di Eraclito. Si tratta di documento di ben altra estensione ed ambizione rispetto a quelli sopra elencati, in cui le linee del racconto di Ireneo vengono dilatate grazie agli apporti di spunti filosofici, di una fantasiosa esegesi dei primi capp. della *Genesi* e anche di spunti tratti dalla mitologia e dalla poesia greca, soprattutto di Omero. Con ogni probabilità si tratta di un documento piuttosto tardo e forse anche marginale rispetto ai preminenti interessi della setta: comunque esso testimonia bene la caratteristica tendenza sincretistica che contraddistingue la speculazione gnostica. L'opinione corrente, secondo cui Ippolito avrebbe parafrasato, con qualche citazione letterale e aggiungendo di suo qualche osservazione malevola, il testo della *Grande Rivelazione*, è stata di recente revocata in dubbio e si è prospettata la possibilità che egli abbia avuto sotto mano non proprio la *Grande Rivelazione* quanto piuttosto un suo commentario contenente alcune citazioni letterali. Ma gli argomenti addotti a sostegno di tale tesi non sembrano molto convincenti.

BIBLIOGRAFIA. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, cit., pp. 163 sgg., 453 sgg.; Leisegang, *La gnose*, cit., pp. 48 sgg.; L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, in *Recueil Cerfaux*, Gembloux 1954, pp. 191 sgg.; W. Foerster, *Die ersten Gnostiker Simon und Menander*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 190 sgg.; Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, cit., pp. 63 sgg.; J. FRICKEL, *Die « Apophasis Megale » in Hippolyt's Refutatio*, Roma 1968; J. M. A. SALLES-DADADIE, *Recherches sur Simon le Mage*, Paris 1969 (nuova edizione della *Grande Rivelazione*, in qualche punto modificata rispetto a quella di Wendland).



## I. SIMON MAGO NEGLI « ATTI DEGLI APOSTOLI »

(8, 9-12)

Vi era nella città (= *Samaria*) un uomo di nome Simone, che faceva il mago e riempiva di stupore i Samaritani, affermando di essere un personaggio importante. A lui prestavano tutti ascolto, e i piccoli e i grandi, e dicevano: Questi è la Potenza (*δύναμις*) di Dio, quella che è chiamata Grande<sup>1</sup>. Gli prestavano ascolto perché da lungo tempo egli con le sue arti magiche li aveva incantati.

## II. SIMON MAGO SECONDO LA NOTIZIA DI GIUSTINO

(*I Apologia* 26, 1-3)

1 ...E dopo l'ascensione di Cristo in cielo i demoni misero avanti  
uomini che affermavano di essere dei, che voi non solo non perse-  
2 guitaste, ma consideraste anche degni di onori. Fra questi c'era  
un certo Simone Samaritano, nativo del villaggio chiamato Git-  
ton: questi al tempo dell'imperatore Claudio avendo operato pro-  
digi magici grazie all'arte dei demoni che operavano in lui a Roma,  
la vostra città regale, fu ritenuto dio, ed è stato presso di voi ono-  
rato come dio con una statua. La statua è stata eretta nel Tevere  
fra i due ponti, e reca questa iscrizione in latino: a Simone dio  
santo<sup>2</sup>. E pressoché tutti i Samaritani, e pochi degli altri popoli,  
lo adorano riconoscendolo come il primo dio; e una certa Elena,

<sup>1</sup> L'invocazione alla Potenza di Dio compare in documenti dell'epoca, anche di carattere magico. Cfr. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, cit., p. 64.

<sup>2</sup> Questa notizia di Giustino deriva da un fraintendimento. In effetto è stata trovata nell'isola Tiberina nel 1574 una iscrizione *Semoni sancto deo fidio*: ma non si tratta certo di Simon Mago bensì di un'antica divinità romana del giuramento. Cfr. H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae selectae*, 3474.

che allora lo accompagnava sempre nei suoi viaggi e che prima stava in un bordello, essi la chiamavano il primo Pensiero (*Ἐννοία*)<sup>3</sup> emesso da lui.

### III. SIMON MAGO, I SIMONIANI, MENANDRO E SATURNINO SECONDO LA NOTIZIA DI IRENEO

(*Contro le eresie* I 23, 1-5; 24, 1-2)

23,1 (*Simone*) non avendo per questo creduto di più in Dio fu preso dal desiderio di gareggiare contro gli apostoli per sembrare anche lui degno di gloria, e si dette a studiare ancor di più tutta l'arte magica, così da incantare molti uomini. Egli visse al tempo dell'imperatore Claudio, che si dice anche lo abbia onorato con una statua per la sua arte magica. Come dio egli è stato glorificato da molti, ed ha insegnato che è proprio lui che fra i Giudei è apparso come Figlio, in Samaria è disceso come Padre, ed è venuto alle altre genti come Spirito santo. Egli afferma di essere la Potenza altissima, cioè il Padre che è su tutto, e di esser lui quello che gli uomini invocano, quali che siano i nomi con i quali lo invocano<sup>4</sup>.

2 Ecco la dottrina della setta di Simone il Samaritano, dal quale son sorte tutte le eresie. Egli avendo liberato a Tiro, città fenicia, una prostituta di nome Elena, la portava con sé affermando che essa era il primo Pensiero della sua mente, la madre di tutti, per mezzo del quale egli all'inizio aveva divisato nella mente di creare angeli e arcangeli. Infatti questo Pensiero (*Ennoia*)<sup>5</sup>, venendo fuori da lui e conoscendo ciò che voleva suo padre, è sceso in basso ed ha generato gli angeli e le potenze, dai quali egli (= Si-

<sup>3</sup> Per necessità rendiamo con « Pensiero » il termine greco, che perciò perde il genere femminile; cfr. n. 5. Tale carattere femminile del partner del sommo Dio bisogna tener presente, ora e in seguito, dato che spesso i due si configurano come coppia maschio/femmina. Sull'accostamento fra Elena di Simone e l'omonima divinità venerata dai Samaritani, cfr. GRANT, *op. cit.*, p. 66.

<sup>4</sup> Si noti il carattere sincretistico di questa affermazione che coglieremo anche nella *Grande Rivelazione* con accostamento di elementi giudaici, cristiani e pagani. La definizione di Simone come Potenza corrisponde bene al dato degli *Atti*.

<sup>5</sup> Lo sdoppiamento fra Dio e il suo pensiero (Nous, Logos, ecc.) è dato che trova riscontro, molto al di fuori dell'area tipicamente gnostica (cfr. n. 3), nella filosofia platonica del tempo e nella ortodossia

none) affermò essere stato creato questo mondo<sup>6</sup>. Ma dopo che essa li ha generati, è stata trattenuta da loro per invidia, poiché non volevano essere reputati progenie di alcun altro: essi infatti ignoravano completamente l'esistenza di Simone<sup>7</sup>. Pertanto Ennoia è stata trattenuta dagli angeli e dalle potenze emesse da lei, e da parte loro ha sofferto ogni genere di offese affinché non tornasse su da suo padre, fino al punto che è stata chiusa in un corpo umano e durante i secoli ha trasmigrato come da un involucro all'altro in diversi corpi femminili. Ed era lei anche in quella Elena per cui fu combattuta la guerra di Troia e per cui fu privato della vista Stesicoro che la diffamava con i suoi canti; questi poi, essendosi pentito ed avendo scritto i canti che son chiamati *Palinodie* nei quali l'ha glorificata, di nuovo ha riacquistato la vista. Pertanto essa, trasmigrando di corpo in corpo e da ciò sempre soffrendo offesa, da ultimo ha fatto la prostituta in un bordello: è questa la pecora smarrita (*Lc.* 15, 4).

<sup>3</sup> Pertanto è venuto proprio Simone per assumerla per prima e liberarla dalle catene e per recar salvezza agli uomini facendosi conoscere. Infatti gli angeli governavano male il mondo, in quanto ognuno di loro voleva il comando<sup>8</sup>: perciò egli è venuto a ristabilire la situazione, ed è sceso trasfigurato, avendo assunto la figura delle virtù, delle potenze e degli angeli; e fra gli uomini è ap-

cristiana: a questo pensiero divino più o meno chiaramente ipostatizzato spetta propriamente la creazione, organizzazione e direzione providenziale del mondo. Più tipicamente gnostico è qui il particolare della decadenza, anche se involontaria e senza sua colpa, di questo principio divino nel mondo.

<sup>6</sup> Il concetto della creazione del mondo da parte degli angeli sembra dover essere considerato tipicamente gnostico, connesso col deprezzamento del mondo caratteristico della esperienza gnostica, anche se alla lontana può essere stato favorito da antiche speculazioni cristiane sugli angeli autori della Legge, ecc. Cfr. S. PÂTREMENT, *Le mythe des sept archontes créateurs*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 460 sgg. Daniélou (ivi, p. 454) lo riconnette al racconto del *Timeo* platonico, secondo cui l'uomo sarebbe stato creato dagli dèi inferiori (= angeli): *Tim.* 43 sgg.

<sup>7</sup> L'ignoranza dei creatori del mondo (angeli, Demiurgo) rispetto a ciò che è al di sopra di loro è elemento caratteristico di ogni dottrina gnostica, come vedremo in seguito: cfr. cap. II, n. 89.

<sup>8</sup> Questo spunto deriva dalla concezione giudaica degli angeli delle nazioni, secondo cui Yahvè avrebbe affidato ogni nazione ad un angelo riservando per sé la cura di Israele: cfr. *Dan.* 10, 13 sgg.; *Eccli.* 17, 17; *Jubil.* 15, 31 sg.; *I Henoch* 89, 51 sgg.; *Phil. Post. Cain.* 26, ecc. Il carattere negativo di questa dominazione è molto accentuato nello gnosticismo.

parso come uomo, pur non essendo uomo<sup>9</sup>. E si è creduto che abbia patito in Giudea, mentre invece non ha patito<sup>10</sup>. I profeti poi hanno pronunciato le profezie ispirati dagli angeli creatori del mondo: perciò non si danno più cura di loro quanti hanno riposto in lui ed in Elena la loro speranza e da liberi fanno ciò che vogliono. Infatti gli uomini sono salvati dalla sua grazia e non per le opere giuste<sup>11</sup>, in quanto non ci sono opere giuste per natura ma solo accidentalmente, secondo quanto avevano stabilito gli angeli creatori del mondo riducendo in servitù gli uomini grazie a questi precetti. Perciò egli ha promesso che il mondo sarà distrutto e quanti in esso vi sono saranno liberati dal potere di coloro che avevano fatto il mondo.

4 Perciò i sacerdoti del loro culto misterico vivono scostumatamente<sup>12</sup> e fanno magie per quanto ognuno è capace. Usano di esorcismi e incantesimi. Presso di loro si fa anche largo uso di canti erotici, filtri amatori, di quei demoni che chiamano paredri e di quelli che inviano sogni, e di altro genere di arti magiche. Hanno anche una statua di Simone raffigurato con l'aspetto di Giove e una di Elena in figura di Minerva: e le adorano. Dal nome di Simone, autore dell'empia dottrina, hanno tratto il nome di Simoniani: da loro ha tratto origine la falsa gnosi, come è possibile apprendere dalle loro stesse affermazioni.

5 Successore di Simone fu Menandro, samaritano di razza, che anch'egli riuscì a giungere al culmine della magia. Egli afferma che la prima Potenza è sconosciuta a tutti<sup>13</sup>; egli poi è il Salvatore

<sup>9</sup> Abbiamo qui la ripresa del motivo giudeocristiano della discesa nascosta del Salvatore dal cielo in terra mediante l'assunzione di aspetto angelico fra gli angeli e umano fra gli uomini per non essere impedito dalle potenze angeliche che custodiscono i vari cieli. Il testo fondamentale in proposito è *Ascens. Is.* 10, 7 sgg. Cfr. J. DANIELLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957, pp. 228 sgg.

<sup>10</sup> La concezione secondo cui il Salvatore (= Cristo) avrebbe assunto corpo soltanto apparente è tipica della dottrina gnostica. Variamente atteggiata (corpo apparente ovvero spirituale) la troviamo in Saturnino, fra i Basilidiani, fra i Valentiniani.

<sup>11</sup> È evidente la ripresa della contrapposizione paolina fra la fede e le opere della Legge mosaica nel contesto anti giudaico caratteristico della esperienza gnostica.

<sup>12</sup> Il deprezzamento radicale del mondo e della carne portava gli gnostici a due atteggiamenti radicalmente contrari, ambedue ispirati allo stesso disprezzo della carne: o massima libertà sessuale o assoluta continenza; cfr. *infra* (Saturnino).

<sup>13</sup> L'assoluta trascendenza del Dio sommo fino al punto da essere sconosciuto a tutti era un fondamentale *theologoumenon* gnostico. Sul

mandato dagli invisibili per la salvezza degli uomini. Il mondo è stato fatto dagli angeli, che egli, come Simone, dice emessi dal Pensiero (*Ennoia*). Grazie alla magia da lui insegnata è data la conoscenza per poter vincere gli stessi angeli che hanno creato il mondo. Infatti i suoi discepoli ottengono la resurrezione grazie al battesimo nel suo (= *di Menandro*) nome e non possono più morire ma restano senza invecchiare e morire.

- 24.1 Prendendo spunto da costoro (= *Simone e Menandro*), Saturnino, che era un antiocheno di Dafne, e Basilide esposero dottrine diverse, uno in Siria l'altro ad Alessandria. Saturnino, come Menandro, dichiara che c'è un solo Padre e a tutti sconosciuto, che ha fatto Angeli Arcangeli Potenze Dominazioni. Il mondo e tutto quanto vi è contenuto è stato creato da 7 angeli<sup>14</sup>. Anche l'uomo è creazione degli angeli: poiché infatti apparve una luminosa immagine dal sommo potere, quelli non avendola potuta trattenere perché era tornata subito in alto, si esortarono a vicenda dicendo: *Facciamo un uomo ad immagine e somiglianza (Gen. 1, 26)*. Essi lo fecero, ma la loro creatura non poteva stare in piedi, a causa della incapacità degli angeli, e si agitava come un verme. Allora la Potenza dall'alto ebbe compassione di lui, poiché era stato fatto a sua immagine, ed emise una scintilla di vita, che cresse l'uomo, lo articolò e lo fece vivere<sup>15</sup>. Dopo la morte questa scintilla di vita risale alle realtà che sono dello stesso genere, e il resto di cui è fatto l'uomo si dissolve.

suo carattere e le sue origini (greche e non necessariamente orientali) cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, e più recentemente J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, pp. 297 sgg.

<sup>14</sup> Già i Giudei conoscevano 7 angeli principali, anche se certo non attribuivano loro la creazione del mondo. Su questo e sulle possibili implicazioni della settimana planetaria in ureu gnostica cfr. PÉTREMENT, *art. cit.*, pp. 477 sgg., e anche cap. II, n. 116.

<sup>15</sup> Il racconto biblico della creazione dell'uomo, variamente reinterpretato, e più specificamente il concetto dell'uomo a immagine di Dio è punto centrale della dottrina gnostica anche al di fuori dell'area cristiana. Cfr. H. M. SCHENKE, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen 1962. Lo stesso particolare di Adamo che non riusciva a stare in piedi finché non fu vivificato dalla potenza divina compare nella notizia di Ireneo sugli Ofiti I 30, 6 e nella cosiddetta « Predica dei Naasseni » (HIPP. *Refut.* V 7, 6). Per antecedenti giudici della dottrina della creazione dell'uomo da parte degli angeli cfr. R. M. GRANT, *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 148 sgg.

- 2 (Saturnino) ha affermato che il Salvatore è ingenerato (*innatum*) e incorporeo e senza figura: e soltanto in apparenza è stato visto come uomo. E il Dio dei Giudei è uno degli angeli<sup>16</sup>. E poiché tutti i principi (= *angeli*) volevano distruggere il loro padre, è venuto Cristo per la distruzione del Dio dei Giudei e per la salvezza dei credenti: costoro son quelli dotati della scintilla di vita da lui proveniente. Infatti egli ha affermato che all'inizio sono stati creati dagli angeli due generi di uomini, uno cattivo e uno buono. E poiché i demoni aiutano i più cattivi, è venuto il Salvatore per la distruzione degli uomini cattivi e dei demoni e per la salvezza dei buoni. (*I seguaci*) affermano che lo sposarsi e il generare derivano da Satana. E molti dei suoi seguaci si astengono anche dalle carni, e con tale fittizia astinenza attraggono molti. Le profezie in parte sono state pronunciate dagli angeli che hanno creato il mondo, in parte da Satana che è un angelo ostile ai creatori del mondo e soprattutto al Dio dei Giudei<sup>17</sup>.

#### IV. SIMON MAGO SECONDO LA «GRANDE RIVELAZIONE»

(Ippolito, *Confutazione* VI 9, 3-18, 7)

- 9,3 Simone parla parafrasando stoltamente e maliziosamente la legge di Mosè. Poiché infatti Mosè dice che Dio è fuoco che arde e che consuma (*Deut.* 4, 24), egli non interpretando esattamente l'espressione di Mosè afferma che il fuoco è il principio di tutte le cose, non considerando ciò che è detto: che Dio non è fuoco ma fuoco che arde e che consuma; e non soltanto forzando la legge di Mosè ma saccheggiando anche il tenebroso Eraclito. Simone afferma che il principio di tutte le cose è Potenza (*δύναμις*) infinita dicendo così: « Questo lo scritto della rivelazione della voce

<sup>16</sup> Il Dio dei Giudei (= del VT), in quanto Dio creatore del mondo, non poteva non essere oggetto di valutazione negativa in una dottrina che il mondo radicalmente svalutava. In altri sistemi gnostici il Dio del VT, col nome di Demiurgo, assume importanza ben maggiore rispetto agli angeli, con i quali Saturnino ancora lo confonde.

<sup>17</sup> L'ostilità di Satana verso il Dio dei Giudei, a prima vista sorprendente in quanto l'uno e l'altro sono ostili al sommo Dio, si spiega sulla base del dato veterotestamentario, data l'identificazione di Satana col serpente che aveva sedotto Eva spingendola a disobbedire al comando del Dio creatore.

e del nome che proviene dal pensiero della grande infinita Potenza. Perciò sarà sigillato celato nascosto riposto nella dimora dove  
 5 ha fondamento la radice del tutto \*. Egli dice che la dimora è questo uomo generato dal sangue e che in lui abita la Potenza infinita che è radice del tutto<sup>18</sup>. E secondo Simone la Potenza infinita, cioè il fuoco, non è cosa semplice, come i più, dicendo che i quattro elementi sono semplici, credono che sia semplice anche il fuoco: invece la natura del fuoco è duplice, ed egli dice che di tale duplice natura un aspetto è nascosto e uno manifesto.  
 6 La parte nascosta è nascosta nella parte manifesta del fuoco e la parte manifesta del fuoco è nata da quella nascosta. Si tratta di ciò che Aristotele definisce essere in potenza e in atto e Platone  
 7 intellegibile e sensibile. La parte visibile del fuoco ha in sé tutto ciò di visibile che uno può osservare o che anche gli può sfuggire; la parte nascosta tutto ciò di intellegibile che uno pensa e  
 8 che sfugge ai sensi, e anche ciò che uno può omettere di pensare<sup>19</sup>. Per dirla in una parola, di tutte le cose sensibili e intellegibili, che Simone chiama nascoste e manifeste, il fuoco iperuranio è deposito, quasi un grande albero come quello apparso in sogno a Nabu-  
 9 chodonosor (*Dan.* 4, 7 sgg.), da cui trae alimento tutta la carne. Ed egli ritiene che parte visibile del fuoco siano il tronco, i rami, le foglie, la corteccia che l'avvolge all'esterno: tutte queste parti del grande albero, attaccate dalla vampa del fuoco che tutto  
 10 divora, vengono consumate. Invece il frutto dell'albero, allorché diventa immagine e prende la sua forma, è collocato nel deposito e non messo al fuoco. Infatti il frutto nasce per essere posto nel deposito, invece la paglia per essere gettata al fuoco, quale è il tronco che è nato non per sé ma per il frutto.

<sup>18</sup> Il sistema di pensiero esposto nella *Grande Rivelazione* con ricorso a superficiali imprestiti dalla filosofia greca (Eraclito, Aristotele) è monistico e si fonda sul concetto di una Potenza divina infinita (= Simone stesso: cfr. le testimonianze degli *Atti* e di Ireneo) che pervade e dà forma e vita a tutte le cose. La corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo fa sì che ogni uomo conservi in sé questa Potenza come componente di natura divina.

<sup>19</sup> Rappresentando in aspetto dinamico questo unico principio delle cose, Simone (o chi per lui) cerca di superare il dualismo tradizionale del pensiero greco, realtà intellegibile o realtà sensibile. Infatti sono questi due diversi aspetti sotto i quali si presenta questo unico principio dinamico, assimilato al fuoco di Eraclito, in cui gli opposti coincidevano: visibile e invisibile (= spirituale e materiale). Speculazioni sulla duplice natura del fuoco, variamente intesa, sono frequenti nella filosofia dell'epoca. Per restare in ambito gnostico cfr. *Exc. ex Theod.* 81.

10,1 A tutto ciò si riferisce — egli dice — quanto è scritto nella Scrittura: *La vigna del Signore Sabaot è la casa d'Israele, e l'uomo di Giuda il nuovo germoglio amato* (Is. 5, 7). Se l'uomo di Giuda è il nuovo germoglio amato ciò dimostra che l'albero non è che  
 2 l'uomo<sup>20</sup>. E sulla separazione e divisione dell'uomo parla a sufficienza la Scrittura; e per istruzione di quelli che son diventati immagine basta questo passo: *Tutta la carne è erba e tutta la gloria della carne è come il fiore dell'erba. L'erba si è seccata e il suo fiore è caduto: ma la parola del Signore resta in eterno* (Is. 40, 6 sg. = I Petr. 1, 24 sg.). Parola del Signore — egli afferma — è la parola (ῥῆμα) nata nella bocca (= del Signore) e il Logos: altrove non c'è posto per la nascita<sup>21</sup>.

11 Tali sono, per dirla in breve, secondo Simone, il fuoco e tutte le cose visibili e invisibili, che egli nella *Grande Rivelazione* dice dicibili e indicibili, numerabili e innumerabili; perfette razionali, sì che ciascuna delle cose che infinitamente infinite volte possono essere comprese col pensiero possa parlare pensare opere, come dice Empedocle:

Infatti vediamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, con l'aria l'aria divina, e col fuoco il fuoco distruttore, e con l'amore l'amore, e la discordia con la triste discordia  
 (fr. 109 Diels).

12,1 Questi infatti riteneva — dice (*Simone*) — che tutte le parti del fuoco, < sia visibili > sia invisibili, hanno parimenti intelligenza e pensiero (fr. 110 Diels)<sup>22</sup>. Pertanto il mondo generato proviene dal fuoco ingenerato. Ed ha cominciato a nascere in questo modo, prendendo dal principio di quel fuoco sei radici, le prime dall'inizio  
 2 della creazione. Tali radici egli sostiene che sono nate a coppie dal fuoco e le chiama Intelletto e Pensiero, Voce e Nome, Ragione e

<sup>20</sup> L'albero simboleggia la parte materiale, caduca dell'uomo, che ha il compito di racchiudere in sé l'elemento spirituale favorendone lo sviluppo. Alla fine di tale sviluppo, esso ha ormai realizzato il suo compito e non ha più ragion d'essere. Più in generale l'immagine serve a rappresentare il duplice aspetto del fuoco in ogni sua manifestazione.

<sup>21</sup> L'assimilazione fra *rhema* e *logos*, che è parola ma anche pensiero e perciò principio di razionalità, permette l'identificazione della parola del Signore di cui parla la Scrittura con la Potenza infinita, principio di vita e razionalità nel mondo, unico principio generatore delle cose.

<sup>22</sup> L'affermazione dell'unità del principio creatore e ordinatore del mondo, in esso immutabile, porta a concepire tale mondo come tutto vitale e animato.

Riflessione<sup>23</sup>: in queste sei radici si trova tutta insieme la forza infinita, in potenza e non in atto. Questa Potenza infinita egli definisce Colui che sta stette starà ritto (ἑστώς, στάς, στησόμενος)<sup>24</sup>. Se questi che si trova nelle sei potenze diventa immagine egli sarà in essenza potenza grandezza perfezione una sola e identica potenza con la Potenza ingenerata e infinita e non avrà proprio niente in meno di quella Potenza ingenerata immutabile infinita. Ma se nelle sei potenze egli resta solo in potenza e non diventa immagine, allora viene distrutto e scompare, come nell'anima umana l'attitudine alla grammatica o alla geometria. Infatti se all'attitudine si aggiunge l'esercizio essa diventa luce delle cose che nascono; ma se non si aggiunge essa diventa ignoranza e tenebra, e come quando non esisteva, perisce insieme con l'uomo che muore<sup>25</sup>.

13 Di queste sei potenze, e della settima dopo le sei, chiama la prima coppia (σὺζυγία) Intelletto e Pensiero, Cielo e Terra: il

<sup>23</sup> Νοῦς, Ἐπινοία, Φωνή, Ὀνομα, Λογισμός, Ἐνθύμησις. È tipica dello gnosticismo questa proliferazione di principi divini, che qui in definitiva rappresentano diversi modi di essere, o meglio di manifestarsi, dell'unico principio nel processo con cui medita (intelletto, pensiero ecc.) e realizza la creazione del mondo (voce, nome). Qui i 6 principi sono ordinati a coppie, secondo un procedimento che troveremo dilatato e perfezionato nella gnosi valentiniana.

<sup>24</sup> Per il valore preciso di questa triplice denominazione cfr. n. 38. Delle tre qualificazioni sembra originaria (= rimontante a Simone stesso) quella di ἑστώς, per il riscontro con CLRM. Str. II 52, 2 e Ps. CLRM. Hom. II 22, 2 e Rec. II 7. Da questo ultimo passo risulta chiaro che in origine ἑστώς indicava soltanto l'immortalità di Simone: «... ut possit in aeternum durare. Hic ergo Stans appellatur». E cfr. anche la notizia di Ireneo su Menandro, in cui è detto che coloro che si facevano battezzare nel suo nome erano destinati a vivere in eterno.

<sup>25</sup> Sin al livello di macrocosmo (→ mondo) sia al livello di microcosmo (= uomo) queste sei potenze, o meglio questa potenza infinita nei suoi 6 aspetti che esprime da sé per farsi conoscere, si trova non in atto ma soltanto in potenza, con la possibilità sia di realizzarsi pienamente (→ diventare immagine perfetta della potenza infinita) sia di restare allo stato potenziale e perciò destinata alla dissoluzione insieme con l'involucro esteriore, corporeo. La possibilità, qui prospettata, che l'elemento divino inserito nell'uomo non raggiunga pieno sviluppo e maturazione caratterizza la dottrina gnostica della *Grande Rivelazione* rispetto ad altri sistemi gnostici (p. es., quello dei Valentiniani), in cui l'elemento divino degradato nel mondo è per natura infallibilmente destinato alla reintegrazione nella condizione iniziale. Ma si tenga presente che in Simone non si parla mai di degradazione dell'elemento divino nel mondo ma solo di sua presenza allo stato potenziale.

maschio osserva dall'alto e si prende cura della compagna, dal canto suo la Terra accoglie in basso i frutti razionali venuti giù dal Cielo e a lei affini per natura. Per questo il Logos, volgendo spesso lo sguardo a quelli che sono nati dall'Intelletto e dal Pensiero, cioè dal Cielo e dalla Terra, dice: *Odi, cielo, e presta ascolto, terra, perché il Signore ha detto: Ho generato e innalzato figli, ma essi mi hanno disprezzato* (Is. 1, 2). Chi parla così è la settima Potenza, Colui che sta stette starà ritto: egli è l'autore di tutti questi beni che Mosè ha esaltato e ha definito grandi beni (Gen. 1, 31). La Voce e il Nome sono il Sole e la Luna, la Ragione e la Riflessione sono l'Aria e l'Acqua. In tutti costoro — secondo quanto egli afferma — è mescolata e combinata insieme la grande Potenza, l'infinita, Colui che sta ritto<sup>26</sup>.

- 14,1 Avendo detto Mosè: *In sei giorni, nei quali Dio ha fatto il cielo e la terra, e nel settimo si è riposato da tutte le sue opere* (Ex. 20, 17),  
 2 alterando il senso del testo Simone fa se stesso Dio. Allorché (i Simoniani) affermano che ci sono stati tre giorni prima del sole e della luna, essi intendono Intelletto e Pensiero, cioè Cielo e Terra, e la settima Potenza infinita: infatti queste tre potenze sono nate  
 3 prima di tutte le altre<sup>27</sup>. Allorché essi dicono: *Prima di tutti i*

<sup>26</sup> Le 6 forme con cui la Potenza infinita si manifesta prendono ora aspetti più concreti (Cielo, Terra ecc.) in relazione alla creazione del mondo, che è descritta da Simone sulla base di libera rielaborazione dei capp. 1 e 2 della *Genesis*. A queste 6 potenze se ne aggiunge una settima, realizzando così l'uguglianza  $7 = 1$  della tradizione pitagorica. Tale settima potenza viene presentata come il principio divino che specificamente realizza la creazione del mondo. Essa, vera e propria *anima mundi*, è concepita come immagine della Potenza infinita, e perciò definita anch'essa come Colui che stette sta e starà ritto, come Spirito divino (Gen. 1, 2) e Sapienza (= Sophia; Prov. 2, 25), cioè con i caratteri di quelli (= Potenza di Yahvé) che nel V'T sono presentati come gli artefici effettivi della ideazione e creazione del mondo. In quanto manifestazione di Dio al mondo essa viene anche identificata col Logos divino. È questo il principio divino immanente nel mondo, destinato o ad andar perduto o a realizzarsi pienamente secondo la sua natura. Cfr. su tutto ciò e su ciò che segue A. ORBE, *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exegesis gnostica de Gen. 1, 2b*, in « Gregorinum », 1963, pp. 710-899.

<sup>27</sup> La creazione del sole e della luna, avvenuta nel quarto giorno, era considerata inizio della vera e propria creazione del mondo (cfr. IREN. *Demonstr.* 43), e i tre giorni precedenti volentieri erano interpretati simbolicamente: Teofilo di Antiochia ne fa il simbolo della Trinità (*Ad Autol.* II 15; cfr. anche ORIG. *Co. Mat.* XII 20), il Simone della *Grande Rivelazione* ne fa simbolo del Cielo, della Terra e della settima

tempi mi genera (Prov. 8, 23.25), egli afferma, queste parole son dette della settima Potenza. Infatti questa settima Potenza è la potenza che si trovava nella Potenza infinita e che è nata prima di tutti i tempi<sup>20</sup>. Questa è la settima Potenza di cui parla Mosè: *E lo spirito di Dio vagava sopra l'acqua* (Gen. 1, 2), cioè lo Spirito di Dio che tutte le cose ha in sé, immagine della Potenza infinita, di cui Simone dice: « Immagine da forma incorruttibile, che dispone da sola tutte le cose ». Infatti questa Potenza, che vagava sopra l'acqua, nata da forma incorruttibile, dispone da sola tutte le cose<sup>20</sup>. Essendo avvenuta all'incirca in questo modo, secondo loro, la creazione del mondo, Dio ha plasmato l'uomo avendo preso fango dalla terra (Gen. 2, 7): lo ha creato non semplice ma duplice, secondo l'immagine e la somiglianza (Gen. 1, 26). Immagine è lo spirito che vagava sopra l'acqua<sup>20</sup>: se questo non diventa immagine, sarà annientato insieme col mondo, essendo rimasto solo in potenza e non essendo diventato in atto — ciò vuol dire il passo: *Affinché non siamo condannati col mondo* (I Cor. 11, 32) —; se invece diventa immagine e nasce da un punto indivisibile, — come è scritto nella *Rivelazione* — il piccolo diventerà grande<sup>21</sup>. E il grande esisterà per l'infinita e immutabile eternità, non più soggetto al divenire. Come e in che modo — egli dice — Dio plasma l'uomo? Nel paradiso, come egli crede. Il paradiso dunque sia l'utero, e che la cosa sta così insegna la Scrittura quando dice:

Potenza (= Spirito di Dio), di cui appunto la *Genesi* parla prima della creazione del sole e della luna.

<sup>20</sup> Secondo una concezione rappresentata in vari autori di questo periodo (Atenagora, Taziano, Teofilo ecc.) in merito alla generazione del Logos da parte di Dio, il rapporto fra la Potenza infinita e la settima Potenza viene distinto in due momenti: uno *ab aeterno* in cui questa è immanente in quella, uno *ante tempus* in cui la settima Potenza viene generata per poter procedere alla creazione del mondo.

<sup>20</sup> Cfr. n. 26.

<sup>20</sup> Come in Filone, in Clemente ecc. (cfr. anche *Exc. ex Theod.* 50), si distingue la creazione dell'uomo di Gen. 1, 26 da quella di Gen. 2, 7. La prima creazione concerne l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (= componente, aspetto divino dell'uomo), la seconda l'uomo tratto dal fango della terra (= uomo corporeo). L'immagine di Dio secondo cui è creato l'uomo è la settima Potenza (= Spirito, Logos), secondo un'antica concezione cristiana, risultante dal riscontro fra Gen. 1, 26 (= uomo creato ad immagine di Dio) e Col. 1, 15 (= Cristo [= Logos] immagine di Dio). L'uomo è creato secondo l'immagine, ma è destinato a realizzare in sé tale immagine, pena la dissoluzione col corpo: cfr. n. 25.

<sup>21</sup> Concetto comune ai Platonici e ai Pitagorici, secondo cui il mondo avrebbe tratto la prima origine dal punto indivisibile.

Sono io che ti plasmo nell'utero di tua madre (Is. 44, 2.24). Vuole infatti che questo sia il senso del passo. Mosè per mezzo dell'allegoria del paradiso ha significato l'utero, se bisogna prestar fede  
 8 alla parola <sup>32</sup>. Se Dio plasma l'uomo nell'utero della madre, cioè nel paradiso, come egli ha detto, il paradiso sia l'utero, Eden la placenta, il fiume che scorreva da Eden per irrigare il paradiso (Gen. 2, 10) sia il cordone ombelicale. Questo, egli dice, si divide in quattro capi (Gen. 2, 10): infatti da ambedue le parti del cordone sono tese di lato due arterie che portano il soffio e due  
 9 vene che portano il sangue. Allorché il cordone ombelicale, muovendo dalla placenta si fissa insieme col feto nell'epigastrio, che comunemente tutti chiamano ombelico <sup>33</sup>... le due vene attraverso le quali passa e scorre il sangue dalla placenta attraverso le cosiddette porte del fegato, che danno nutrimento al feto. Le  
 10 arterie, che abbiamo detto portatrici del soffio, circondando da ambedue le parti la vescica vicino al pelvi, vanno a toccare la grande arteria, che sta lungo la spina dorsale e che è chiamata aorta: così il soffio, passato attraverso le porte laterali fino al cuore, pro-  
 11 duce il movimento degli embrioni. Infatti l'infante formato nel paradiso né prende alimento con la bocca né respira con le narici, perché per lui che si trova nell'elemento liquido respirare significherebbe morte immediata: infatti aspirerebbe liquido e morirebbe. Per questo è tutto avvolto nella membrana chiamata amnio, trae alimento attraverso il cordone ombelicale, e attraverso l'aorta lungo la spina dorsale, come ho detto, riceve l'essenza dello spirito.

15.1 Il fiume che scorre da Eden — egli dice — si divide in quattro capi (Gen. 2, 10), in quattro canali, che sono i quattro sensi del bambino che nasce: vista olfatto gusto tatto. Infatti il bambino plasmato nel paradiso ha solo questi quattro sensi. Questo (fiume) è la legge che Mosè ha stabilito, e in conformità di questa legge è  
 2 stato scritto ognuno dei libri, come fanno vedere i titoli <sup>34</sup>. Il primo

<sup>32</sup> La lunga descrizione che segue risulta dalla interpretazione allegorica: paradiso (dove Dio ha creato l'uomo) = utero (dove nasce ogni uomo), sviluppata alla luce delle concezioni scientifiche del tempo.

<sup>33</sup> Il testo qui sembra presentare una lacuna.

<sup>34</sup> Simone trae conforto per la sua esposizione anche dalla interpretazione dei titoli dei 5 libri mosaici del VT e dalla generica considerazione del loro contenuto. È chiara la corrispondenza *Genesi/vista*; *Levitico/olfatto*; *Numeri/gusto*; *Deuteronomio/tatto*. L'*Esodo* invece, in collegamento con l'acquisto della conoscenza (= gnosi), di cui si parla a proposito della *Genesi*, viene interpretato come figura della fatica e dello sforzo che compie l'uomo per acquistare questa conoscenza e della soddisfazione

libro è la *Genesi*: infatti il titolo del libro è sufficiente alla conoscenza del tutto. Infatti *Genesi* è la vista, una delle divisioni in cui si ripartisce il fiume: e il mondo si vede con la vista. Titolo del secondo libro è *Esodo*: infatti è necessario che il nato, passato il Mar Rosso, vada nel deserto — Mar Rosso s'intende il sangue — e gusti l'acqua amara (*Ex.* 15, 22 sgg.). Infatti è amara l'acqua dopo il Mar Rosso, cioè la via che conduce, durante la vita, alla conoscenza di cose difficili e dolorose. Ma cambiata da Mosè, cioè dal Logos, quell'acqua amara diventa dolce<sup>35</sup>. Che la cosa stia così, è possibile udirlo da tutti gli uomini comunemente, che seguendo i poeti dicono:

È nera per radice, ma ha il fiore simile al latte;  
gli dèi la chiamano *moly*: è difficile tirarla fuori  
per i mortali: ma gli dèi possono tutto

(Hom. *Odyss.* X 304 sgg.).

16.1 Questo che è stato detto dai pagani è sufficiente, secondo quanto egli dice, alla conoscenza di tutto per quanti hanno orecchie per intendere: infatti colui che aveva gustato questo frutto non solo non fu mutato in bestia da Circe, ma usando della capacità di tal frutto potette di nuovo plasmare, raffigurare e richiamare alla loro primitiva effigie tutti coloro che già erano stati trasformati in bestia<sup>36</sup>. Così grazie a quel latte e divino frutto egli fu amico fedele e fu amato dalla maga. Analogamente, il terzo libro è il *Levitico*, che rappresenta l'olfatto o la respirazione: infatti tutto questo libro tratta di sacrifici e offerte. E dove c'è sacrificio, soave odore si effonde dal sacrificio grazie ai profumi: di tale soave odore l'olfatto è mezzo per giudicare<sup>37</sup>. Quarto libro sono i *Numeri*: Simone lo riferisce al gusto, dove agisce la parola: infatti grazie alla parola tutte le cose possono essere nominate in ordine numerico. Infine il *Deuteronomio* ha questo titolo in riferimento al tatto

finale che ne ricava (= esodo degli Ebrei dall'Egitto): interpretazione di gusto filoniano e genericamente lessandrino. L'*Esodo* è connesso col gusto, creando un doppione con i *Numeri*: cfr. anche SALLES-DABADIE, *op. cit.*, p. 29.

<sup>35</sup> Questa interpretazione del miracolo di Merra (l'acqua amara cambiata in dolce) fu tradizionale nell'antichità, accanto ad altre più specificamente cristologiche, sulla base del simbolismo Mosè = Logos (= Cristo).

<sup>36</sup> È superfluo richiamare la topicità della simbologia Ulisse = anima, intelletto umano nella filosofia greca di ogni scuola.

<sup>37</sup> Ricostruzione congetturale (Wendlund) del testo che presenta una piccola lacuna.

- 4 del bambino che è stato plasmato. Come infatti il tatto toccando le cose percepite dagli altri sensi li ricapitola e li conferma, giudicando del duro, del caldo, del vischioso, così il quinto libro della  
 5 legge è ricapitolazione dei quattro scritti prima di lui. Tutte le cose ingenerate sono in noi in potenza, non in atto, alla pari della grammatica o della geometria. Se vi si aggiunge il ragionamento (λόγος) conveniente e l'insegnamento, l'amaro si trasformerà in dolce, cioè *le lance in falci e le spade in aratri* (Is. 2, 4), e ciò che nasce non sarà paglia e legna, che vengono generate per il fuoco, ma frutto perfetto diventato immagine, come dicevo, uguale e simile  
 6 alla Potenza ingenerata e infinita. Se invece resta albero senza recare frutto, non diventando immagine, sarà distrutto. Infatti *la scure è posta alle radici dell'albero, e ogni albero che non porta frutto viene tagliato e gettato al fuoco* (Mt. 3, 10; Lc. 3, 9).
- 17.1 Secondo Simone quell'elemento beato e incorruttibile si trova nascosto in ciascuno in potenza, non in atto: è Colui che sta stette starà ritto. Sta ritto in alto nella Potenza ingenerata; è stato ritto in basso nello scorrere delle acque, generato in immagine; starà ritto in alto presso la Potenza beata infinita, se diventerà immagine  
 2 ne<sup>38</sup>. Tre infatti sono coloro che stanno ritti e se non ci fossero questi tre Eoni che stanno ritti<sup>39</sup> non sarebbe ordinato l'ingenerato, che secondo loro vagava sulle acque, l'essere celeste perfetto plasmato secondo l'immagine, che in nessun senso è inferiore alla potenza ingenerata. Questo è ciò che dicono: « Io e tu una cosa  
 3 sola: tu davanti a me, io dopo di te »<sup>40</sup>. Questa è la Potenza unica,

<sup>38</sup> Nella definizione di Colui che stette sta e starà ritto l'elemento divino immanente nell'uomo è qui visto nel processo della sua realizzazione e salvezza. ἑστώς indica l'elemento divino nella sua vita divina, nella sua immanenza nella Potenza infinita; στάς indica l'elemento divino nella sua condizione mondana, inerente alla materia sempre mobile nella sua imperfezione (= acqua); στήσόμενος indica la futura condizione perfetta presso la Potenza infinita: cfr. ORDE, *art. cit.*, pp. 717 sg.

<sup>39</sup> Questi tre Eoni (= esseri divini) sembrano da identificare con Cielo, Terra, settima Potenza del cap. 14, 2 e con Intelletto Pensiero Padre del cap. 18. Troviamo triadi di tal genere presso varie sette gnostiche (Basilide ecc.); cfr. HIPP. *Refut.* V 8, 4. L'ingenerato di cui si parla appresso è la settima Potenza, immagine perfetta della Potenza infinita (cfr. n. 30). Essa è detta ingenerata in riferimento alla sua esistenza nel seno della Potenza infinita, prima di entrare nel mondo (Salles-Dabudie). Ma altri preferiscono correggere « ingenerato » in « generato ».

<sup>40</sup> « Io » indica l'uomo, lo gnostico, « tu » la settima Potenza, l'esemplare compiutamente divino, la cui immagine lo gnostico deve compiutamente realizzare in sé per poter congiungersi con lei, cui è consustanziale (= una cosa sola).

divisa in alto e in basso, che genera se stessa, aumenta se stessa, cerca se stessa, trova se stessa, che di se stessa è madre padre sorella consorte figlia figlio: madre e padre, unità, radice del tutto<sup>41</sup>.

- 4 E poiché dal fuoco è il principio della generazione delle creature, osserva in che modo<sup>42</sup>. Di tutti gli esseri che nascono il principio del desiderio della generazione proviene dal fuoco. Perciò il desiderare la generazione mutevole è detto esser preso dall'ardore. Il fuoco, che è uno, si trasforma in due modi di manifestarsi. Infatti nell'uomo il sangue, caldo e rosso ad immagine del fuoco, si trasforma in seme, nella donna questo stesso sangue si trasforma in latte. E il modo di manifestarsi del maschio è la generazione, della donna il nutrimento per l'essere che nasce. Questa è — egli afferma — la *spada fiammeggiante che roteando*  
 6 *custodisce la via dell'albero della vita* (Gen. 3, 24). Infatti il sangue si trasforma in seme e latte, e questa potenza diventa padre e madre: padre<sup>42bis</sup> degli esseri che nascono, alimento di quelli che sono nutriti, potenza che di nulla ha bisogno, autosufficiente. E l'albero della vita è custodito per mezzo della spada fiammeggiante roteante è, come abbiamo detto, la settima Potenza, la Potenza che deriva da se stessa, che ha tutto, che si trova nelle sei  
 7 Potenze<sup>43</sup>. Se infatti la spada fiammeggiante non rotea, viene rovinato e distrutto quel bell'albero. Se si trasforma in seme e latte, l'essere che si trova qui in potenza, avendo ottenuto il logos adatto e luogo idoneo, dove nasce il logos<sup>44</sup>, avendo cominciato da piccolissima scintilla diventerà immediatamente grande, crescerà e sarà potenza infinita immutabile, uguale e simile all'Eone immutabile che per il tempo infinito non è più soggetto al divenire.

<sup>41</sup> Questo passo sintetizza bene l'aspetto monistico della dottrina della *Grande Rivelazione* e la concezione unitaria della unica Potenza divina che sotto vari aspetti costituisce il Tutto.

<sup>42</sup> La descrizione che qui segue si fonda sul principio stoico della vitalità e mutabilità del fuoco, unico principio che trasformandosi incessantemente dà origine al divenire delle cose.

<sup>42bis</sup> Testo incerto: traduciamo secondo la proposta di Wendland.

<sup>43</sup> Gen. 3, 24 simboleggia il fuoco creatore in quanto la spada è fiammeggiante e roteante, in riferimento alla continua mobilità (= vitalità) del fuoco. Se la spada non roteasse, ciò significherebbe che il fuoco ha perso la sua forza, la sua vitalità.

<sup>44</sup> λόγος qui ha il valore di formazione, sviluppo razionale del seme divino contenuto in potenza nell'uomo e nel mondo. Il testo è corrotto. Traduciamo seguendo Wendland. Diversamente Salles-Dabadie.

18,2 Di questo argomento tratta diffusamente Simone nella *Rivelazione* in tal guisa: « A voi dico ciò che dico e scrivo ciò che scrivo, questo scritto. Due sono i germogli di tutti gli Eoni, che non hanno né principio né fine, da una sola radice, che è Potenza  
 3 silenzio invisibile incomprensibile. Di essi uno appare in alto, ed è la grande Potenza, Intelletto (Νοῦς) del tutto, che tutto governa, maschio; l'altra appare in basso, il grande Pensiero (Ἐπινοια), femmina, che tutto genera. Perciò corrispondentisi l'un l'altro si uniscono in coppia e rendono manifesto lo spazio intermedio,  
 4 aria incomprensibile<sup>45</sup>, che non ha né principio né fine. In questo spazio c'è il Padre che tiene tutto e nutre gli esseri che hanno inizio e fine. Questi è Colui che sta stette starà ritto, potenza androgina in conformità della Potenza infinita preesistente, la quale non ha né principio né fine e sta in solitudine: infatti da questa essendo proceduta il Pensiero, che era in solitudine, è di-  
 5 ventato due<sup>46</sup>. E quello (= il Padre) era uno: infatti avendo in se stesso il Pensiero era solo, non però il primo pur essendo preesistente: una volta apparso a se stesso, da se stesso è diventato secondo: ma non fu chiamato Padre prima che il Pensiero lo  
 6 chiamasse Padre<sup>47</sup>. Come egli, avendo emesso sé da sé, rese a sé manifesto il suo Pensiero, così il Pensiero una volta manifestato non credè, ma avendolo osservato nascose in sé il Padre, cioè la

<sup>45</sup> ἀκατάληπτος, qui nel senso di « che non può essere contenuto », perciò « infinito ». Lo spazio intermedio fra il superiore mondo divino e il mondo materiale, variamente definito, ha grande importanza nelle speculazioni gnostiche: qui è chiamato διάστημα; altrove μεσότης: cfr. cap. V.

<sup>46</sup> In questa citazione letterale della *Grande Rivelazione* è sintetizzata la dottrina sopra esposta, anche se con terminologia un po' diversa, sempre sulla base dell'analogia macrocosmo/microcosmo. Come nell'intelletto umano si distingue la capacità di pensare (intelletto attivo) dal prodotto di questa capacità (pensiero passivo), così la infinita Potenza intellettuale è vista nella bipolarità Intelletto attivo, maschile/Pensiero passivo, femminile: due principi sessualmente distinti, uno superiore e l'altro inferiore dalla cui unione, alla maniera di certe rappresentazioni mitiche (Cielo/Terra; Etero/Caos), nasce il mondo, o meglio: una terza entità divina, androgina (qui chiamata Padre), destinata specificamente alla creazione del mondo: cfr. LUISBRGANO, *La gnose* cit., pp. 66 sgg.

<sup>47</sup> L'essere nato da Intelletto e Pensiero, il Padre, in quanto immagine perfetta dell'Intelletto, presenta in sé la stessa bipolarità, Intelletto/Pensiero, e diventa veramente Padre, cioè acquista coscienza di sé, soltanto quando emette da sé il Pensiero: pertanto, quando era solo, in quanto tale, non era neppure primo (che presuppone un secondo); e poi è diventato secondo, avendo acquistato coscienza di sé (= essendo diventato Padre) soltanto dopo aver emesso il Pensiero.

potenza, e sono un essere androgino la Potenza e il Pensiero, per cui si corrispondono l'un l'altro — infatti la potenza non differisce affatto dal pensiero — e sono una cosa sola<sup>48</sup>. In alto si trova la Potenza, in basso il Pensiero. Così è anche ciò che è apparso da loro: pur essendo uno, si trovano ad essere due, un essere androgino che ha in sé la femmina. Così l'intelletto è nel pensiero, inseparabile l'uno dall'altra: pur essendo uno si trovano ad essere due ».

<sup>48</sup> Il Pensiero emesso dal Padre « non creò », cioè non dette da solo inizio all'opera di creazione del mondo, in quanto non era sostanzialmente distinto dal Padre-Intelletto che lo aveva generato: per questo si ripiega sul Padre stesso, col quale costituisce una cosa sola.



**CAPITOLO SECONDO**

**GLI OFITI**



## INTRODUZIONE

Componente caratteristica dei vari sistemi gnostici è l'atteggiamento polemico nei confronti del Dio del VT, il Dio creatore del mondo, che gli gnostici considerano luogo di prigionia, corruzione o morte. Tale atteggiamento, che necessariamente coinvolge l'intera economia veterotestamentaria, si presenta con notevole gamma di sfumature da un sistema all'altro: come vedremo, in certe correnti valentiniane l'economia veterotestamentaria è valorizzata al massimo possibile per una concezione di pensiero che distingueva il Dio del VT dal Dio supremo, considerandolo a questo inferiore. Invece in altre sette gnostiche l'opposizione al Dio del VT si radicalizza al punto da dare valutazione positiva e massima valorizzazione a personaggi che nel VT vengono rappresentati come nemici di Dio. È il caso dei Cainiti, p. es., che tenevano in gran conto Caino, Esaù, gli abitanti di Sodoma (IREN. *Adv. Haer.* I 31, 1). Ma in questo ordine d'idee è soprattutto importante rilevare il posto di eminenza che occupa in tante speculazioni gnostiche il serpente, il corruttore di Adamo ed Eva. Proprio da lui trassero nome gli Ofiti (*ophis* = serpente), che lo veneravano come elargitore agli uomini della conoscenza del bene e del male, che il Dio del VT aveva proibito ad Adamo ed Eva. La sua potenza era stata manifestata da Mosè nell'episodio del serpente di bronzo (*Num.* 21) e riconosciuta dallo stesso Gesù (*Io.* 3, 14): cfr. Ps. TERT. *Adv. omn. haer.* 2.

A spiegare la grande fortuna del serpente nella speculazione gnostica non basta l'atteggiamento polemico nei confronti del VT, ma si devono anche considerare la grande importanza e la fondamentale funzione rivestite da questo animale in tanti aspetti della religiosità pagana, quale tipico animale ctonico, quindi anche simbolo della forza generatrice della natura: animale profetico, considerato spirituale per eccellenza; animale insieme dei morti e della costellazione celeste. Non meraviglia però trovarlo nei Naasseni (da *Naas* = « serpente » in ebraico) come simbolo della primordiale materia umida e perciò identificato da qualcuno (cfr. *infra*, n. 73) addirittura con il Primogenito divino (HIPP. *Refut.* V 9, 13). Ciò comunque non toglie che, là dove la dottrina gnostica è particolarmente vicina alle concezioni giudaiche e cristiane, anche il serpente assuma aspetto e va-

lutazione negativi, come vedremo a proposito dello gnostico Giustino.

Sotto il nome di Ofiti, Naasseni e altri con questi strettamente imparentati (Sethiani, Perati), gli antichi ci hanno dato notizia di sistemi gnostici in cui la componente del serpente si inserisce in contesti che, quanto alla struttura mitica dell'insieme, possono variare notevolmente l'uno dall'altro. Infatti, fermo restando il fondamentale schema che distingue il principio assolutamente trascendente (il Dio sommo) da uno inferiore che assicura il collegamento fra il principio superiore e il mondo, i particolari che presentano e spiegano la caduta di questo secondo principio nel mondo, il suo imprigionamento nella materia corruttibile e la definitiva liberazione sono atteggiati in forme anche notevolmente diverse da caso a caso.

La nostra scelta fra le varie testimonianze che ci sono giunte sugli Ofiti, tanto diverse fra loro per valore e significato, sarà limitata a pochi documenti di particolare importanza.

1. Ippolito nella notizia che fornisce sui Naasseni riporta, sia citando letteralmente sia parafrasando e riassumendo, un lungo passo da un testo molto importante per molteplici rispetti. Il mito che sottostà a questo documento presenta punti di contatto con quello che abbiamo letto in Saturnino. Al mondo divino, costituito dal Padre del tutto, Adamas, Uomo perfetto e primordiale, e da suo Figlio, a lui somigliante e anche lui detto Uomo primordiale, si contrappone nel mondo sottostante il Demiurgo Esaldaios, che con i suoi angeli (= potenze) confeziona un uomo, Adamo, ad imitazione dell'Uomo primordiale. Ma Adamo giace a terra privo di movimento e di vita. Il Figlio del Padre del tutto scende dall'alto a vivificarlo, ma il corpo umano si trasforma per lui in una prigione dalla quale non può uscire e che gli fa dimenticare la sua origine celeste. La generazione naturale da Adamo in poi provoca il frazionarsi dell'Uomo primordiale in tutti gli uomini discendenti da Adamo. La ricomposizione avverrà per opera del Logos divino soltanto allorché tutti gli uomini per mezzo della gnosi avranno acquistato coscienza della scintilla di vita divina che è celata nel loro involucro carnale, permettendone la liberazione.

Ma lo scopo precipuo che si è proposto l'autore di questo testo non è stato tanto quello di raccontare questo mito quanto di dimostrare come il concetto dell'Uomo primordiale e della sua discesa nel mondo è presente, anche se in forma obnubilata e incosciente, nei miti e nelle religioni dei diversi popoli. Abbiamo perciò nel nostro testo una nutrita rassegna di questo genere, che spazia dalla Grecia alla Frigia all'Assiria all'Egitto, facendo vedere come alla base dei vari miti e dei vari dèi onorati con nomi così diversi ci sia sempre lo stesso uniforme concetto. Il frequente ricorso ad accostamenti fondati sulle supposte etimologie dei nomi sacri permette di accostare fra loro entità quanto mai disparate e perciò di dimo-

strare l'assunto che è alla base della trattazione. Ad elementi tratti dalle mitologie di vari popoli si aggiungono citazioni di poeti e soprattutto passi tratti dalla Sacra Scrittura sia del VT sia del NT.

La valutazione che gli studiosi danno di questo testo è quanto mai varia. Alcuni (Reitzenstein, Leisegang) sono convinti che esso derivi dalla sovrapposizione di vari strati successivi: a un fondo originariamente quasi soltanto pagano si sarebbe sovrapposta una stratificazione giudaica, successivamente integrata da interpolazioni cristiane. In tal modo, se si libera il nostro testo da tutto ciò che in esso vi è di giudaico e di cristiano, si riconquista la redazione originaria, preziosa testimonianza di uno gnosticismo immune da influenze giudeocristiane e addirittura precristiano. Ma tale ricostruzione pecca senz'altro di eccessivo ottimismo: in effetto non abbiamo la minima prova che il testo naasseno sia mai esistito in quella redazione originaria che Reitzenstein e altri postulano. Anzi si può dimostrare come gli elementi giudaici siano così strettamente compaginati col testo attuale da non poterne essere separati senza profonda alterazione. Lo stesso Reitzenstein se ne è convinto in un secondo tempo. E anche l'apporto cristiano in definitiva potrebbe risultare meno recente di quanto non sia apparso a taluni: infatti l'apporto cristiano è qualche volta così strettamente compaginato col contesto da non poter essere eliminato con facilità. È arbitrario fondarsi su questo testo per acquisire una prova dell'esistenza del concetto dell'Uomo primordiale in ambienti estranei all'influsso giudaico. Ma al di là di queste azzardate ipotesi, il testo dei Naasseni è per noi importantissima testimonianza soprattutto della capacità sincretistica del pensiero gnostico.

2. Ippolito, quasi di seguito al testo precedente, riporta un inno in anapesti in uso fra i Naasseni: il testo non è sempre di aperta significazione e in più punti sembra corrotto; comunque il senso generale del brano è abbastanza esplicito nel presentarci, come nella *Grande Rivelazione*, la contrapposizione di due principi, uno in alto, il Nous principio maschile, e uno in basso, il Chaos principio femminile. Fra i due si estende l'Anima, in parte aderente al Nous, ma in parte mescolata con la materia. Per la sua liberazione scende dal cielo Gesù a recare la gnosi. È comune opinione degli studiosi che questo testo rappresenti uno stadio molto antico della gnosi naassena.

3. Ancora Ippolito ci fa conoscere il cosiddetto *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, altrimenti sconosciuto. Il tradizionale schema è alterato solo in apparenza: un principio trascendente, il Bene; un secondo principio a lui inferiore, il Padre del tutto (= Elohim); un principio femminile ancora inferiore, Eden (= Terra), per metà donna e per metà bestia ad indicare la duplicità della sua natura. Elohim si unisce con Eden e fra i vari frutti del loro amore essi creano l'uomo, che Elohim fornisce di spirito e Eden di anima. Ma poi Elohim risale al Bene, ed Eden, persa la speranza di riaverlo a

sé, scatena i suoi angeli, soprattutto Naas, contro il mondo e contro l'uomo in particolare, per opprimere così la parte di Elohim, cioè lo spirito, che alberga in ogni uomo. Vari liberatori prescelti da Baruch, angelo di Elohim (Mosè, profeti, Eracle), falliscono la missione di liberare lo spirito di Elohim racchiuso nell'uomo, perché tratti in inganno e vinti da Naas. Soltanto Gesù riesce a compiere la redenzione, assicurando il ritorno dello spirito dell'uomo ad Elohim.

Questo mito, che Ippolito fa derivare dall'interpretazione di una favola di Erodoto (IV, 8-10) alla luce di elementi giudaici e cristiani, presenta caratteri di omogeneità e coerenza non facili da rintracciare in altri sistemi gnostici. Oltre l'evidente tendenza sincretistica, cogliamo anche la tendenza a spiegare in chiave unitaria la varia vicenda dell'uomo oppresso da mali di ogni sorta (calamità naturali, malattie, adulteri, divorzi) come riflesso della lotta cosmica fra Elohim ed Eden, i due amanti nemici, inserendo armonicamente nel contesto anche le tradizionali credenze astrologiche. È importante notare come il *Libro di Baruch*, pur nella fondamentale atmosfera gnostica, presenti, rispetto agli usuali schemi, non superficiali modificazioni, soprattutto nella valutazione del rapporto peccato/creazione. Per i dettagli si rimanda alle note in calce al testo.

4. La notizia di Ireneo sugli Ofiti è importante perché il mito in essa raccontato per più aspetti anticipa, in forma semplificata e meno organica, il mito valentiniano. Vi compare Sophia come essere divino imperfetto decaduto nel mondo della materia, che solo l'intervento del Redentore celeste riesce a purificare e a far entrare nell'Eone incorruttibile insieme col seme spirituale da lei disseminato, per mezzo del Demiurgo Ialdabaoth, in alcuni uomini. Per altri caratteri il mito degli Ofiti ricorda Saturnino: uomo creato dagli arconti, che non riescono a dargli vita e autonomia; contrasto fra gli arconti. Tutto ciò fa di questa notizia di Ireneo una buona testimonianza dell'evoluzione delle dottrine gnostiche da un sistema all'altro.

**BIBLIOGRAFIA.** Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, cit., pp. 241 sgg.; Leisegang, *La gnose*, cit., pp. 81 sgg.; R. M. Grant, *After the New Testament*, Philadelphia 1967; E. Haenchen, *Das Buch Baruch*, in «Zeitschrift f. Theologie und Kirche», 1953, pp. 123 sgg.; R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, pp. 83 sgg.; Reitzenstein-Schneider, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig 1926, pp. 104 sgg., 157 sgg.; M. Simonetti, *Note sul libro di Baruch dello gnostico Giustino*, in «Vetera Christianorum», 1969, pp. 71 sgg.; Id., *Qualche osservazione su presunte interpolazioni nella Predica dei Naasseni*, in «Vetera Christianorum», 1970, pp. 59 sgg.

## I. DA UNO SCRITTO DEI NAASENI

(Ippolito, *Confutazione* V 7, 2-9, 9)

- 7,2 Poiché loro argomento è l'uomo Adamas<sup>1</sup> e di lui dicono che è scritto: *Chi spiegherà la sua generazione* (Is. 53, 8)<sup>2</sup>, apprendete come, avendo dedotto in dettaglio dai pagani la generazione inesplicabile e incorruttibile dell'uomo, l'applichino a Cristo.
- 3 La terra, affermano i Greci, ha prodotto prima l'uomo, apportando un bel dono, e ha voluto diventare madre non di piante insensibili né di bestie irrazionali ma di un essere vivente mite e
- 4 amante degli dèi. Ma è difficile scoprire se primo degli uomini sorse in Beozia Alalcomeneo sul lago Cefiso, ovvero se furono primi gl'Idei Cureti, stirpe divina, o i Coribanti Frigi, che primi il sole vide sorgere simili agli alberi, o se l'Arcadia generò Pelasgo prima che esistesse la Luna, o Eleusi Disauli abitante di Raria, o Lemno generò con segreto rito orgiastico Cabiro dai bei figli,
- 5 o Pellene Alcioneo Flegreo, il più antico dei Giganti. I Libici affermano che per primo Garamante sorgendo dalle pianure disseccate ebbe origine dai dolci testicoli di Zeus. E il Nilo che livella il limo egizio genera fino ad oggi esseri viventi — essi dicono — e li produce che si rivestono di carne grazie al calore umido.
- 6 Gli Assiri dicono che da loro è nato Oanne, mangiatore di pesci; i Caldei Adamo, e affermano che questo è il solo uomo che abbia prodotto la terra<sup>3</sup>. Adamo giaceva al suolo senza respiro immobile

<sup>1</sup> Cfr. lo stesso nome in IREN. *Adv. Haer.* I 29, 3. Si tratta dell'Uomo primordiale, celeste, di cui l'Adamo terrestre è la controparte imperfetta, creata ad immagine (cfr. *infra*). Il rapporto è rilevato dalla somiglianza esteriore fra i due nomi, mentre Adamas richiama in più l'idea di inaltrabilità e immutabilità nella sua essenza (α-δαιμάω).

<sup>2</sup> Questo passo biblico ha avuto gran fortuna in tutta la letteratura patristica per indicare l'ineffabilità della generazione del Figlio di Dio sia in quanto uomo sia in quanto Dio: cfr., p. es., TERT. *Adv. Marc.* III 7, 6; IREN. *Adv. Haer.* II 28, 5.

<sup>3</sup> Come fondamento per la sua tesi l'autore gnostico si serve del mito generalizzato fra vari popoli secondo cui il primo uomo sarebbe nato dalla terra. Tale mito viene quindi spiegato sulla base della interpretazione

fermo come una statua, immagine (*Gen.* 1, 26) dell'uomo superiore, cantato sotto il nome di Adamas; e fu creato da molte potenze, intorno alle quali il discorso è lungo e dettagliato<sup>4</sup>.

- 7 Affinché il grande uomo dall'alto (ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν) dal quale ha tratto origine — come essi dicono — ogni paternità che ha nome in terra e nei cieli (*Eph.* 3, 15), fosse completamente asservito, gli è stata data anche un'anima, affinché per mezzo dell'anima soffrisse e fosse punito in servitù l'essere creato dal grande bellissimo perfetto uomo: in tal modo lo chiamano<sup>5</sup>. Cercano poi che cosa sia l'anima, donde provenga, di che natura sia, perché venuta nell'uomo e avendolo animato assoggetti e punisca l'essere creato dall'uomo perfetto. Ma cercano ciò non dalle Scritture bensì dai misteri. Dicono che l'anima è assolutamente difficile da trovare e da comprendere: infatti non conserva mai la stessa figura, la stessa forma, una sola condizione, perché uno la possa o esprimere per immagine o comprendere nell'essenza.
- 9 Queste varie trasformazioni essi le hanno a disposizione nel cosiddetto Vangelo secondo gli Egiziani<sup>6</sup>. Si trovano comunque in difficoltà, come tutti gli altri pagani, se essa derivi dall'Essere preesistente (ἐκ τοῦ πρόπυτος) <ο> dall'autogenerato (ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς) ovvero dal Chaos diffuso<sup>7</sup>. E prima si rivolgono ai misteri degli

gnostica di *Gen.* 1, 27 e 2, 7 (uomo nd immagine di Dio; uomo creato dal fango della terra).

<sup>4</sup> Cfr. a V 7, 30 qualche altro particolare, fra cui il nome del capo delle potenze che hanno creato l'uomo terrestre ad immagine dell'Uomo primordiale: Esaldnios. È evidente il rapporto fra questo mito e quello che abbiamo letto nella notizia di Ireneo su Saturnino: cfr. cap. I, n. 15.

<sup>5</sup> L'anima (ψυχή) di cui qui si parla come elemento divino immanente nel mondo della materia cui dà vita e movimento non è altro che il Figlio dell'Uomo primordiale, anche lui chiamato allo stesso modo, che è stato imprigionato nel corpo di Adamo. Ai vari particolari del mito si accenna qua e là nel nostro scritto: in forma di anima, questo elemento divino presente in ogni uomo si trova nel mondo della materia come in un carcere, in un luogo di oblio, in un sepolcro, nel quale è duramente punito e dal quale anela a liberarsi per risalire in alto, donde è la sua origine. La liberazione si realizzerà per mezzo del Logos divino: V 7, 7; 7, 13; 7, 36 sg.; 8, 2; 8, 4; 7, 13 sgg.; 10, 2.

<sup>6</sup> Su questo apocrifo in uso in Egitto, sul quale ci ragguaglia soprattutto Clemente Alessandrino, opera a tinte encrucite e variamente usato dagli eretici, soprattutto gnostici, cfr. HENNECKE-SCHNEERMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959, I, pp. 109 sgg.

<sup>7</sup> Alcuni editori (Miller, Reitzenstein, Wendland) introducono una disgiuntiva anche fra « preesistente » e « autogenerato » (« ... dal preesistente o dall'autogenerato o dal Chaos »). Questa correzione, secondo il Leisegang, non ha senso: per lui avremmo qui i soliti due principi contrapposti, il principio superiore (= spirito) e quello inferiore (= materia),

- Assiri, considerando la triplice divisione dell'uomo<sup>8</sup>. Infatti gli Assiri sono stati i primi a credere che l'anima è insieme una e di-  
 10 visa in tre. Ogni natura, essi dicono, aspira, in un modo o nell'altro, ad un'anima. Infatti l'anima è causa di tutte le cose che nascono: infatti tutto ciò che si nutrice e cresce ha bisogno di anima. Nulla infatti ha possibilità di nutrirsi e crescere se non c'è anima. Anche le pietre, essi affermano, sono animate: infatti si accrescono, e la crescita non potrebbe avvenire senza nutrimento: le cose che crescono crescono per aggiunta, e ciò che si aggiunge  
 11 è nutrimento dell'essere che si nutre<sup>9</sup>. Ogni natura di esseri celesti terrestri e sotterranei (*Phil.* 2, 10) aspira all'anima. Essa gli Assiri chiamano Adone o Endimione: allorché è chiamata Adone, è Afrodite che s'innamora e desidera l'anima di questo nome.  
 12 Afrodite per loro è la generazione. Allorché s'innamora di Adone Persefone (o Core), si tratta di un'anima mortale che è allontanata dalle generazioni di Afrodite. Allorché Selene desidera Endimione e s'innamora del suo aspetto, è la creazione degli  
 13 esseri superiori che ha bisogno anch'essa di anima<sup>10</sup>. Se poi la madre degli dèi mutila Attis pur avendolo per amante, ciò significa che la beata natura superiore degli esseri sopramondani ed  
 14 eterni chiama a sé la potenza maschile dell'anima. Infatti l'uomo è androgino: per questo motivo essi dimostrano cosa turpe e proibita dalla loro dottrina l'unione della donna con l'uomo.  
 15 La mutilazione di Attis significa che egli fu separato dalle parti terrene e basse della creazione, e fu trasferito in alto all'essenza eterna, dove non c'è né femmina né maschio ma nuova creazione, uomo nuovo (*Eph.* 2, 15; 4, 24) che è androgino<sup>11</sup>. Cosa essi intendano per *sopra*, spiegherà a suo luogo.

fra i quali si estende l'anima (del mondo), elemento divino subordinato che assicura il collegamento fra i due opposti, anche se tale collegamento gli gnostici intendono come prigionia dell'elemento divino nel mondo. D'altra parte *αὐτογενής* in altri testi gnostici indica il secondo dio, distinto dal primo (= Preesistente) e da questo generato: cfr. IREN., I 29, 2; HIPP., V 12, 3. E di questo figlio del Dio supremo si parla variamente nel nostro testo: cfr. V 8, 10; 9, 1 e n. 5.

<sup>8</sup> Cfr. V 6, 6 sg., dove il tricorporeo Gerione è visto come simbolo della tripartizione dell'uomo in spirito/anima/carne. Su questa tripartizione cfr. *infra*, V 8, 44.

<sup>9</sup> È qui evidente l'influsso della filosofia stoica che considerava il *pneuma* divino diffuso in tutta la natura, anche nel mondo inanimato e inorganico.

<sup>10</sup> Tutto intero il mondo, ivi comprese le parti celesti e quelle sotterranee, aspira all'unione con l'anima: questa la interpretazione del mito di Adone, simbolo appunto dell'anima.

<sup>11</sup> La mutilazione di Attis simboleggia la liberazione dell'anima (= elemento divino) dal mondo della materia e la sua risalita al cielo.

- 16 Affermano che testimonia della loro dottrina non soltanto Rea, ma, per dirla in una parola, tutta la creazione, e spiegano che a tutto ciò si riferiscono le parole del Logos: *Infatti ciò che vi è di invisibile in lui, dopo la creazione del mondo diventato comprensibile grazie alle opere, può essere osservato: la sua eterna potenza e divinità, affinché siano inescusabili. Perché avendo conosciuto Dio non lo hanno glorificato e non gli hanno reso grazie come Dio, ma si è*
- 17 *ottenebrato il loro stolto cuore. Poiché affermando di esser saggi diventarono stolti e cambiarono la gloria di Dio incorruttibile a somiglianza dell'immagine dell'uomo corruttibile, di uccelli quadrupedi e serpenti. Perciò Dio li ha consegnati alle passioni dell'ignominia: infatti le loro donne cambiarono l'ordine stabilito dalla natura in*
- 18 *ordine contro natura (Rom. 1, 10-24.26) — Quale sia secondo loro l'ordine naturale diremo appresso —. Similmente anche gli uomini, lasciata la naturale unione con la donna arsero nei loro desideri gli uni per gli altri: gli uomini operando indecenza negli uomini (per loro, mancanza di forma è la prima e beata essenza priva di forma, causa di tutte le forme per gli esseri che hanno forma)<sup>12</sup> e riportando in essi degna mercede del loro errore (Rom. 1, 27). Infatti essi*
- 19 *affermano che in queste parole dette da Paolo è contenuto il loro celato indicibile mistero del beato piacere. Infatti l'annuncio del lavacro non è altro per loro che l'entrare nel piacere immarcescibile da parte di quello che è lavato con acqua viva (Io. 4, 10) ed è unto con profumo indicibile<sup>13</sup>.*

Sulla continenza sessuale degli gnostici cfr. cap. I, n. 12. Che l'Uomo primordiale, divino modello dell'uomo terrestre, fosse androgino è concetto corrente fra gli gnostici, atteggiato anche nell'immagine della coppia (sizigia) divina, come fra i Valentiniuni. Per questo lo spezzamento dell'unità originaria del mondo divino a causa del peccato viene visto come separazione sessuale (creazione di Eva da Adamo) destinata a scomparire al momento della reintegrazione nello stato iniziale di perfezione: cfr., p. es., *Evang. Phil.* 116, 2 sgg.; 118, 17 sgg.; A. ORDR, *El pecado de Eva signo de division*, in « Orientalia Christiana Periodica », 1963, pp. 305 sgg.

<sup>12</sup> L'argomentazione si basa sul termine ἀσχημοσύνη, che Paolo aveva adoperato nel senso di 'indecenza', mentre l'autore gnostico l'intende nel senso di 'mancanza di forma' (= σχῆμα). In definitiva, le degenerazioni sessuali alle quali si abbandonano gli uomini testimoniano l'insoddisfazione e la ripugnanza che l'anima, prigioniera del corpo, prova per la naturale unione sessuale in quanto adeguamento all'ordine della materia. La concezione dell'essere supremo come privo di forma, cioè non circoscrittibile (e perciò conoscibile) è comune nella teologia cristiana e pagana del tempo: cfr. DANÍLOU, *Message évangélique* cit., pp. 348 sg. Cfr. anche *infra*, V 8, 13.

<sup>13</sup> Si rammenti che l'unzione battesimale era considerata apportatrice del dono dello spirito divino.

- 20 Affermano che testimoniano della loro dottrina non soltanto i misteri degli Assiri e dei Frigi ma anche quelli degli Egiziani in merito alla beata natura, insieme celata e manifesta, delle cose che sono state, che sono e che saranno: questo — essi affermano — è il regno dei cieli che si trova dentro l'uomo, di cui si va alla ricerca, intorno al quale diffusamente essi tramandano nel Vangelo detto di Tomaso, dicendo così: *Chi mi cerca mi troverà nei bambini di sette anni: infatti là nascosto nel quattordicesimo conc.*<sup>14</sup> *mi*
- 21 *renderò manifesto.* Ma questo concetto non è di Cristo, bensì di Ippocrate che dice: « Il bambino di sette anni è la metà del padre ». Per cui costoro, che pongono nel seme primigenio la primigenia natura del tutto, sentendo da Ippocrate che il bambino di sette anni è la metà del padre, dicono che, secondo Tomaso, in quattordici anni viene rivelato<sup>15</sup>. Questo è il loro discorso segreto e nascosto.
- 22 Dicono che gli Egiziani sono stati i più antichi di tutti gli uomini dopo i Frigi e per unanime consenso hanno annunciato per primi a tutti gli altri uomini insieme dopo di loro i misteri e i culti di tutti gli dèi e le loro forme e le loro potenze: essi posseggono i misteri di Iside, santi, augusti, non conoscibili da parte dei non
- 23 iniziati. Questi non consistono in altro se non nel rapimento e nella ricerca del membro virile di Osiride da parte di (*Iside*) dai sette mantelli e dal nero vestito. Osiride intendono l'acqua. Iside è la natura a sette mantelli, cioè che ha intorno a sé sette mantelli eterici che la rivestono — così essi indicano allegoricamente i sette

<sup>14</sup> Gr. αἰώνι. Termine fondamentale del linguaggio gnostico, perché nella sua varia accezione αἰών (= tempo indefinito; periodo di tempo determinato; tempo del mondo) poteva indicare anche il mondo e il dio del mondo: di qui il passaggio ad indicare gli esseri del mondo divino (= Eoni). Non è chiaro il significato del termine in questo passo: cfr. *infra*.

<sup>15</sup> Questa citazione dal *Vangelo di Tomaso*, che trova solo parziale e indiretto riscontro nel logion 4 del *Vangelo di Tomaso* scoperto a Nag-Hamadi, risulta oscura nella determinazione del quattordicesimo conc. Si son cercati riscontri con altri testi gnostici, ma poco probanti. È forse preferibile, col Leisegang, accettare proprio la spiegazione qui proposta da Ippolito, in riferimento alla concezione stoica, qui attribuita ad Ippocrate, secondo cui fino al settimo anno il bambino non partecipa del Logos (= principio di razionalità), mentre dal settimo al quattordicesimo anno avviene lo sviluppo di questo principio, che perciò solo alla fine di questo periodo di tempo (= quattordicesimo conc.) si manifesta pienamente. Cfr. HENNECKE-SCHNEMBELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, cit., I, pp. 200 sgg. e recentemente M. MARCOVICH, in « Journal of Theol. Studies », 1969, pp. 60 sgg.

pianeti...<sup>16</sup> —; la generazione mutevole è rappresentata come creatura che viene trasformata dall'essere indicibile inimmaginabile incomprendibile e senza forma<sup>17</sup>. Questo vuol significare ciò che è detto nella Scrittura: *Il giusto*<sup>18</sup> *sette volte cadrà e si risolleverà* (*Prov.* 24, 16). Queste cadute sono — secondo loro — i movimenti degli astri, mossi da colui che tutto muove.

25 Dicono poi dell'essenza del seme, causa di tutti gli esseri che nascono, che non è nessuno di questi, ma genera e crea tutte le cose che nascono; e si esprimono così: «Divengo ciò che voglio e sono ciò che sono» (*Ex.* 3, 14). Perciò è l'immobile che muove tutto: infatti resta ciò che è quando crea e non diventa nessuna delle  
26 cose che sono create. Questo è il solo essere buono, e a lui si riferiscono le parole dette dal Salvatore: *Perché mi dici buono? Uno solo è buono, il Padre mio che è nei cieli, che fa sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti e fa piovere sui santi e sui peccatori* (*Mc.* 10, 18; *Mt.* 19, 17; 5, 45). Chi siano i santi sui quali piove e i peccatori sui  
27 quali anche piove, anche questo diremo appresso. Questo è il grande nascosto sconosciuto mistero del Tutto, celato e poi scoperto presso gli Egizi. Infatti non c'è tempio nel quale avanti all'ingresso non stia nudo il membro virile, che guarda dal basso in  
28 alto<sup>19</sup> ed è coronato da tutti i frutti che da lui provengono. E sta non soltanto nei tempi più santi prima delle immagini ma è proposto anche alla conoscenza di tutti, quale lume che non sta sotto moggio ma sul candelabro, annuncio predicato sui tetti (*Mc.* 4, 21; *Mt.* 10, 27), in tutte le vie e le strade e anche presso le case, posto come limite e termine della casa, e questo è chiamato il buono da tutti. Infatti lo chiamano portatore di bene, non sapendo ciò che dicono<sup>20</sup>. I Greci, ricevuto questo mistero dagli Egizi, lo cu-

<sup>16</sup> Il passo a questo punto è un po' rovinato, ma il senso complessivo è chiaro: il membro virile (di Osiride) qui e dopo è simbolo della forza divina immanente nella natura, che la vivifica e ne causa, senza modificazione da parte sua, le innumerevoli trasformazioni. A conseguire tale forza aspira tutta la natura cosmica, qui simboleggiata da Iside, sempre mutevole e soggetta a trasformazione per opera di quel principio divino di cui più giù si dice che immobile muove tutto e crea senza identificarsi con nessuna delle cose da lui create.

<sup>17</sup> Il cumulo di espressioni tipiche della teologia negativa servono a caratterizzare l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo: cfr. cap. I, n. 13.

<sup>18</sup> Qui simbolo, come Iside, della natura cosmica nel suo continuo movimento.

<sup>19</sup> Questa posizione simboleggia l'aspirazione a risalire in alto, che anima la forza divina immanente e imprigionata nel mondo.

<sup>20</sup> È fondamentale per l'autore del nostro testo il concetto che gli

29 stodiscono tuttora. Osserviamo da loro le Erme onorate sotto tale forma. I Cilleni poi lo onorano in maniera particolare come Logos<sup>21</sup>: dicono infatti: « Ermes è logos ». Questi da loro è onorato come interprete e artefice di ciò che è nato nasce e nascerà, rappresentato in questa forma, cioè come il membro dell'uomo, diretto dal basso all'alto.

30 E che costui, cioè Ermes di tal fatta, conduca guidi crei le anime non è sfuggito neppure ai poeti pagani, che dicono così:

Ermes Cillenio evocava le anime dei pretendenti  
(Hom. *Odys.* XXIV 1),

non, o miseri, i pretendenti di Penelope, ma quelli ridestati e che ricordano « da quale dignità e da quanto grande beatitudine » (EMPED. fr. 119 Diels) (cioè dall'uomo beato superiore, uomo primigenio<sup>22</sup>, Adamas — come essi credono —) sono stati precipitati qui, nella creazione di fango<sup>23</sup> per esser servi del creatore di questa creazione, Esaldaios, il dio di fuoco, quarto di numero: 31 chiamano così infatti il creatore, padre di questo mondo speciale<sup>24</sup>.

uomini onorano in vario modo la forza divina immanente nel mondo, senza però conoscerla nella sua vera natura. Si noti qui e altrove la fusione di elementi cristiani e pagani (mitici e poetici) in un tutto organico nel quale non è agevole distinguere due stratificazioni successive, come vorrebbero Reitzenstein e altri.

<sup>21</sup> Il passo è corrotto e un po' mutilo: la traduzione perciò è solo approssimativa.

<sup>22</sup> Cfr. gr. ἀπό τοῦ μακαρίου ἀνωθεν ἀνθρώπου ἢ ἀρχανθρώπου.

<sup>23</sup> Per intendere bene la dinamica di questo concetto si tenga presente la bivalenza del Logos, cioè dell'essere divino Figlio del Dio supremo, Uomo primordiale come lui, intermedio fra il Dio supremo e il Chaos (= materia): da una parte egli costituisce l'anima dell'uomo e del mondo, cioè il principio, la forza divina che abbiamo visto immanente nella materia e in essa prigioniera; dall'altra egli è il Dio immutabile e trascendente, che trae a salvamento quella parte di sé (se così si può dire) che è prigioniera della materia: questa è simboleggiata dai pretendenti del passo di Omero, e il Logos liberatore da Ermes.

<sup>24</sup> Esaldaios (= El Saddy, nome di Yahvè in *Gen.* 17, 1; 28, 3) è il dio del VT, il Demiurgo creatore di questo mondo materiale (= mondo speciale). Altrove è chiamato Ialdabaoth (cfr. *IRRN. Adv. Haer.* I 30, 5). È detto dio di fuoco da *Deut.* 4, 24: *Il Signore Dio tuo è fuoco divoratore*, cit. dalla *Grande Rivelazione (Refut.* VI 9, 3): cfr. anche *Refut.* VI 32, 8 (Valentiniani), *Exc. ex Theod.* 38, 1. È detto quarto forse perché viene dopo il Dio supremo, il Logos, il Chaos (= materia), o forse in riferimento alla dottrina dei 3 *Anthropoi* che leggiamo in Ireneo I 30, 1 (Ofiti): il Demiurgo si aggiunge ad essi come principio creatore del mondo. Ma questa seconda ipotesi non chiarisce bene ciò che è detto a V 8, 5 sul mondo creato dal terzo e dal quarto: cfr. n. 37.

Aveva la verga nelle mani  
bella, d'oro con la quale incanta gli occhi degli uomini  
che vuole, e di contro risveglia quelli che dormono  
(HOM. *Odys.* XXIV 2 sgg.).

- 32 Questi è il solo che abbia potere di vita e di morte. Di lui è scritto: *Li governerai con la verga di ferro* (Ps. 2, 9). Il poeta — dicono — volendo abbellire l'incomprensibilità della beata natura del Logos, gli ha attribuito una verga non di ferro ma d'oro. Incanta gli occhi dei morti — come dice — e di contro desta coloro che dormono, quelli che sono stati ridestati e sono diventati pretendenti<sup>25</sup>.
- 33 Di questi dice la Scrittura: *Destati, tu che dormi, e svegliati, e Cristo ti illuminerà* (Eph. 5, 14). Questo è Cristo, che nel mondo delle creature assume la figura di Figlio dell'Uomo, da Logos
- 34 privo di figura quale egli è<sup>26</sup>. Questo è il grande e segreto mistero di Eleusi « Hye kye », e il fatto che *tutto a lui è sottomesso* (I Cor. 15, 27), e a ciò si riferisce quanto è scritto: *In tutta la terra si è diffuso il suono di loro* (Rom. 10, 18 = Ps. 19, 5). Così « Ermes guida movendo la verga e lo seguono gettando strida » (*Odys.* XXIV 5) le anime senza interruzione, così come descrive l'immagine del poeta:

Come quando i pipistrelli nel recesso dell'antro orribile  
volteggiando stridendo, allorché qualcuno cade  
dalla fila giù dalla roccia, dove stanno ammuccinati  
(HOM. *Odys.* XXIV 6 sgg.).

- 35 Come pietra definisce Adamas: questo infatti è *la pietra angolare che è posta a capo dell'angolo* (Is. 28, 16; Ps. 118, 22) (nel capo infatti c'è il cervello che serve a distinguere, la sostanza *da cui ha tratto distinzione ogni paternità* [Eph. 3, 15]), che io pongo come *pietra preziosa* (ἀδάμαντα) *nei fondamenti di Sion* (Is. 28, 16),
- 36 dove con l'allegoria si riferisce alla creazione dell'uomo. Adamas che viene introdotto è l'uomo interiore (Rom. 7, 22)<sup>27</sup>, i fondamenti

<sup>25</sup> Al Logos spetta decidere il destino delle varie stirpi di uomini: ridestare alla vita divina gli spirituali o distruggere i materiali: V 8, 44.

<sup>26</sup> Cristo, in quanto Logos divino, è assolutamente trascendente e perciò inconoscibile, non circoscritto da figura. Disceso per la redenzione nel mondo si è fatto conoscere nella forma di Figlio dell'Uomo.

<sup>27</sup> Cioè l'elemento divino imprigionato nel corpo materiale. Viene qui sfruttato il significato di ἀδάμαντας = pietra preziosa, per poter utilizzare il passo di Isaia, nel quale i fondamenti di Sion vengono a simboleggiare il corpo dell'uomo, propriamente i denti, sulla base dell'espres-

di Sion sono i denti: infatti Omero parla di barriera dei denti, cioè muro e fortificazione nei quali è l'uomo interiore, colà precipitato dall'uomo primigenio superiore Adamas, essendo stato tagliato senza opera di mani (*Dan.* 2, 45) che tagliassero, e precipitato nell'opera di oblio, di terra, d'argilla (*II Cor.* 4, 7). E Omero dice che stridendo lo seguivano, cioè le anime il Logos:

così stridendo andavano insieme, era a loro capo

(cioè le guidava)

Ermes mite per vie tenebrose.

(*HOM. Odys.* XXIV 9 sg.),

(cioè nelle regioni eterne libere da ogni malvagità). Infatti dove arrivarono?

giunsero alle correnti dell'Oceano e alla roccia Leucade, alle porte del Sole e al popolo dei sogni

(*HOM. Odys.* XXIV 11 sg.)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Questo è l'Oceano, generazione degli dèi, generazione degli uomini (*HOM. II.* XIV 201.246), continuamente volto dalle correnti contrastanti da una parte e dall'altra, ora su ora giù. Quando l'Oceano scorre in basso, c'è generazione degli uomini; quando scorre in alto verso il muro, la fortificazione e la roccia Leucade, c'è generazione degli dèi<sup>20</sup>. A questo si riferiscono le parole: *Io dissi: Siete dei e tutti figli dell'Altissimo* (*Ps.* 82, 6), se vi affrettate a fuggire dall'Egitto e giungete al di là del Mar Rosso nel deserto, cioè dalla mescolanza di quaggiù alla Gerusalemme su-

sione omerica ἔπος ὀδόντων. L'accostamento, in questo contesto, di *Ps.* 118, 22 + *Is.* 18, 16 + *Dan.* 2, 45 rivela derivazione cristiana: si tratta di un gruppo di *testimonia* veterotestamentari raggruppati intorno al concetto di Cristo pietra (*Mt.* 21, 42): cfr. anche *Acta Petri* 24 e *TERT. Adv. Marc.* III, 7, 3.

<sup>19</sup> Sono simboli, come la Gerusalemme di cui si parla appresso, del mondo divino cui la redenzione operata dal Logos (= Cristo) riconduce le anime (= elemento divino degradato nel mondo).

<sup>20</sup> Il movimento dell'Oceano in alto e in basso indica la vicenda dell'anima: il movimento in basso simboleggia la sua caduta nel mondo e il suo perpetuarsi nella prigionia per mezzo della generazione materiale (= generazione degli uomini); il movimento in alto simboleggia la rigenerazione per opera dell'acqua e dello spirito, cioè la redenzione, che permette all'anima di risalire al mondo divino (= generazione degli dèi). Più giù il Giordano presenta lo stesso simbolo.

periore che è la madre dei viventi (*Gal.* 4, 26; *Gen.* 3, 20). Ma se vi volgerete di nuovo all'Egitto, cioè alla mescolanza di quaggiù, *morirete come uomini* (*Ps.* 82, 7)<sup>30</sup>. Infatti è mortale tutta la generazione di quaggiù, immortale invece quella generata in alto: infatti nasce dall'acqua soltanto e dallo spirito lo spirituale, non il carnale; l'essere di quaggiù è il carnale. Perciò è scritto: *Ciò che nasce dalla carne è carne e ciò che nasce dallo spirito è spirito* (*Io.* 3, 6). Questa è secondo loro la generazione spirituale. Questo — dicono — è il gran Giordano, che scorre in giù e impedisce ai figli d'Israele di uscire dalla terra d'Egitto (cioè dalla mescolanza di quaggiù: infatti per loro l'Egitto è il corpo): ma Gesù lo ha rimandato in alto e lo ha fatto scorrere in su.

8,1 Seguendo queste e simili dottrine gli straordinari gnostici, inventori di una nuova filologia, ritengono che il profeta Omero<sup>31</sup> misteriosamente riveli tali dottrine, e conducendo a tali concetti quelli che non sono pratici delle sacre Scritture, si prendono gioco di loro. Dicono: Chi afferma che tutte le cose derivano da un solo principio sbaglia; invece chi parla di tre principi dice il vero, 2 e darà spiegazione del tutto. Una è infatti la natura beata del beato uomo superiore, Adamas; una la natura mortale in basso; una poi la stirpe a nessuno sottomessa, che è andata in alto<sup>32</sup>, dove sono — essi dicono — Mariam che cerca e Iothor il grande sapiente e Sepphora la veggente e Mosè, la cui stirpe non è in Egitto: 3 infatti i figli gli nacquero a Madian<sup>33</sup>. E questo non è sfuggito neppure ai poeti:

tutte le cose furono divise in tre parti: ciascuno ebbe parte dell'onore  
(*HOM. II. XV 189*).

<sup>30</sup> La simbologia Egitto = mondo di corruzione e di morte è corrente nella esegesi di Filone, Clemente, Origene ecc.

<sup>31</sup> L'osservazione ironica di Ippolito in effetto rileva la grande importanza di Omero come ispiratore, mediante l'interpretazione allegorica, della religiosità pagana dallo stoicismo in poi: F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

<sup>32</sup> I primi due principi corrispondono a quelli di V 7, 9 (cfr. n. 7); il terzo è l'elemento divino immanente nel mondo e che anela a tornare in alto (= Logos: cfr. n. 23 e anche n. 5).

<sup>33</sup> In connessione con l'immagine l'Egitto = mondo materiale di V 7, 39, Mosè, che ha condotto gli Ebrei fuori da questa terra e che aveva avuto figli non qui ma a Madian (*Ex.* 2, 11 agg.), diventa simbolo e rappresentante di quanti sanno liberarsi dal mondo e tornare al cielo. Con lo stesso significato sono ricordati personaggi con lui connessi: Mariam, sorella di Aronne; Sepphora e Jetro rispettivamente moglie e suocero di Mosè: *Ex.* 4, 19 agg.; 15, 20 ag.

Bisogna infatti che siano proclamate le grandezze, che da tutti siano proclamate dovunque, affinché *udendo non odano e vedendo non vedano* (Mt. 13, 13). Se infatti le grandezze non fossero state  
 4 proclamate, il mondo non poteva costituirsi. Questi sono i tre nomi grandissimi: Kaulakau, Saulasau, Zeesar (Is. 28, 10). Kaulakau è nome dell'uomo superiore, di Adamas; Saulasau è nome dell'uomo mortale di quaggiù; Zeesar del Giordano che scorre verso le regioni superiori<sup>34</sup>.

Tale è l'uomo androgino in tutti<sup>35</sup>, che coloro che non sanno chiamano Gerione dei tre corpi, poiché Gerione significa « che scorre dalla terra » (ἐκ γῆς βέοντα), e che comunemente i Greci chiamano corno (κέρας) celeste della luna, poiché ha mescolato  
 5 e confuso (κεκέραιε) tutte le cose insieme<sup>36</sup>. Infatti *tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto. Ciò che è stato fatto in lui è vita* (Io. 1, 3 sg.). Questa vita è la segreta generazione degli uomini perfetti, che è rimasta sconosciuta alle generazioni precedenti. Il nulla, che è stato fatto senza di lui, è il mondo  
 6 speciale. Fu fatto infatti senza di lui dal terzo e dal quarto<sup>37</sup>. Que-

<sup>34</sup> La proclamazione del mistero del seme divino celato nel mondo distingue coloro che l'intendono (= gli spirituali) da quanti non lo possono comprendere (= i materiali di Mt. 13, 13). La proclamazione di questo mistero è alla base della costituzione del mondo nella sua varia articolazione: materia che ha immanente il seme divino. I tre misteriosi nomi di Is. 28, 10 simboleggiano questo mistero. Per il possibile significato dei 3 nomi cfr. il comm. del Dennefeld *ad loc.* e anche ΕΡΙΠΗ. Panar. 25, 4; Saulasau = « tribolazione su tribolazione »; Kaulakau = « speranza su speranza »; Zeesar = « aspetta ancora un po' ». Troviamo Kaulakau anche fra i Nicolaiti (ΕΡΙΠΗ. *ibid.*) e i Basilidiani (IRRN. Adv. Haer. I 24, 5). Quanto alla simbologia del Giordano cfr. V 7, 41 e n. 29.

<sup>35</sup> L'Uomo androgino (cfr. n. 11) è il figlio del Dio sommo (anche lui Uomo androgino), che nel suo aspetto inferiore (cfr. n. 23) è immanente nel mondo della materia. A questo mistero fanno allusione, secondo il nostro testo, tutti i riferimenti che seguono, tratti dal mito e dalla poesia pagani e dal NT.

<sup>36</sup> Secondo un criterio esegetico molto usato dagli antichi pagani e cristiani, la connessione fra i personaggi mitici e il mistero da loro significato qui e più giù viene trovata per mezzo delle presunte etimologie dei nomi. Si pensi, in altro contesto, all'abuso delle etimologie dei nomi ebraici nella esegesi di Filone e di Origene. La tricornoreità di Gerione è simbolo delle nature spirituale, psichica e materiale: V 6, 6. Per l'interferenza nel nostro testo, fra schema antropologico binario e ternario, cfr. V 8, 44 e n. 66. Quanto alla mescolanza di tutte le cose insieme, si deve riferire alla presenza dell'elemento divino nel mondo materiale.

<sup>37</sup> Si precisa il concetto sopra espresso. Al Logos si deve la mescolanza di seme divino e di materia, non la creazione del mondo (= mondo speciale) dalla materia, opera del Chaos e di Esaldaios (= terzo e quarto):

sto è il bicchiere, la coppa bevendo nella quale il re trae gli auspici (*Gen. 44, 2.4 sg.*). Essa fu trovata nascosta nei bei semi di Beniamino (*Gen. 44, 12*). Questo concetto esprimono pure i Greci così con parole estatiche:

Porta acqua, porta vino, giovane;  
fammi ubriacare e cadere nel sonno.  
La coppa mi dice  
che cosa io debbo divenire  
parlando con silenzio indicibile

(*Anacreontea* 52, 10 sgg. Preisendanz).

- 7 Questo solo — dicono —, una volta compreso, basta agli uomini, la coppa di Anacreonte che rivela senza parole un mistero ineffabile. Senza parole infatti è la coppa di Anacreonte che a lui — dice Anacreonte — rivela con voce senza parole quale egli debba diventare, cioè spirituale, non carnale, se avrà ascoltato il mistero celato nel silenzio<sup>38</sup>. È questa l'acqua di quelle belle nozze che Gesù ha trasformato in vino (*Io. 2, 1 sgg.*). Questo è il grande e vero principio dei prodigi che fece Gesù a Cana di Galilea e manifestò il regno dei cieli (*Io. 2, 11*). Questo è il regno dei cieli che si trova dentro di noi come un tesoro (*Lc. 17, 21; Mt. 13, 44*), come lievito nascosto in tre misure di farina (*Mt. 13, 33*).
- 8
- 9 Questo è — dicono — il grande e ineffabile mistero dei Samotraci, che è possibile conoscere solo a noi iniziati. Infatti i Samotraci tramandano chiaramente nei misteri celebrati presso di
- 10 loro che quell'Adamo è l'uomo primigenio. Nel tempio di Samotracia stanno ritte due statue di uomini nudi, che hanno ambedue le mani tese in alto al cielo e il membro virile volto in alto, come a Cillene l'immagine di Ermete. Queste statue sono immagini dell'uomo primigenio e dello spirituale rigenerato in tutto consustanziale (*ὁμοουσίου*) a quell'uomo<sup>39</sup>. A questo si riferiscono le
- 11

cfr. n. 24. Per l'equazione nulla = mondo della materia si tenga presente il concetto, di origine platonica, secondo cui il male è non essere; e il mondo della materia per gli gnostici è intrinsecamente cattivo, perciò equivalente al nulla.

<sup>38</sup> Cfr. n. 34. Quanto alla simbologia coppa = anima, seme divino celato nel corpo, essa si fonda sul fatto che la coppa era nascosta nel sacco fra i semi di grano (= corpo). Il concetto è rinforzato con la citazione dell'*Anacreontea*, dove è detto che la coppa parla con silenzio indicibile (= rivela cose misteriose a chi è degno di ascoltarle, in quanto spirituale).

<sup>39</sup> Per il significato del membro virile cfr. n. 16. La direzione dal basso in alto indica il tendere verso l'alto dell'elemento divino immanente nel mondo. La perfetta consustanzialità fra lo spirituale e l'Uomo

parole del Salvatore: *Se non berrete il mio sangue e non mangerete la mia carne non entrerete nel regno dei cieli. Ma anche se berrete il calice che io bevo, dove io vado là voi non potrete entrare* (Io. 6, 53; 12 Mt. 20, 22; Io. 8, 21). Sapeva infatti di che natura fosse ciascuno dei suoi discepoli e che era necessario a ciascuno di loro andare alla propria natura. Infatti aveva scelto dodici discepoli dalle dodici tribù e per loro mezzo parlava ad ogni tribù. Per questo non tutti prestarono ascolto alla predicazione dei dodici discepoli, né avendo ascoltato poterono accoglierla. Per loro infatti è contro natura ciò che non è secondo natura<sup>40</sup>.

13 Questo i Traci che abitano presso l'Emo chiamano Coribante, e all'incirca come i Traci lo chiamano i Frigi, poiché inizia a discendere dall'alto della cima (*ἀπὸ τῆς κορυφῆς*) e dal cervello privo di forma<sup>41</sup> e percorre tutti i principi delle regioni poste sotto, e 14 noi non comprendiamo come e in che modo. A questo si riferiscono le parole: *Abbiamo udito la sua voce ma non abbiamo visto il suo aspetto* (Io. 5, 37)<sup>42</sup>: infatti di lui che è stato circoscritto e che ha preso figura si ode la voce, ma nessuno può vedere quale è l'immagine che scende dall'alto, da colui che è senza figura<sup>43</sup>. Sta nel corpo terreno, ma nessuno lo conosce.

primordiale deriva dal seme divino che è imminente nell'uomo e ne costituisce l'autentica essenza, l'unica destinata a rimanere eterna allorché il corpo materiale si sarà dissolto. Il termine *δμοούσιος*, che nel sec. IV fu al centro della controversia trinitaria fra cattolici e ariani, è attestato in scritti gnostici per indicare l'affinità di natura fra il mondo divino e lo spirito che è inserito nel corpo umano. Cfr. anche cap. V, n. 40; cap. V, n. 145.

<sup>40</sup> Da questo, come da altri passi, è chiaro che per il nostro testo solo alcuni degli uomini sono dotati di seme divino (= spirituali) e perciò destinati alla redenzione. Lo stesso vedremo nella gnosi valentiniana. Cfr. anche V 8, 44 e n. 34. Solo per gli spirituali è secondo natura comprendere gli insegnamenti di Cristo e seguirli.

<sup>41</sup> Per «privo di forma», come più giù «senza figura», cfr. nn. 12 e 26. Il significato annesso a Coribante sta a significare la diacesa (= degradazione) dell'elemento divino nel mondo della materia.

<sup>42</sup> Il passo di Giovanni suona diversamente: *E non avete mai udito la sua (= del padre) voce né avete visto il suo aspetto*. La modificazione introdotta dagli gnostici altera notevolmente il senso del passo. Infatti in questo si parla soltanto del Padre; invece la modifica permette di riferire la prima parte (= voce) al Logos che, circoscritto nella figura di Figlio dell'Uomo (cfr. n. 26 e contesto), per suo tramite ha fatto udire la voce del Padre, mentre questo rimaneva sconosciuto nel suo aspetto.

<sup>43</sup> Il Logos si fa conoscere (= fa udire la sua voce) nella forma di Figlio dell'Uomo, ma resta inconoscibile nel suo aspetto divino, nel quale è stato generato dal Padre senza figura (= incircoscrittibile, inconoscibile), a sua perfetta immagine.

- 15 Questo è, secondo il Salterio, il Dio che abita il diluvio e che fa udire la sua voce e il suo grido da molte acque (Ps. 29, 10.3). Molte acque sono la varia generazione degli uomini mortali, dalla quale egli grida all'Uomo senza figura, dicendo: *Libera dai leoni*
- 16 *il mio unigenito* (Ps. 35, 17)<sup>44</sup>. A questo (= *unigenito*) si riferiscono le parole: *Figlio mio sei tu, Israele, non temere: se attraverserai i fiumi, non ti sommergeranno; se passerai attraverso il fuoco, non ti brucerà* (Is. 41, 8; 43, 1). Per fiumi intende la natura umida della generazione, per fuoco l'impulso e il desiderio che spinge alla
- 17 generazione: *Tu sei mio, non temere*<sup>45</sup>. E ancora: *Se una madre si dimenticherà dei suoi figli, si da non aver compassione e da non porgere la mammella, anche io mi dimenticherò di voi*, dice Adamas ai suoi uomini: *ma se anche la donna si dimenticherà di loro, io non mi dimenticherò di voi: vi ho impresso sulle mie mani* (Is. 49, 15 sg.).
- 18 Sulla sua ascesa, cioè sulla sua rigenerazione, affinché diventi spirituale e non sia più carnale, dice la Scrittura: *Alzate le vostre porte, principi, e alzatevi, porte eterne: ed entrerà il re della gloria* (Ps. 24, 7.9). Questa è la meraviglia delle meraviglie. *Chi è infatti il re della gloria? Verme e non uomo, obbrobrio dell'uomo, disprezzo del popolo. Questo è il re della gloria, il potente in guerra* (Ps. 24, 10; 19 22, 7; 24, 10.8). Guerra intende quella nel corpo, poiché la creazione (πλάσμα) è stata fatta con membra ostili, come sta scritto: *Ricordati della guerra che c'è nel corpo* (Iob 40, 27)<sup>46</sup>. Questo in-

<sup>44</sup> L'Uomo senza figura, al quale grida il Dio supremo, è il Logos nel suo aspetto trascendente il quale viene a liberare l'elemento divino prigioniero nel mondo (= unigenito).

<sup>45</sup> Neppure la generazione carnale, che prolunga la prigionia del seme divino nel corpo materiale, è in grado di impedirne la definitiva salvezza.

<sup>46</sup> Questo gruppo di citazioni, e quelle che seguono fino al § 21, si contrappongono al Coribante: questo indica la degradazione del seme divino nel mondo; invece quelle citazioni descrivono la redenzione e la risalita al cielo. I passi del Ps. 24 sono usualmente riferiti nei testi patristici del II e III sec. all'ascensione di Cristo trionfatore. Il loro trasferimento a significare la redenzione degli spirituali ne amplifica la portata, senza però alterarla, data la consustanzialità fra gli spirituali e il Logos redentore. Anche l'immagine del re della gloria come verme e obbrobrio, oltre che al Cristo incarnato, si riferisce agevolmente allo spirituale, re della gloria per il seme divino che è in lui, verme e obbrobrio per l'involucro corporeo che tale seme imprigiona. Le membra ostili che fanno guerra a tale seme sono quelle che costituiscono il corpo materiale (cfr. Gen. 2, 7). L'accostamento di Ps. 24, 7-10 e 22, 7 rivela derivazione cristiana, in quanto impostato sulla contrapposizione del Messia insieme avvilito e glorioso. Cfr. IUSTIN. *Dial.* 85 e P. PRIENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 99.

gresso e questa porta vide Giacobbe quando andava in Mesopotamia, cioè da bambino ormai diventato giovane e uomo: cioè, esse furono conosciute da quello che andava in Mesopotamia  
 20 (Gen. 28, 5 sgg.). Mesopotamia è la corrente del grande Oceano, che scorre dal mezzo dell'uomo perfetto<sup>47</sup>. E Giacobbe ammirò la porta celeste dicendo: *Quanto temibile è questo luogo. Questa è la casa di Dio e questa è la porta del cielo* (Gen. 28, 17). Per questo Gesù dice: *Io sono la vera porta* (Io. 10, 9). Chi parla così è l'uomo perfetto, effigiato dall'uomo superiore senza figura: infatti l'uomo perfetto non può essere salvato se non sarà rigenerato entrando attraverso questa porta.

22 Questo stesso i Frigi chiamano anche Padre (Πάπας), poiché ha fatto cessare (ἐπαύσεν) il movimento senza ordine e misura con cui si agitavano tutte le cose prima della sua manifestazione. Il nome di Padre infatti è insieme pronunciato da tutte le creature celesti terrestri infernali (Phil. 2,10) che dicono: « Fà cessare, fà cessare (παύε) il disordine del mondo e dà pace a quelli che son lontani (cioè agli uomini materiali e terreni) e pace a quelli che son vicini (Eph. 2, 17) », cioè agli uomini perfetti spirituali e intelligibili<sup>48</sup>.

I Frigi lo chiamano anche cadavere, in quanto sepolto nel corpo  
 23 come in sepolcro e tomba. A questo si riferisce il detto: *Siete sepolcri imbiancati, all'interno pieni di ossa morte* (Mt. 23, 27), poiché in voi non c'è l'uomo vivente<sup>49</sup>. E ancora: *Usciranno i morti dai sepolcri* (Io. 5, 28 sg.)<sup>50</sup>, cioè dai corpi terreni, rigenerati uomini

<sup>47</sup> Per il significato del passaggio da bambino (= irrazionalità) a uomo adulto (= razionalità) cfr. n. 15. Il termine 'Mesopotamia' (= in mezzo ai fiumi) si prestava ad indicare l'elemento divino intermedio fra il Dio supremo e il mondo della materia (= Oceano: cfr. n. 29): di tale elemento presente in lui comincia ad avere coscienza Giacobbe diventando adulto. La porta che dà adito alla redenzione di esso è Cristo: cfr. *infra* e n. 65.

<sup>48</sup> L'appellativo di 'Papas', grazie alla solita arbitraria etimologia, rileva la componente cosmologica della redenzione apportata dal Logos: esso infatti ha fatto cessare lo stato di disordine in cui versava il mondo costituitosi per la caduta dell'elemento divino nella materia primordiale. L'armonia recata nel mondo dal Logos significa pace non solo per gli spirituali, ma anche per gli uomini materiali, pur destinati a corruzione e morte, in quanto trionfo del principio di razionalità del mondo.

<sup>49</sup> È superfluo rilevare la fortuna dell'immagine, di origine orfica e platonica, del corpo visto come sepolcro e prigionia dell'anima (*Cratyl.* 400 c). Gli Scribi e i Farisei, cui si rivolgono le parole di Cristo, sono simbolo degli uomini carnali, che non ospitano dentro di sé l'uomo vivente (= spirito, seme divino) e perciò sono destinati alla morte.

<sup>50</sup> La citazione non è precisa, e risente forse anche di Mt. 27, 52.

24 spirituali, non più carnali. Questa è la resurrezione che avviene attraverso la porta dei cieli: tutti coloro che non passano attraverso questa porta restano morti.

Ancora i Frigi chiamano questo uomo Dio a causa della trasformazione. Infatti diventa Dio allorché risorto dai morti entrerà  
 25 attraverso questa porta in cielo<sup>51</sup>. Tale porta vide l'apostolo Paolo, avendo rivelato nel mistero di essere stato rapito dall'angelo e trasportato fino al secondo e terzo cielo in paradiso, e di aver visto ciò che ha visto e di aver udito parole ineffabili che all'uomo non  
 26 è permesso pronunciare (*II Cor. 12, 2 sgg.*). Questi sono i misteri che tutti dicono arcani, che noi riveliamo non nelle dotte parole della sapienza umana, ma nella dottrina dello spirito, mettendo a confronto cose spirituali con cose spirituali. L'uomo animale (*ψυχικός*) non accoglie ciò che viene dallo spirito di Dio: infatti  
 27 per lui è stoltezza (*I Cor. 2, 13 sg.*). Questi sono i misteri arcani dello spirito che conosciamo noi soli. Di questi ha detto il Salvatore: Nessuno può venire a me, se non lo avrà tratto il Padre mio celeste (*Io. 6, 44*): infatti è molto difficile accogliere e comprendere questo grande e arcano mistero. E ancora ha detto il Salvatore: Non ognuno che mi dice: Signore, Signore entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei  
 28 cieli (*Mt. 7, 21*). È necessario fare questa volontà, non udirla solo<sup>52</sup>, per entrare nel regno dei cieli. E ancora ha detto: I pubblicani e le prostitute vi precedono nel regno dei cieli (*Mt. 21, 31*). Infatti pubblicani (*τελώναι*) sono quelli che comprendono la fine (*τέλη*) di tutte le cose: noi siamo i pubblicani, ai quali è sopraggiunta la fine dei tempi (*I Cor. 10, 11*). Fine infatti sono i semi seminati nel mondo dall'essere senza figura, grazie ai quali tutto il mondo  
 29 va a perfezione. Infatti per loro mezzo ha cominciato a divenire<sup>53</sup>. A questo si riferisce il detto: Uscì il seminatore a seminare: alcuni semi caddero lungo la strada e furono calpestati; altri su terreno sassoso e germogliarono, ma poiché non avevano profondità, si secca-

<sup>51</sup> Solo dopo la purificazione, l'elemento divino liberato dal mondo ricupererà integralmente la sua dignità e le sue prerogative.

<sup>52</sup> Questo concetto è da intendere nel senso che solo gli spirituali sono in grado di comprendere il significato delle parole che ascoltano e perciò di metterle in pratica, mentre gli uomini carnali odono senza comprendere le parole del N'I che alludono al grande mistero del seme divino immanente nel mondo.

<sup>53</sup> Il seme divino disseminato nel mondo della materia condiziona tutta la vicenda del mondo e il suo divenire, perché tutta l'economia mondana è diretta alla maturazione e al recupero di questo seme che costituisce il fine della creazione del mondo dal Chaos primigenio.

- rono e morirono; altri infine caddero sulla terra fertile e fruttificano, chi cento per uno, chi sessanta, chi trenta. Chi ha orecchi per intendere, intenda (Mt. 13, 3 sgg.): ciò significa: nessuno ha mai
- 30 udito questi misteri se non i soli gnostici perfetti. Questa è la terra fertile di cui parla Mosè: *Vi introdurrò nella terra fertile, da cui scorre latte e miele* (Deut. 31, 20). Questo è il miele e il latte, gustando i quali i perfetti sono sottratti a servitù e partecipano della pienezza. Questa è la pienezza per mezzo della quale tutte le cose generate sono state fatte e condotte a pienezza dall'ingenerato<sup>54</sup>.
- 31 Questo i Frigi chiamano anche sterile: infatti è sterile allorché è carnale e compie il desiderio della carne (Gal. 5, 16)<sup>55</sup>. A ciò si riferisce il detto: *Ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco* (Mt. 3, 10). Questi frutti sono i soli uomini razionali, viventi, che passano attraverso la terza porta<sup>56</sup>. Dicono infatti: « Se mangiate cose morte e fate cose vive, che cosa fareste, se mangiaste cose vive? »<sup>57</sup>. Cose vive dicono le ragioni, le menti, gli uomini, le perle di quell'uomo senza figura, frutti gettati nella
- 32 creazione. Per questo è detto: *Non gettate ciò che è santo ai cani né le perle ai porci* (Mt. 7, 6) e dicono che opera dei porci e dei cani è l'unione della donna con l'uomo<sup>58</sup>.
- 34 I Frigi lo chiamano anche capraio (αἰπόλον), non perché pascolava capre e capri come gli uomini animali (ψυχικοί)<sup>59</sup>, ma perché è colui che sempre volge (ἀειπόλος), cioè sempre muove

<sup>54</sup> Abbiamo qui la trasposizione gnostica della simbologia terra promessa = redenzione, regno dei cieli, così frequente negli scrittori ecclesiastici. Propriamente « ingenerato » si può considerare soltanto il Dio supremo, in quanto il Logos era stato generato da questo. Ma l'ambiguità di significato per cui ἀγέννητος può significare anche « non creato » (= ἀγένετος: cfr. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952, pp. 37 sgg.) e soprattutto lo stretto accostamento fra i due principi divini permettono di riferire l'appellativo anche al Logos, principio divino che entra in rapporto col mondo delle creature cui nettamente si contrappone.

<sup>55</sup> Cioè, finché è dimentico della sua origine divina, questo elemento superiore compie le opere della carne. Si veda come in questo passo la reminiscenza paolina sia strettamente compaginata col riferimento mitico, al da non poter esserne separata, come invece vorrebbero Reitzenstein, Leisegang e altri.

<sup>56</sup> Terza porta è da intendere quella che immette nel paradiso, collocato nel terzo cielo: *II Cor.* 12, 2; *II Henoch* 8. Cfr. n. 47 e V 8, 25.

<sup>57</sup> L'elemento divino imprigionato nel mondo riesce ad operare cose degne di sé anche nello stato di degradazione in cui si trova, a contatto col mondo della materia.

<sup>58</sup> Cfr. altri spunti enkratiti a V 7, 14 e V 8, 31.

<sup>59</sup> Cfr. *infra* V 8, 44 e n. 66.

volge conduce in giro il mondo tutto. Volgere (πολεῖν) infatti  
 35 significa muovere in giro e trasformare le cose<sup>60</sup>. Perciò i due  
 centri del cielo tutti li chiamano poli. E il poeta dice:

Qui si aggira (πωλεῖται) un vecchio, abitante del mare, veritiero  
 l'immortale Proteo l'egizio

(Hom. *Odyss.* IV 384 sg.).

Non traffica, ma si aggira là, cioè si agita e gira intorno<sup>61</sup>. E le  
 città (πόλεις) nelle quali abitiamo si chiamano così perché in esse  
 36 ci muoviamo e ci aggiriamo. Così i Frigi chiamano capraio costui  
 che sempre e dovunque volge in giro tutte le cose e le trasforma  
 nella loro propria e originaria natura.

I Frigi — dicono — lo chiamano anche fruttifero, poiché i  
*figli della donna sola sono più numerosi di quella che ha marito* (Is. 54,  
 1): cioè i rinati immortali e sempre viventi sono molti, anche se  
 pochi vengono generati; invece i carnali son tutti corruttibili,  
 37 anche se sono generati in molti. Per questo *Rachele piangeva i figli  
 e non voleva essere consolata mentre piangeva su di loro: infatti sa-  
 peva che non c'erano più* (Jer. 31, 15 = Mt. 2, 18). Anche Geremia  
 piange la Gerusalemme di quaggiù, non la città della Fenicia ma  
 la generazione corruttibile di quaggiù<sup>62</sup>. Infatti anche Geremia  
 conosceva l'uomo perfetto, quello rigenerato dall'acqua e dallo  
 38 spirito (Io. 3, 5), quello non carnale. Perciò Geremia diceva: *È  
 uomo, e chi lo conoscerà?* (Jer. 17, 9). Tanto è profonda e di difficile  
 comprensione la conoscenza dell'uomo perfetto. *Inizio della per-  
 fezione è la conoscenza dell'uomo, perfezione completa la conoscenza  
 di Dio*<sup>63</sup>.

39 I Frigi lo chiamano anche spiga verde mietuta, e dopo i Frigi  
 gli Ateniesi, che celebrano i misteri eleusini e mostrano agli iniziati  
 il mistero grande meraviglioso perfettissimo, da contemplare colà in

<sup>60</sup> Per questa etimologia in analogo contesto riferito a Pnn cfr. PLAT. *Cratyl.* 408 c.

<sup>61</sup> La precisazione è opportuna in considerazione della affinità di grafia fra πολεῖν e πωλεῖται e della vasta estensione di significato di πωλεῖται (= vendere, trafficare).

<sup>62</sup> Alla base di questo concetto c'è la contrapposizione paolina fra la Gerusalemme celeste e la Gerusalemme terrestre: *Gal.* 4, 25 sg.; *Hebr.* 12, 22.

<sup>63</sup> La stessa massima è riportata a V 6, 6. Harnack (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1893-1904, I, pp. 156, 167) prospetta la possibilità che essa possa derivare dal *Vangelo della perfezione* in uso fra i Nicolaiti.

- 40 silenzio: la spiga mietuta. Questa spiga anche per gli Ateniesi è l'astro grande perfetto che proviene dall'uomo senza figura, come lo ierofante stesso, non mutilato come Attis ma diventato eunuco con la cicuta e, avendo rinunciato ad ogni generazione carnale, compiendo ad Eleusi di notte fra molti fuochi i grandi e arcani misteri grida: « La divina Brimòs ha generato il sacro figlio Brimòs»,
- 41 cioè la forte ha generato il forte. La divina è la generazione spirituale celeste superiore. Forte è colui che viene così generato. È il mistero indicato con le parole Eleusi e Anaktoron<sup>64</sup>: Eleusi, perché noi spirituali veniamo dall'alto da Adamas e scendiamo quaggiù — infatti il venire è indicato con ἐλεύσεσθαι —; Anak-
- 42 toron, perché risaliamo in alto (ἄνω). Questo gl'iniziati ai misteri di Eleusi chiamano i grandi misteri. Ed è legge che chi è iniziato ai piccoli misteri sia poi iniziato ai grandi; « Morti più grandi ri-
- 43 cevono ricompense più grandi » (HERACL. fr. 25 Diels). Piccoli sono i misteri della Persefone sotterranea: di essi e della via che là conduce, larga e spaziosa (Mt. 7, 13), che porta i morti a Persefone, anche il poeta dice:

Sotto di lei c'è un sentiero aspro  
 incavato fangoso: è il migliore per condurre  
 al bosco desiderabile di Afrodite dai molti onori  
 (PARMEN. fr. 20 Diels).

- 44 Questi sono i piccoli misteri della generazione carnale, iniziati ai quali gli uomini debbono attendere un poco prima di essere iniziati anche ai grandi misteri, quelli celesti. Infatti quelli che colà hanno in sorte la morte ottengono ricompense maggiori. Infatti questa è la porta del cielo<sup>65</sup>, questa è la casa di Dio (Gen. 28, 17), dove abita solo il Dio buono, nella quale non entrerà nessun impuro, nessun animale (ψυχικός), nessun carnale (σαρκικός), ma è riservata soltanto agli spirituali (πνευματικοῦς)<sup>66</sup>, dove una volta

<sup>64</sup> Era questo il nome del santuario di Eleusi.

<sup>65</sup> Cfr. nn. 47 e 56.

<sup>66</sup> Questa terminologia paolina (I Thess. 5, 23, ecc.) attesta la presenza di uno schema antropologico ternario di origini giudeocellenistica e cristiana spirito/anima/carne, nel quale l'anima viene svilita rispetto allo spirito, che è l'elemento divino nell'uomo. Tale schema contrasta con quello qui prevalente (V 7, 10, ecc.) di carattere binario e di origine greca anima/corpo. Comunque nel nostro testo in senso peggiorativo è adoperato soltanto il termine derivato ψυχικός, mai ψυχή. Su tutto ciò cfr. M. SIMONETTI, ψυχή e ψυχικός nella gnosi valentiniana, in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 1 sgg.

entrati bisogna gettar via le vesti e diventare tutti sposi demascolinizzati per mezzo dello spirito vergine<sup>67</sup>. Infatti questa è la vergine che è diventata pregna, ha concepito e ha partorito un figlio, non animale, non corporeo, ma beato come degli eoni<sup>68</sup>. Di costoro ha parlato chiaramente il Salvatore: *Stretta e faticosa è la strada che conduce alla vita, e pochi sono quelli che vi entrano. Invece larga e spaziosa è la strada che conduce alla morte, e molti son quelli che passano attraverso essa (Mt. 7, 13 sg.)*.

9.1 Ancora i Frigi dicono che il Padre del tutto è mandorla (ἀμύγδαλον); non l'albero ma quella mandorla preesistente, che avendo in sé il frutto perfetto che quasi pulsa e si muove nel profondo, ha lacerato il suo seno e ha generato il figlio invisibile innominabile indicibile, del quale parliamo. Infatti lacerare (ἀμύξει) significa rompere e tagliare nel mezzo, come — dicono — quando un corpo è febbricitante ed ha in sé un gonfiore, i medici dicono che tagliando fanno incisioni (ἀμυγάς). Così i Frigi chiamano mandorla il preesistente dal quale è proceduto ed è nato l'invisibile, *per mezzo del quale tutto è stato fatto e senza il quale è stato fatto nulla (Io. 1, 3)*.

3 I Frigi dicono che l'essere nato di là è suonatore di flauto, poiché è soffio (pneuma = spirito) armonioso: *infatti Dio è spirito; perciò né su questo monte né a Gerusalemme adoreranno i veri adoratori, ma in spirito (Io. 4, 21.23)*. Infatti l'adorazione dei perfetti è spirituale, non carnale. Lo spirito — dicono — è là dove anche il Padre è chiamato e il Figlio, generato colà da questo Padre. Questo figlio ha mille nomi, mille occhi, è incomprendibile: dal desiderio di lui è presa tutta la natura, in una maniera o nell'altra<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Per questo concetto si tenga presente il carattere femminile che usualmente ha nella gnosi lo spirito (cfr. *infra* i documenti valentiniani), in conseguenza del genere femminile dell'ebraico *ruah* = « spirito ». Qui comunque ogni aspetto sessuale è eliminato di fronte al concetto della generazione e rigenerazione completamente spirituali degli uomini spirituali, cioè dotati di seme divino.

<sup>68</sup> Cfr. n. 14.

<sup>69</sup> Ritorna qui il concetto già espresso all'inizio del nostro testo: cfr. n. 5. Il passo che segue concorda quasi alla lettera con un passo della *Grande Rivelazione* di Simon Mago (HIPP. VI 9, 4). È poco convincente il tentativo di FRICKEL (*Die Apophasis Megale*, cit., pp. 169 sgg.) di dimostrare la seriorità del passo simoniano, nel contesto della tesi secondo cui Ippolito non avrebbe avuto sotto mano la *Grande Rivelazione*, ma solo una sua parafrasi: cfr. l'Introduzione al cap. I.

5 Questa è la parola di Dio, che è parola della Rivelazione della grande potenza: perciò sarà sigillata celata nascosta riposta nel penetrabile, su cui fonda la radice del tutto: degli eoni potenze pensieri, degli dèi angeli spiriti inviati, delle cose che sono e non sono, generate e ingenerate, incomprendibili e comprendibili, degli anni mesi giorni ore, del punto indiviso da cui ciò che è più piccolo comincia a crescere mano a mano: infatti il punto che non è nulla e che dal nulla si forma, essendo indiviso, riflettendo su di sé

6 (ἐαυτῆς ἐπινοῶν) diventa grandezza incomprendibile<sup>70</sup>. Questo è il regno dei cieli, il grano di senape (Mt. 13, 31), il punto indivisibile che è nel corpo e che nessuno conosce eccetto i soli spirituali. A questo si riferiscono le parole: *Non ci sono parole né discorsi, dei quali non si possano intendere le voci* (Ps. 19, 4).

7 Ecco le invenzioni di costoro, che interpretano a modo loro le cose dette e fatte da tutti gli uomini, affermando che tutto ha senso spirituale. Perciò affermano che neppure gli attori di teatro parlano e agiscono senza un motivo. Così, allorché la gente si raduna a teatro, entra l'attore rivestito di veste stupenda, intona con la cetra e cantando dice i grandi misteri, non sapendo il significato di ciò che dice<sup>71</sup>:

8 Sia tu stirpe di Crono, sia stirpe benta di Zeus  
 sia della grande Rea, ti saluto, o Attis,  
 nome che fa chinare gli occhi di Rea.  
 Te gli Assiri chiamano Adone tre volte  
 desiderato, tutto l'Egitto Osiride,  
 la sapienza dei Greci Corno celeste  
 della luna, i Samotraci Adamas venerabile,  
 i Traci dell'Emo Coribante,

<sup>70</sup> L'idea, già variamente espressa con le immagini della mandorla e del grano di senape, secondo cui da un piccolo principio ha tratto origine il mondo, qui viene atteggiata nella forma pitagorica e platonica del punto primordiale, che abbiamo già incontrato nella *Grande Rivelazione* di Simone (VI 14, 6). L'inizio del processo di generazione/creazione avviene col riflettersi del punto primordiale su se stesso: da tale riflessione viene generato il Figlio, in quanto Pensiero (Νοῦς) del Padre, che in qualità di Logos procede alla creazione del mondo. Si tratta di idea comune nella filosofia cristiana e pagana del tempo.

<sup>71</sup> Abbiamo già notato l'importanza di questo concetto (cfr. n. 20): gli uomini venerano con vari nomi la forza divina immanente nel mondo, senza conoscerla nella sua vera natura. L'inno che segue è come il compendio di tutto quanto è stato detto sin qui: si tratta propriamente di un inno in onore di Attis, cui si riconducono gli altri nomi divini. Perciò si è pensato (Leisegang) che proprio il culto misterico di Attis sia alla base di tutta la nostra composizione.

e i Frigi ora Padre ora cadavere o dio o sterile  
 o capraio o spina verde mietuta  
 o il suonatore di flauto che  
 la mandorla ferace ha partorito...

<Attis> <sup>73</sup>

9 Dicono che questo è Attis dalla molteplice figura, che cantano dicendo così:

Canterò Attis figlio di Rea  
 non col rimbombo di trombe  
 né col flauto risonante  
 dei Cureti dell'Ida,  
 ma al canto caro a Febo  
 unirò il grido delle cetre: Evoè, Evàn;  
 come Pan, come Bacco,  
 come pastore dei bianchi astri.

## II. SALMO DEI NAASSENI SULL'ANIMA

(Ippolito, *Confutazione* V 10, 2)

Principio (νόμος) generatore dell'universo fu la mente (νόος) <sup>73</sup>  
 [primogenita,

il secondo fu il caos diffuso del primogenito,  
 terza l'anima accolse, nel suo agire, questo principio <sup>74</sup>:  
 per questo rivestita forma di cervo <sup>75</sup>

5 è travagliata, dominata, nella sua azione, dalla morte.

Ora avendo il dominio osserva la luce,  
 ora precipitata nelle miserie piange:

<sup>73</sup> Integrazione di Reitzenstein.

<sup>73</sup> Hilgenfeld ha corretto νόας, ed da introdurre in questo antico testo di culto naasseno il serpente caratteristico della dottrina della setta. Ma la sua proposta non ha avuto fortuna.

<sup>74</sup> Testo corrotto (τριτάτη ψυχή δ'έλαβεν έργαζομένην νόμον) in έργαζομένην, che difficilmente dà senso.

<sup>75</sup> Ελαφον (έλάφου corr. Miller) μορφήν. L'immagine è da intendere considerando il cervo prototipo degli animali cacciati dagli uomini e perciò sempre in fuga e in timore: pertanto « forma fuggente, debole, piena di timori », ad indicare lo stato di disagio dell'anima (= principio divino) imprigionata nel mondo della materia. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist* cit., I, p. 343) propone la correzione Ελαφρον nel senso di « piccola forma » (« Darum umhüllt von geringer Gestalt »), che corrisponde bene al senso generale sopra rilevato.

- ora piange e si rallegra,  
 ora piange ed è giudicata,  
 10 ora è giudicata e muore <sup>76</sup>,  
 ora nasce  
 e infelice non avendo scampo dai mali  
 vagando entra nel labirinto.  
 Allora Gesù <sup>77</sup> disse: Osserva, Padre;  
 15 essa cercando il male sulla terra  
 si allontana dal tuo soffio.  
 Cerca di fuggire il caos amaro  
 e non sa dove passare <sup>78</sup>.  
 Per lei mandami, Padre:  
 20 avendo i sigilli scenderò <sup>79</sup>,  
 traverserò tutti gli eoni <sup>80</sup>,  
 rivelerò tutti i misteri,  
 mostrerò le figure degli dèi <sup>81</sup>.  
 L'arcano della santa via,  
 25 chiamandola gnosi, rivelerò.

<sup>76</sup> I vv. 8-10 ποτὲ δὲ κλαίεται χαίρει, / ποτὲ δὲ κλαίει κρίνεται, / ποτὲ δὲ κρίνεται θνήσκει sono comunemente ritenuti spuri *metri causa*. Anche il loro senso è oscuro nella forma in cui li leggiamo. Harnack (*Dogmengeschichte*, I 5, p. 257) intende così: «Alla gioia seguono le lacrime, / alle lacrime segue il giudice, / al giudice segue la morte».

<sup>77</sup> Secondo Reitzenstein e quanti scorgono in questo inno una testimonianza di gnosi precristiana, qui la menzione di Gesù sarebbe stata introdotta in luogo di una originaria divinità pagana. Ma questa osservazione non si fonda su alcuna sicura prova. Ricordo ancora che non si è tuttora riusciti a produrre testimonianze di una qualche entità a sostegno della concezione di un Redentore celeste operante nella gnosi prima di Cristo o almeno indipendentemente da lui.

<sup>78</sup> L'anima, a disagio nel mondo della materia, cerca una via di liberazione ma, priva dell'aiuto del Redentore, non fa che peggiorare la sua condizione: cfr. lo stesso concetto nei fr. di Eracleone che riguardano la Samaritana (17 sgg.).

<sup>79</sup> I sigilli servono a Gesù per poter passare, nella sua discesa, attraverso i vari cieli custoditi dalle potenze avverse. Si possono intendere anche come i sacramenti di redenzione che egli reca agli uomini: cfr. «battesimo» = σφραγίς.

<sup>80</sup> Qui intesi in senso spaziale più che temporale.

<sup>81</sup> Questa affermazione di tono politeista non meraviglia in un testo gnostico rappresentativo di una setta come quella naassena, che abbiamo visto così orientata in senso sincretistico. Mostrare le figure degli dèi, in definitiva, non significa altro che rivelare il mistero della forza, dell'elemento divino immanente nel mondo (= anima del mondo), venerato dai vari popoli con nomi diversi, di cui tratta tanto diffusamente lo scritto dei Naasseni precedentemente esaminato; ovvero il riferimento può essere agli eoni (= dèi) sopra ricordati: cfr. n. 14.

## III. DAL « LIBRO DI BARUCH » DELLO GNOSTICO GIUSTINO

(Ippolito, *Confutazione* V 24, 2-27, 5)

- 24,2 Per non diffonderci oltre, mostreremo la dottrina segreta da  
 3 un suo (*scil. di Giustino*) libro, che egli ritiene famoso. Prende  
 titolo da Baruch; e noi mostreremo che lì egli espone un racconto  
 favoloso, fra i molti, che si trova presso Erodoto<sup>82</sup> e che egli  
 espone modificandolo come fosse sconosciuto agli ascoltatori, e di  
 lì trae tutta l'essenza del suo insegnamento.
- 25,1 Giustino dice: Tre furono i principi ingenerati di tutte le cose,  
 due maschili, uno femminile. Dei due principi maschili uno è  
 chiamato Bene (*ἀγαθός*): solo lui è chiamato così ed ha prescienza  
 di tutte le cose. L'altro è il Padre di tutte le cose generate, privo  
 di prescienza<sup>83</sup>, sconosciuto, invisibile. Anche il principio fem-  
 minile è privo di prescienza, iracondo, con due menti e due  
 corpi, in tutto uguale alla fanciulla del racconto di Erodoto: fan-  
 ciulla fino all'inguine, serpente di sotto, come dice Giustino<sup>84</sup>.
- 2 La fanciulla si chiama Eden e Israele. Questi sono i principi di

<sup>82</sup> Il riferimento è a HEROD. IV, 8-10, dove si racconta che Eracle, nella Scizia, mentre dorme perde il cavallo, per ritrovare il quale chiede informazione ad uno strano essere, per metà donna e per metà serpente. Costei però condiziona l'informazione al commercio carnale con l'eroe, che la rende incinta di tre croi, cui sarebbero stati apposti i nomi di Agatirso, Gelono e Scita.

<sup>83</sup> Questa deficienza del secondo principio divino, che lo subordina nettamente al Bene, è indispensabile per spiegare il peccato che avrebbe commesso unendosi con Eden. Elohim, come il Logos del documento naasseno (cfr. n. 23), rappresenta insieme l'elemento divino degradato nel mondo creato e il suo liberatore. Per altri caratteri che lo identificano anche col Dio del VT cfr. nn. 89 e 91.

<sup>84</sup> La duplice natura di Eden (per paralleli cfr. E. HAENCHEN, *Das Buch Baruch*, in « Zeitschr. f. Theol. u. Kirche », 1953, p. 125) caratterizza la sua bivalenza fra bene e male, perciò una disponibilità almeno parziale per il bene, in contrasto con altre dottrine gnostiche che vedono il principio materiale della creazione come intrinsecamente negativo. Invece qui viene accentuata la responsabilità del principio divino, che, in definitiva, è lui che spinge al male, col suo abbandono (cfr. *infra*), Eden, provocandone così la caratterizzazione definitiva in senso negativo. L'identificazione Eden = terra è esplicita a V 26, 7. Per la connessione di Eden col paradiso cfr. *infra*. L'altro nome della donna, Israele, deriva dal motivo, tanto diffuso nel VT, che vede Israele come la donna amata da Dio (= Dio del VT = Elohim). Per la natura di serpente della Sophia degli Ofiti di Ireneo cfr. *Adv. Haer.* I 30, 15.

tutte le cose, le radici e le fonti, da cui tutti gli esseri son nati. Non c'era altro. Il padre privo di prescienza, avendo visto quella semivergine Eden, fu preso dal desiderio di lei. Egli ha nome Elohim. Anche Eden ebbe desiderio di Elohim, e il desiderio li  
 3 spinse ad unirsi. Da questa unione il padre generò da Eden per sé dodici angeli / Michele Amen Baruch Gabriele Essadeo <sup>85</sup>...  
 4 E anche degli angeli della madre, generati da Eden, sono elencati i nomi. Eccoli: Babel Achamoth Naas Bel Belias Satan Sael Adonai  
 5 Kanithan Pharaoh Karkamenos Lathen. Di questi 24 angeli quelli del padre accompagnano il padre e fanno tutto secondo il suo volere; quelli della madre accompagnano la madre Eden. Il complesso di tutti questi angeli costituisce il paradiso di cui dice Mosè: *Dio piantò il paradiso in Eden a Oriente (Gen. 2, 8)*, cioè di faccia a Eden, affinché essa potesse guardare il paradiso, cioè gli  
 6 angeli, perpetuamente. Di tale paradiso gli angeli allegoricamente sono chiamati alberi, e l'albero della vita è il terzo degli angeli paterni, Baruch; l'albero della scienza del male e del bene (*Gen. 2, 9*) <sup>86</sup> è il terzo degli angeli materni, Naas. Così infatti (*Giustino*) vuole interpretare le parole di Mosè dicendo: Mosè ha detto copertamente queste cose perché non tutti possono accogliere la  
 7 verità. \ Creato il paradiso dalla comune soddisfazione di Elohim e di Eden, gli angeli di Elohim, avendo preso parte della terra migliore, cioè non dalla parte bestiale di Eden ma dalle parti al di sopra dell'inguine, umane e nobili della terra, fanno l'uomo (*Gen. 2, 7*) <sup>87</sup>. Invece dalle parti bestiali sono fatti le fiere e gli

<sup>85</sup> Il testo è mutilo, perché mancano i nomi di 7 angeli di Elohim. Per i loro nomi e per quelli dei 12 angeli di Eden, variamente ricavati dal VT, cfr. GRANT, *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*, in *Les origines dello gnosticismo*, cit., pp. 151 sg.; HARNCHIEN, *art. cit.*, pp. 135 sgg. I più importanti dei due gruppi sono rispettivamente Baruch, che Ireneo (II 24, 2) dice nome ebraico indicante Dio, e Naas, il serpente che seduce Eva nel paradiso.

<sup>86</sup> Contrariamente a quanto leggiamo in altre dottrine ofite, qui Naas e la conoscenza del bene e del male cui è connesso sono visti in senso negativo, in armonia con la corrente concezione ecclesiastica e l'apprezzamento non negativo della componente veterotestamentaria, caratteristico di questo testo.

<sup>87</sup> Di qui e da quanto segue è chiaro che le due diverse parti di Eden simboleggiano rispettivamente la sostanza materiale, irrazionale e la sostanza psichica (= anima), dotata di razionalità. Sulla distinzione anima/spirito, che presuppone lo schema antropologico ternario, cfr. n. 66. La creazione dell'uomo avviene in tre momenti: gli angeli creano il corpo, Eden vi infonde l'anima ed Elohim lo spirito. Per la creazione dell'uomo da parte degli angeli cfr. cap. I, nn. 6 e 15.

■ altri esseri viventi. Ed Elohim ed Eden crearono l'uomo simbolo della loro unione e del loro amore, e in lui collocarono le loro potenze, Eden l'anima, Elohim lo spirito. E l'uomo fu come il sigillo, il ricordo dell'amore, il simbolo eterno delle nozze di Eden e di Elohim: Adamo. Ugualmente fu fatta anche Eva, come è scritto in Mosè (*Gen. 2, 22*), immagine simbolo sigillo di Eden destinato ad essere custodito per sempre. Anche in Eva, l'immagine, fu posta l'anima da Eden e lo spirito da Elohim; e fu dato loro questo comando: *Crescete e moltiplicatevi e ereditate la terra* (*Gen. 1, 28*), cioè Eden. Infatti Giustino vuole che così sia scritto. Tutta la sua potenza, quasi la sua essenza, nel matrimonio Eden ha portato a Elohim. Per cui — dice Giustino — ad imitazione di quel primo matrimonio fino ad oggi le donne portano la dote ai mariti, seguendo la norma divina e tradizionale iniziata da Eden nei riguardi di Elohim. Essendo state create tutte le cose, come è scritto in Mosè: il cielo la terra e ciò che è in essa (*Gen. 2, 1*), i dodici angeli della madre furono divisi in quattro principi e ciascuna di queste quattro parti ebbe nome di un fiume, Phison Gehon T'igri ed Eufrate (*Gen. 2, 10-14*), come dice Mosè. Questi dodici angeli mescolati in quattro parti circondano e governano il mondo, avendo avuto da Eden l'autorità di luogotenenti sul mondo. Non restano però sempre negli stessi luoghi, ma girano intorno quasi in una danza circolare, mutando luogo con luogo e lasciando, secondo tempi e intervalli stabiliti, i luoghi loro sottoposti. Allorché su un posto comanda Phison, fame strettezze afflizione sopravvengono in quella parte della terra: avara (*φειδωλόν*) è infatti la disposizione di questi angeli. Ugualmente in ognuna delle quattro parti, secondo la potenza e la natura di ciascun gruppo di angeli, sopravvengono tempi tristi e sorgono malattie. Così perpetuamente, secondo il potere delle quattro parti a guisa di fiumi, uno scorrere di male per volere di Eden percorre il mondo senza interruzione<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> Sul motivo, così importante nello gnosticismo, del cattivo governo del mondo da parte degli angeli, cfr. cap. I, n. 8 e DANÍLOU, *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticismo*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 450 sg. Rispetto ad altri testi gnostici, Giustino presenta questo cattivo governo non come tale dall'origine, ma come conseguenza dell'abbandono di Eden da parte di Elohim. La rotazione, che Giustino introduce nel governo degli angeli sulle varie parti della terra, ha lo scopo di armonizzare l'eterogeneità dei mali che affliggono tutte queste parti con la credenza secondo cui ogni angelo cattivo aveva una specifica prerogativa negativa: cfr. *Test. Ruben*, 3; *Orto. Ho. Ios.* 15, 5; *Ho. Num.* 20, 3.

- 14 La fatale calamità è sorta per questo motivo: dopo aver creato e ordinato il mondo per comune soddisfazione, Elohim volle risalire alle parti elevate del cielo per vedere se non mancasse alcunché nelle cose da lui create, e prese con sé i suoi angeli: infatti per natura egli tendeva all'alto, e lasciò giù Eden: infatti
- 15 essa, che è la terra, non volle seguire in alto il suo sposo. Arrivato su al limite del cielo e osservata una luce più bella di quella da lui creata<sup>89</sup>, Elohim disse: *Apritemi le porte, affinché entrato io lodi il Signore: credevo infatti di essere io il Signore (Ps. 118, 19).*
- 16 E dalla luce venne una voce che diceva: *Questa è la porta del Signore; i giusti passeranno attraverso essa (Ps. 118, 20).* Subito la porta<sup>90</sup> si aprì e il Padre entrò senza gli angeli e andò dal Bene e vide *ciò che occhio non vede né orecchio udì né s'illuminò al*
- 17 *cuore degli uomini (I Cor. 2, 9).* Allora il Bene gli disse: *Siedi alla mia destra (Ps. 110, 1).* E il Padre disse al Bene: *Permetti, Signore, che io distrugga il mondo che ho creato: infatti il mio spirito è rimasto prigioniero negli uomini e lo voglio riprendere (Deut. 9, 14; Gen. 6, 3)<sup>91</sup>.*

<sup>89</sup> Cioè quella di *Gen. 1, 2*. È un altro carattere, oltre quello del nome, che configura Elohim come il Dio del VT, il demiurgo. Un altro è subito dopo, nelle parole « credevo infatti di essere io il signore » aggiunte a *Ps. 118, 19*: la convinzione di essere l'unico Dio è tipica del Demiurgo gnostico (cfr. cap. I, n. 7), confortata su *Is. 45, 5 (= 46, 9)* di tono più reciso, che troveremo variamente ricordata negli scritti gnostici che esamineremo: cfr. l'Indice e, per un'ampia raccolta, A. ORR, *El pecado de los Arcontes*, in « Estudios Eclesiásticos », 1968, pp. 355 sgg. La configurazione del secondo principio divino (= Figlio di Dio = Logos, ecc.) con tratti del Dio del VT (= Demiurgo) è un tratto caratteristico della dottrina gnostica di Giustino. Cfr. ancora n. 91.

<sup>90</sup> Ricorda la porta del cielo che più volte abbiamo incontrato nel documento nasseno, p. ca. a V 8, 18 sgg. La citazione di *Ps. 118* invece che di *Ps. 24*, che lì si incontra e che è usuale per descrivere l'ascensione di Cristo dopo la resurrezione, sottolinea la diversità della risalita di Elohim al cielo nella umiltà, rispetto a quella del Redentore nella gloria, rilevata anche dal fatto che egli entra nella sede divina senza i suoi angeli (= simbolo della sua potenza e della sua attività creatrice), a differenza del Salvatore valentiniano (*Exc. ex Theod. 64*); ma l'immediatamente successiva citazione di *Ps. 110, 1*, altro passo tipico, che sin dagli *Atti degli apostoli* è riferito all'ascensione di Cristo, in certo modo avvicina fra loro i due episodi.

<sup>91</sup> Sono parole pronunciate, in contesti del tutto differenti, nel VT da Yahvè; altro elemento che collega Elohim al Dio del VT: cfr. n. 89. Ma proprio in questo contesto, il desiderio di riprendere il suo spirito rimasto prigioniero nell'uomo lo configura come l'essere divino degradato nel mondo, tipico di ogni dottrina gnostica. La coesistenza in Elohim di questi due caratteri che sistematicamente gli gnostici distinguono in due diversi personaggi è una delle tipiche peculiarità della dottrina di Giustino.

- 18 Ma allora il Bene gli disse: Non puoi fare nulla di male, una volta venuto presso di me: per comune soddisfazione avete creato il mondo tu ed Eden: lascia perciò che Eden abbia in suo potere la creazione finché vuole. Tu resta presso di me.
- 19 Allora Eden, accortasi di essere stata abbandonata da Elohim, addolorata radunò intorno a sé i suoi angeli e si adornò splendidamente, nella speranza che Elohim, preso dal desiderio, scendesse a lei. Ma poiché Elohim, trovandosi sotto l'autorità del Bene,
- 20 non scese più da Eden, essa ordinò a Babel, cioè Afrodite, di provocare fra gli uomini adulterii e divorzi, affinché, come essa era stata separata da Elohim, così anche lo spirito di Elohim che sta negli uomini fosse torturato da queste separazioni, e nel dolore
- 21 soffrisse gli stessi patimenti che l'abbandonata Eden. Eden dette poi grande autorità al suo terzo angelo, Naas, affinché con ogni mezzo punisse lo spirito di Elohim, che sta negli uomini, affinché per mezzo dello spirito fosse punito Elohim che aveva abbandonato la sposa contro i patti che aveva stretto con lei. Al veder questo, il padre Elohim manda Baruch, il suo terzo angelo, in soccorso dello spirito che si trova in tutti gli uomini <sup>92</sup>.
- 22 Baruch venne e si fermò in mezzo agli angeli di Eden, cioè in mezzo al paradiso — infatti gli angeli erano il paradiso in mezzo al quale si fermò — e disse all'uomo di mangiare da ogni albero del paradiso ma di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male (*Gen. 2, 16*), che è Naas: cioè gli disse di ubbidire agli altri undici angeli di Eden, infatti hanno le passioni ma non
- 23 l'ingiustizia, invece Naas aveva l'ingiustizia <sup>93</sup>. Infatti Naas si avvicinò a Eva per sedurla e fece adulterio con lei, che è cosa ingiusta. Poi si avvicinò anche ad Adamo ed ebbe rapporto con lui come con un giovane, e anche questo è ingiusto <sup>94</sup>. Di qui nac-

<sup>92</sup> La presenza dello spirito (≈ elemento divino preesistente) in ogni uomo è espressa qui e *infra* (§ 25) con tale rilievo da far pensare a voluta presa di posizione contro quegli gnostici che affermavano la presenza dello spirito soltanto in pochi privilegiati fra gli uomini, come abbiamo visto nel documento nanasseno e vedremo poi fra i Valentiniani.

<sup>93</sup> In armonia col carattere bivalente di Eden cui abbiamo sopra accennato (cfr. n. 84), anche i suoi angeli non si configurano come intrinsecamente malvagi, ad eccezione di Naas.

<sup>94</sup> Abbiamo già rilevato il proposito di Giustino di rappresentare nella vicenda di Elohim ed Eden l'*aition* dei mali che affliggono l'umanità: in questo senso vengono presentati i peccati di Eva e di Adamo. Per la seduzione di Adamo da parte del serpente Giustino non sembra aver avuto antecedenti cui ispirarsi. Invece per l'adulterio di Eva egli non fa che trasferire al serpente, visto sotto aspetto del tutto negativo, quanto

quero adulterio e pederastia. Da allora dominarono sugli uomini i mali e i beni provenienti da un solo principio, quello del Padre: infatti risalito al Bene il Padre ha mostrato la via a coloro che vogliono salire, ma essendosi separato da Eden ha provocato l'inizio dei mali per lo spirito del Padre che è negli uomini <sup>95</sup>.

24 Allora Baruch fu mandato a Mosè e per suo mezzo parlò ai  
25 figli d'Israele, affinché si volgessero al Bene. Ma il terzo angelo di Eden, per mezzo dell'anima proveniente da Eden e che si trovava in Mosè come anche in tutti gli uomini, rese confusi gli ordini di Baruch e fece ascoltare i suoi. Per questo l'anima è ordinata contro lo spirito e lo spirito contro l'anima (*Gal. 5, 17*) <sup>96</sup>: infatti l'anima è Eden, lo spirito Elohim, ed entrambi si trovano in tutti gli uomini, maschi e femmine.

26 Dopo di ciò Baruch fu di nuovo inviato ai profeti, affinché per mezzo dei profeti lo spirito che sta negli uomini ascoltasse e fuggisse Eden e la creazione malvagia, come l'aveva fuggita il padre Elohim. Ma ugualmente col medesimo intento Naas per mezzo dell'anima che si trova nell'uomo insieme con lo spirito del padre, corruppe i profeti e tutti furono corrotti <sup>97</sup> e non seguirono le parole di Baruch, che Elohim aveva prescritto.

27 Infine fra gl'incirconcisi Elohim scelse come profeta Eracle e lo mandò a combattere i dodici angeli di Eden e a liberare il Pa-

altrove leggiamo riferito agli arconti creatori dell'uomo: *IRMN. Adv. Haer. I 30, 7.*

<sup>95</sup> È questo il punto centrale per comprendere l'originalità della dottrina di Giustino: il peccato di Elohim non è stato tanto di discendere dal cielo nel mondo, come nelle altre dottrine gnostiche, ma di aver abbandonato Eden (= terra), concepita non intrinsecamente cattiva, secondo quegli schemi, ma dotata di duplice capacità: cfr. n. 84. In tal modo la creazione del mondo, che gli gnostici considerano come male fin dall'origine, qui si configura come tale soltanto in un secondo momento, a partire dall'abbandono di Eden da parte di Elohim.

<sup>96</sup> Propriamente Paolo dice che la carne combatte contro lo spirito e lo spirito contro la carne. La sostituzione di anima a carne configura l'anima come elemento ormai diventato del tutto negativo, a causa della dipartita di Elohim, nella opposizione allo spirito: cfr. nn. 66 e 87. Per la valutazione dell'opera di Mosè cfr. n. 97.

<sup>97</sup> Il fallimento dell'opera dei profeti non dipende soltanto dal malvolere del popolo giudaico ma anche da insufficienza colpevole di quelli: tornu qui il classico motivo gnostico della insufficienza e inadeguatezza dell'economia del VT, di cui i profeti costituivano momento essenziale, qui comunque meno rilevato che in altri documenti gnostici. La precisione con cui è valutata in senso negativo l'opera dei profeti permette di interpretare nello stesso modo il passo precedente sull'operato di Mosè, di per sé poco chiaro nell'enunciato.

dre<sup>98</sup> dai dodici angeli malvagi della creazione. Queste sono le dodici fatiche di Eracle che egli affrontò in ordine, dalla prima all'ultima, leone, idra, cinghiale e così via. Questi infatti sono i nomi dati dai pagani agli angeli in luogo degli altri, in rapporto con l'attività degli angeli della madre. Quando sembrava ad Eracle di avere compiuto l'opera, si unisce a lui Onfale, cioè Babel o Afrodite, seduce Eracle e lo spoglia della sua potenza, gli ordini di Baruch che Elohim aveva comandato, e lo riveste del suo vestito, cioè della potenza di Eden, che è potenza inferiore. Così furono rese vane la profezia di Eracle e le sue opere<sup>99</sup>.

28 Infine ai giorni del re Erode (Lc. 1, 5) Baruch fu di nuovo inviato da Elohim e andò a Nazareth dove trovò Gesù, figlio di Giuseppe e di Maria, un fanciullo di dodici anni (Lc. 2, 42) che pascolava le pecore, e gli rivelò dall'inizio tutto ciò che era successo tra Elohim ed Eden e quanto sarebbe avvenuto dopo e disse: Tutti i profeti prima di te sono stati sedotti. Prova allora tu, Gesù, figlio dell'uomo, a non essere sedotto, ma annuncia queste parole agli uomini e rivela loro ciò che riguarda il Padre e il Bene, e sali al Bene e  
30 ed Eden e quanto sarebbe avvenuto dopo e disse: Tutti i profeti prima di te sono stati sedotti. Prova allora tu, Gesù, figlio dell'uomo, a non essere sedotto, ma annuncia queste parole agli uomini e rivela loro ciò che riguarda il Padre e il Bene, e sali al Bene e  
31 siediti là col Padre di tutti noi Elohim (Ps. 110, 1). Gesù ubbidì all'angelo dicendo: Signore, farò così tutto; e cominciò a predicare. Naas volle sedurre anche lui, ma non riuscì: infatti quello rimase fedele a Baruch. Allora irato Naas, poiché non riuscì a sedurlo, lo fece crocifiggere. Ma quello, abbandonato il corpo di Eden sulla croce,  
32 sali al Bene. Dopo aver detto ad Eden: *Donna, hai tuo figlio* (Io. 19, 26), cioè l'uomo animale (ψυχικόν) e terreno (I Cor. 15, 46 sg.), egli, avendo rimesso nelle mani del padre lo spirito (Lc. 23,46), sali al Bene<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> La perfetta consustanzialità fra Elohim e il suo spirito rimasto prigioniero nel corpo umano fa sì che la liberazione di questo sia in effetto liberazione dello stesso Elohim.

<sup>99</sup> Questo tratto sincretistico è stato forse ispirato a Giustino dalla favola di Erodoto e certo favorito dalla tradizionale interpretazione che vedeva Eracle come il benefattore dell'umanità e simbolo della lotta dell'anima contro le passioni. Cfr. n. 101.

<sup>100</sup> Manca in Giustino ogni traccia del docetismo tipico della dottrina gnostica, secondo cui il corpo di Gesù sarebbe stato solo un corpo apparente. Tale docetismo era ispirato dalla convinzione che il Redentore celeste disceso sulla terra non poteva essersi abbassato fino al punto da assumere un corpo materiale, cioè di natura destinata non alla salvezza ma alla corruzione totale (IREN. Adv. Haer. I 6, 1): perciò aveva rivestito soltanto un corpo apparentemente materiale. Ma in Giustino manca proprio il motivo del Redentore che scende dal cielo, rivestendo l'aspetto dell'uomo Gesù. Perciò la sua cristologia è di carattere adozionista: lo spirito divino (→ invito di Baruch) ha spinto Gesù, semplice e vero uomo

Il Bene è Priapo, colui che prima (πρῶν) ha fatto essere le cose: è chiamato Priapo perché ha creato prima (ἐπριοποίησε) tutte le cose. Per tal motivo la sua statua si erge in ogni tempio, onorata da tutta la creazione, ed egli sta nelle vie portando, pendenti dall'alto, i frutti autunnali, cioè i frutti della creazione, di cui egli è principio, avendo creato prima la creazione che prima non c'era. Allorché — Giustino dice — udite persone che dicono che il cigno è andato da Leda e ha generato da lei, il cigno è Elohim e Leda è Eden. E quando dicono che l'aquila è andata da Ganimede, l'aquila è Naas e Ganimede Adamo. Quando dicono che l'oro è andato da Danae e ha generato da lei, l'oro è Elohim e Danae Eden. Così allo stesso modo insegnano tutte queste dottrine, mettendo insieme favole simili<sup>101</sup>. Quando i profeti dicono: *Ascolta, cielo, e porgi l'orecchio, terra: il Signore ha parlato (Is. 1, 2)*, cielo intendono lo spirito di Elohim che sta nell'uomo, terra l'anima che sta nell'uomo insieme con lo spirito, Signore Baruch, Israele Eden: infatti Eden è detta anche Israele, la sposa di Elohim. *Israele non mi ha conosciuto (Is. 1, 3)*: infatti se avesse conosciuto che sto presso il Bene, non avrebbe punito per l'ignoranza del Padre lo spirito che sta negli uomini<sup>102</sup>.

27,1 Perciò nel libro primo di Baruch è scritto anche il giuramento col quale vincolano coloro che stanno per ascoltare questi misteri ed essere iniziati presso il Bene: questo giuramento lo ha fatto — dice Giustino — nostro padre Elohim quando giunse presso il Bene, e non si pentì di aver giurato, per cui è scritto: *Ha giurato*

(il particolare che Gesù era pastore forse riecheggia il tradizionale motivo del buon pastore), ad operare il riscatto dell'umanità, o per meglio dire, dello spirito divino prigioniero nel corpo umano. La componente gnostica usuale torna, al momento della morte, nel motivo della separazione dello spirito di Gesù dall'anima e dal corpo, creazione di Eden, perciò non degni di salire al cielo. Per l'assimilazione dell'anima al corpo come entità completamente negativa cfr. n. 96. Cfr. anche n. 145.

<sup>101</sup> Tutti questi spunti tratti dalla mitologia pagana hanno lo scopo di allargare la visuale della lotta fra Elohim ed Eden al di là dei limiti della Sacra Scrittura, dimostrandone la universalità. Per tal motivo le imprese di Eracle sono introdotte (§ 27) con: « fra gl'incirconcisi ».

<sup>102</sup> Cfr. n. 84 in fine. Dopo aver rilevato la responsabilità di Elohim (§ 24), viene qui sottolineata la responsabilità di Eden già accennata nel § 14: la donna non ha saputo (o potuto) riconoscere il carattere celeste e superiore di Elohim (= non ha abbandonato la sua vita terrena e animale per l'altra superiore, che a lei però era estranea per natura). Per un riscontro con Ferecido di Siro sul mito del cielo e della terra cfr. GRANT, *After the New Testament* cit., pp. 202 sgg.

2 *il Signore e non si pentirà (Ps. 110, 4)*. Ecco il giuramento: Giuro per colui che è su tutti, il Bene, di custodire i misteri, di non rivellarli ad alcuno e di non piegare dal Bene verso la creazione. Allorché ha fatto questo giuramento, l'iniziato ha adito al Bene e osserva ciò che occhio non vide né orecchio ascoltò e non s'ill al cuore degli uomini (I Cor. 2, 9), e beve dall'acqua viva (Io. 4, 10), che per loro è purificazione, come credono, fonte di acqua viva zampillante (Io. 4, 14). Infatti c'è divisione fra acqua e acqua: c'è l'acqua al di sotto del firmamento della creazione malvagia, nella quale si lavano gli uomini terreni e animali, e c'è l'acqua del bene, viva, al di sopra del firmamento (Gen. 1, 6 sg.), in cui si bagnano gli uomini spirituali e viventi, in cui si è bagnato Elohim e non si è pentito di essersi 4 bagnato <sup>103</sup>. E allorché il profeta dice di prendersi una donna di prostituzione, perché prostituendosi la terra si allontanerà dal Signore (Os. 1, 2) — cioè Eden da Elohim —, con queste parole il profeta espone chiaramente tutto il mistero <sup>104</sup>, ma non viene 5 ascoltato per la malvagità di Naas. Allo stesso modo distorcono in più libri anche le altre parole profetiche. Ma per loro è importante soprattutto il libro di Baruch, nel quale il lettore conoscerà tutta l'esposizione della loro favola.

#### IV. LA NOTIZIA DI IRENEO SU OFITI E SETHIANI

(Ireneo, *Contro le eresie* I 30)

30,1 Altri poi a loro volta dicono cose fantastiche: che c'è nella potenza dell'Abisso (*Bythi*)<sup>105</sup> una prima luce beata incorruttibile

<sup>103</sup> Cfr. ORIG. *Ho. Gen.* 1, 2, dove le acque superiori di *Gen.* 1, 6 sono dette spirituali e celesti in contrapposizione a quelle inferiori, tenebrose, dimora del diavolo e dei suoi angeli. Per un preciso parallelo gnostico cfr. HIPPOCRATE *Refut.* V 19, 21 (Sethiani). Da tutto il contesto, che sembra battesimale, si ricava che i seguaci di Giustino completavano la cerimonia col bere l'acqua, dopo l'immersione, alla maniera dei Mandei: cfr. HAENCHEN, *art. cit.*, pp. 130 e 155.

<sup>104</sup> Usualmente troviamo il passo di Osea interpretato allegoricamente in riferimento alla Chiesa dei gentili: ORIG. *Ho. Ios.* 3, 4; HILARI *De myst.* II 1; GRIGORI *Illib. Tract. Orig.* 12.

<sup>105</sup> Cfr. Βυθός, primo Eone del Pleroma valentiniano, che anche per qualche altro spunto sembra tributario degli Ofiti, come rileva anche Ireneo (I 30, 15). Il nome di Abisso sottolinea l'assoluta trascendenza del Dio sommo. La sua definizione come Padre di tutto è di origine platonica (*Tim.* 28 c) ed ebbe molta fortuna in ambiente sia pagano sia cristiano. In senso gnostico « tutto » indica specificamente il mondo divino (= Pleroma,

infinita; questo è il Padre di tutto ed è invocato come Primo Uomo. Il Pensiero (*Ennoeam*) che procede da lui dicono Figlio di quello che l'emette ed è questo il Figlio dell'Uomo, il Secondo Uomo<sup>106</sup>. Sotto costoro c'è lo Spirito santo e sotto lo Spirito superiore stanno separati gli elementi: acqua tenebre abisso caos, al di sopra dei quali dicono che passa lo Spirito (*Gen. 1, 2*), che chiamano Prima Donna<sup>107</sup>. Poi, esultando il Primo Uomo con suo Figlio per la bellezza dello Spirito, cioè della Donna, e illuminandola, da lei generò una luce incorruttibile, il Terzo Uomo, che chiamano Cristo, figlio del Primo e del Secondo Uomo e dello Spirito santo, Prima Donna<sup>108</sup>. Mentre il Padre e il Figlio giacevano con la donna, che chiamano Madre dei viventi (*Gen. 3, 20*), essa non poté sostenere e contenere la grandezza delle luci, e completamente satura le fece traboccare a sinistra. Perciò il loro figlio è solo Cristo, in quanto di destra, e alzatosi verso l'alto fu subito trasportato con la madre nell'Eone incorruttibile<sup>109</sup>. È

Eoni) originato dal Dio sommo. Egli è detto Primo Uomo in quanto prototipo celeste dell'uomo terrestre nella sua componente di origine divina (*nous*): cfr. n. 1.

<sup>106</sup> Nel Figlio del Primo Uomo degli Ofiti sono fusi i caratteri del partner femminile del Dio sommo (cfr. cap. I, n. 3), *Ennoia* (= Pensiero), e del loro Figlio (*Nous*), prodotto del ripiegamento del Dio sommo sul suo pensiero (= atto del pensiero): essi sono meglio distinti nel sistema valentiniano. In definitiva il Primo Uomo ed il Secondo Uomo si profilano non come esseri divini distinti, ma come due modi di essere della stessa entità, vista prima nella sua assoluta trascendenza e carenza di forma e poi nella autolimitazione come atto di pensiero. L'unione indifferenziata dell'uno e dell'altro con lo Spirito santo (= Prima donna) sottolinea tale fondamentale identità.

<sup>107</sup> Il carattere femminile dello Spirito santo, derivato dal genere femm. dell'ebraico *ruah*, ha gran peso nella dottrina gnostica, non solo degli Ofiti ma anche dei Valentiniani: cfr. n. 67 e *infra*, cap. V. Dato il carattere dello spirito = sostanza divina, lo Spirito santo qui si presenta, in relazione al Primo e al Secondo Uomo, come forma, delimitazione del loro sostrato. Gli elementi, sopra i quali essa si trova, derivano da *Gen. 1, 2*, e rilevano la posizione dello Spirito intermedio fra il mondo del Padre (= Eone incorruttibile: cfr. *infra*) e il caos esterno. Cfr. ORB, *La teologia del Spirito Santo*, pp. 77 sgg.

<sup>108</sup> Cristo si configura, nella sua collocazione sotto il Primo ed il Secondo Uomo, come il Logos del Pleroma valentiniano, cioè come l'aspetto di Dio rivolto verso il mondo esterno. Qui negli Ofiti non è però rilevata esplicitamente la sua funzione cosmologica, bensì solo quella soteriologica (I 30, 12), richiamata dal nome Cristo. Per l'articolazione divina in tre Uomini cfr. anche HIPP. *Refut.* V 6, 6 sgg.; V 8, 4.

<sup>109</sup> In quanto essere compiutamente divino, Cristo tende a tornare nell'Eone del Padre, e reca seco anche la madre: cfr., ma in senso un po' diverso perché solo Cristo sale al Pleroma, *Exc. ex Theod.* 32-33.

questa la vera e santa Chiesa, che è stata nome, accordo e unione del Padre di tutto Primo Uomo e del Figlio Secondo Uomo e del Cristo loro figlio e della suddetta Donna<sup>110</sup>.

3 Ma la potenza che era traboccata dalla donna, avendo un'asperzione (*humectationem*) di luce, essi insegnano che dai padri<sup>111</sup> è caduta in basso, conservando per suo volere l'asperzione di luce: la chiamano di sinistra, Prunicos, Sophia e Androgino. Ed essa, discendendo senz'altro nelle acque, che erano immobili<sup>112</sup>, mise in movimento anche loro e audacemente si spinse fino agli abissi e da essi prese corpo. Infatti tutto (*omnia*) accorse verso l'asperzione di luce e si unì ad essa e la circondò: e se la Donna non avesse avuto questa asperzione, sarebbe stata forse completamente assorbita e sommersa dalla materia. Pertanto la Donna, imprigionata dal corpo che era di materia e gravemente appesantita, ebbe a pentirsi<sup>113</sup> e tentò di fuggire dalle acque e di risalire alla Madre; ma non ci riuscì per la pesantezza del corpo che la circondava. Trovandosi allora in situazione molto penosa, pensò di nascondere la luce che proveniva dall'alto, temendo che anche questa fosse danneggiata dagli elementi inferiori, come lo era stata lei. E avendo preso forza dall'asperzione di luce che era presso di lei, si lanciò e si portò in alto; e qui giunta si dilatò a mo' di copertura e fece del corpo il cielo visibile. E rimase sotto il cielo che fece e che ha ancora la figura di un corpo acquoso<sup>114</sup>. Ma poi ebbe desiderio della luce superiore e avendo tratto una gran forza, depose il corpo e

La distinzione fra destra e sinistra per indicare un prodotto perfetto e uno meno perfetto ha grande importanza, come vedremo, nella gnosi valentiniana.

<sup>110</sup> Nei Valentiniani la Chiesa è un vero e proprio Eone, per rilevare ancora meglio la sua funzione di prototipo divino della Chiesa degli gnostici, tutti uniti fra loro nella comune derivazione dal mondo divino.

<sup>111</sup> Cioè dal Primo e dal Secondo Uomo. Il termine *humectatio luminis* definisce la componente divina del prodotto imperfetto (per luce = sostanza divina = spirito cfr. *PROL. ep. ad Flor.* 7, 7), sostrato informe che ha bisogno di formazione. Il nome Sophia rileva l'affinità con Sophia Achamoth dei Valentiniani; la sua androginità sottolinea la funzione di elemento divino esterno all'Eone (cfr. n. 11), di immagine depotenziata dell'Uomo primordiale; il nome Prunicos la conoscenza sessuale che da lei deriva.

<sup>112</sup> Nella determinazione dell'acqua come elemento originario da cui prenderanno forma le cose del mondo, oltre che l'influsso di *Gen.* 1, 2, si deve scorgere anche quello della tradizione che nell'acqua vedeva il primo principio delle cose (Taletè): cfr. anche *HIIP. Refut.* V 9, 13.

<sup>113</sup> Lat. « *recipisse* » (= « *recipuisse* »). È attestata anche la lezione « *repsisse* » preferita da Harvey.

<sup>114</sup> Cfr. le acque sopra il firmamento di *Gen.* 1, 7.

4 si liberò di esso<sup>115</sup>. Il corpo che essa svestì lo chiamano Donna nata dalla Donna. Dicono poi che anche suo figlio ha avuto un soffio di immortalità in sé<sup>116</sup>, lasciato dalla madre, grazie al quale opera, sì che diventato potente, anche lui — come dicono — ha emesso dall'acqua un figlio senza madre. Sostengono infatti che egli non ha conosciuto sua madre. E questo suo figlio, ad imitazione del padre, ha emesso un altro figlio. A sua volta questo terzo ha generato un quarto, e il quarto a sua volta ha generato un figlio; e dal quinto è stato generato il sesto; e il sesto ha generato il settimo. Così c'è presso di loro anche l'Ebdomade perfetta, mentre la Madre tiene l'ottavo posto. Ed essi procedono l'uno dall'altro, come per generazione, così anche per dignità e potenza.

5 A costoro posero tali nomi secondo la loro menzogna: quello nato per primo dalla Madre si chiama Ialdabaoth; quello nato da lui Iao; il figlio di questo il grande Sabaoth; il quarto Adonai; il quinto Elohim; il sesto Hor; il settimo e ultimo Astapheos<sup>117</sup>. Aggiungono che costoro, cieli potenze angeli e creatori, seggono in cielo in ordine secondo la loro generazione, e senza essere visti amministrano le cose del cielo e della terra. Il primo di loro Ialdabaoth disprezza la Madre, perché ha fatto figli e nipoti senza il permesso di alcuno, e ancora Angeli Arcangeli Virtù Potestà e Dominazioni. Ma fatte queste cose, i suoi figli vennero a lite con lui per il dominio<sup>118</sup>: perciò Ialdabaoth, rattristato e disperato, volse lo sguardo alla sottostante faccia della materia e consolidò in essa il suo desiderio. Di qui dicono che gli sia nato un figlio (ed è questo l'Intelletto in figura di serpente) e ancora lo spirito e l'anima e tutte le cose del mondo. Di qui furono generati tutto l'oblio la malvagità l'invidia la gelosia la morte<sup>119</sup>. Affermano che tale Intelletto

<sup>115</sup> Tale corpo assunto nel contatto con la materia (= acqua) si deve immaginare a forma di serpente: cfr. I 30, 15 e ΗΙΥΠ. *Refut.* V 9, 13 sulla natura umida del serpente.

<sup>116</sup> È il prodotto della caduta di Sophia (= spirito divino imperfetto) nel mondo della materia. La serie di generazioni che di qui ha luogo dà origine ai 7 cieli planetari, che comunemente nell'epoca venivano connessi con gerarchie angeliche preposte al loro governo: cfr. cap. V, n. 394.

<sup>117</sup> Sono nomi in parte dedotti dai testi magici in parte dal VT, ove sono adoperati ad indicare Yahvè (Elohim, Adonai, ecc.): per maggiori dettagli cfr. HILGENFELD, *op. cit.*, p. 243 e la nota di Harvey *ad loc.*; per Iao cfr. cap. V, n. 194. In realtà questi 7 personaggi non hanno veri e propri caratteri autonomi e si qualificano come potenze, modi di operare di Ialdabaoth, identificato con il Dio creatore del VT.

<sup>118</sup> Cfr. lo stesso motivo in Saturnino *apud* IREN. *Adv. Haer.* I 24, 2.

<sup>119</sup> Si viene così a costituire, a causa della passione di Ialdabaoth, una

contorto e a forma di serpente abbia ingannato anche il Padre con tortuosità, mentre è col loro Padre<sup>120</sup> nel cielo e nel paradiso. Ialdabaoth, esultando e glorificandosi di tutto ciò che era sotto di lui, disse: « Io sono il Padre e Dio e nessuno è sopra di me »<sup>121</sup>. Ma la Madre, udendolo, gli gridò: « Non mentire, Ialdabaoth; infatti su di te c'è il Padre di tutti Primo Uomo e l'Uomo Figlio dell'Uomo ». Poiché tutti erano turbati a questa nuova voce per l'inatteso nome e cercavano donde fosse venuto il grido, per radunarli e trarli a sé Ialdabaoth disse: *Venite, facciamo l'uomo a nostra immagine* (*Gen. 1, 26*). A udire queste parole le sei Potenze, mentre la Madre immetteva in loro l'idea dell'uomo per privarle grazie a questo della loro principale Potenza, riunitesi crearono un uomo smisurato per larghezza e lunghezza. Ma poiché questo era capace solo di strisciare<sup>122</sup> lo portarono al loro padre, e ciò per opera di Sophia che così voleva privare Ialdabaoth dell'aspersione di luce, affinché egli non avesse più a insorgere contro coloro che sono in alto, avendo la potenza. Perciò, mentre quello insufflava nell'uomo il soffio (*spiritum*) della vita (*Gen. 2, 7*), senza accorgersi fu privato della potenza: di qui l'uomo ebbe l'Intelletto (*Nun*) e il Pensiero (*Enthymesim*), e son queste le parti che si salvano<sup>123</sup>.

seconda [Ogdoade (intelletto spirito anima oblio malvagità invidia gelosia morte) inferiore alla prima, a livello psichico e materiale. Per « spirito » si deve intendere il soffio d'immortalità (n. 116) che Sophia ha trasmesso al figlio e che rappresenta il seme divino presente nel mondo della creazione e destinato alla redenzione.

<sup>120</sup> Ovviamente qui il Padre è Ialdabaoth, padre del serpente (= diavolo) e di tutte le passioni sopra enumerate: per l'inganno del serpente ai suoi danni cfr. *infra*, I 30, 8.

<sup>121</sup> Cfr. n. 89.

<sup>122</sup> Cfr. lo stesso motivo in Saturnino. La concezione di un Adamo di smisurata grandezza è del turdo giudaismo: cfr. J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960, p. 99.

<sup>123</sup> Rispetto a Saturnino la linea del mito si complica e prende una forma simile a quella che notiamo nella dottrina valentiniana: impulso di Sophia, ignoranza del Demiurgo di insufflare, insieme col soffio psichico di *Gen. 2, 7* (= anima intesa solo come principio di vitalità), anche lo spirito divino. La differenza sta nel fatto che, mentre il Demiurgo valentiniano è del tutto privo di tale elemento divino sì che per suo tramite è Sophia che lo immette nell'uomo, qui negli Ofiti Ialdabaoth conserva in sé il seme divino trasmessogli da Sophia (= aspersione della luce) e proprio di questo essa lo vuole privare spingendolo, a sua insaputa, a insufflarlo, insieme con il soffio psichico, nell'uomo. Tale insufflazione divina nell'uomo prende forma come intelletto e pensiero (= atto dell'intelletto): grazie a loro Adamo acquista conoscenza, anche se imperfetta, del Primo Uomo e perciò non si cura delle potenze angeliche (= Demiurgo), che gli avevano plasmato il corpo e gli avevano insufflato l'anima.

Ed egli subito rese grazie al Primo Uomo, senza curarsi di quelli che lo avevano creato.

- 7 Ma Ialdabaoth invidioso pensò di derubare l'uomo per mezzo della donna, e dal suo pensiero<sup>124</sup> trasse la donna, che però Prunicos prese e invisibilmente privò della potenza. Gli altri poi, venendo e ammirando la bellezza di lei, la chiamarono Eva e desiderandola da lei generarono figli, che dicono essere angeli. Ma la loro Madre pensò di sedurre Eva e Adamo per mezzo del serpente e di far trasgredire il comando di Ialdabaoth. Eva, quasi che udisse ciò dal Figlio di Dio, facilmente credette e persuase Adamo a mangiare dall'albero, dal quale Dio<sup>125</sup> aveva comandato di non mangiare. Essi mangiando vennero a conoscenza della potenza che è al di sopra di tutto e si allontanarono da coloro che li avevano creati. Dal canto suo Prunicos, vedendo che costoro erano stati ingannati dalla loro stessa creazione, si rallegrò grandemente e di nuovo esclamò: « Dato che c'è il Padre incorruttibile, costui ha mentito a chiamarsi una volta padre; ed essendoci l'Uomo e la  
8 Prima Donna, costei ha peccato di adulterio ». Ma Ialdabaoth, non accorgendosi di queste cose a causa dell'oblio che lo circondava, cacciò Adamo ed Eva dal paradiso perché avevano trasgredito il suo comando. Infatti egli avrebbe voluto che Eva generasse figli ad Adamo<sup>126</sup>, ma non ci riuscì poiché in tutto lo contrastava sua Madre che nascostamente privò Adamo ed Eva dell'asperzione di luce per evitare che lo Spirito che proveniva dalla somma

<sup>124</sup> Lat. « et de sua enthymesi », cioè « dal pensiero di Adamo » (= costola di *Gen.* 2, 21). Per « enthymesis » di Adamo intendiamo la sensibilità materiale che in lui aveva immesso Ialdabaoth, non lo spirito divino derivante da Sophia (= *nous*). Tale distacco operato da Ialdabaoth simboleggia il dissidio, nell'uomo, fra l'intelletto e la sensibilità: di qui deriva la propensione della sensibilità verso la materia (= adulterio con gli arconti). Sia il motivo dell'invidia del Demiurgo sia quello dell'adulterio di Eva con gli arconti sono attestati variamente nell'area gnostica, e, quanto al primo, anche più ampiamente (cfr. *Orig. Co. Io.*, XX 26 [21]): cfr. *ORRÉ*, in « *Estudios Eclesiasticos* », 1968, pp. 345 sgg.; « *Gregorianum* », 1964, pp. 449 sgg.

<sup>125</sup> Cioè Ialdabaoth, il Dio del VT. Abbiamo qui il motivo tipicamente gnostico della inversione dei valori nel giudizio sui fatti narrati nel VT. La luce negativa in cui è visto il Demiurgo rende moralmente lodevoli gli atti di disubbidienza compiuti ai suoi danni dai progenitori, che così cercano di affrancarsi dalla servitù in cui quello li aveva ridotti, grazie alla conoscenza delle realtà superiori. Essa è resa possibile dall'asperzione di luce (= spirito divino) che da Ialdabaoth è passata in loro.

<sup>126</sup> I figli che fossero nati da Adamo ed Eva durante la loro condizione di ignoranza e di asservimento al Demiurgo sarebbero stati anch'essi servi del Demiurgo: di qui l'opposizione della Madre.

potenza fosse partecipe della maledizione e dell'obbrobrio. Così i due, privati della sostanza divina, furono maledetti da Ialdabaoth e cacciati dal cielo in questo mondo. E anche il serpente, che agiva contro il Padre, fu da lui cacciato nel mondo inferiore: e questo, riducendo in suo potere gli angeli che sono qui<sup>127</sup>, generò anche lui sei figli, essendo egli stesso il settimo, ad imitazione della Ebdomade che è intorno al Padre. Affermano che questi sono i 7 demoni del mondo, che sempre avversano e contrastano il genere umano, poiché a causa dell'uomo il loro padre è stato gettato in basso. Quanto ad Adamo ed Eva, essi ebbero prima corpi leggeri e lucenti e per così dire spirituali, come erano stati creati: ma venuti qui, li hanno mutati in corpi più oscuri, spessi e impediti<sup>128</sup>; e la loro anima era disarticolata e illanguidita, poiché essi avevano soltanto il soffio mondano (*mundialem*) dal loro creatore. Ma finalmente Prunicos, compassionati, rese loro l'odore dell'aroma dell'aspersione di luce: grazie ad essa essi si ricordarono di loro stessi, si accorsero di essere nudi e conobbero la materia di cui era fatto il loro corpo. Vennero anche a conoscere che essi portavano la morte; ma si fecero coraggio poiché seppero che erano stati rivestiti del corpo solo per un certo tempo<sup>129</sup>. Guidati da Sophia, trovarono anche cibo, e saziata la fame, si unirono carnalmente e generarono Caino<sup>130</sup>: ma il serpente che era stato gettato giù subito lo accolse fra i suoi figli e lo ingannò; lo riempì di oblio mondano e spinse Caino a tale stolta audacia che quello uccise suo fratello Abele e per primo rivelò l'invidia e la morte. Dopo di questi, per provvidenza di

<sup>127</sup> Cioè, quelli nati dall'adulterio di Eva con le potenze celesti. Si costituisce qui, ad imitazione della Ebdomade superiore (= Ialdabaoth + le 6 potenze), un'altra Ebdomade completamente caratterizzata dal male.

<sup>128</sup> Cacciati dal Paradiso, collocato in cielo (cfr. cap. V, n. 211), Adamo ed Eva mutano il corpo nero e leggero di sostanza celeste con uno spesso e pesante rispondente alla materialità della terra. Senza dubbio abbiamo qui una implicita interpretazione di *Gen.* 3, 21: cfr. cap. V, n. 219 c, per un parallelo origeniano, quanto ho osservato in «Aevum», 1962, pp. 370 sgg.

<sup>129</sup> In quanto il corpo materiale era destinato a dissolversi, liberando così lo spirito divino in esso racchiuso insieme con l'anima proveniente dal Demiurgo: cfr. *infra*, I 30, 14.

<sup>130</sup> L'unione fra Adamo ed Eva avviene adesso che essi non sono più sotto il dominio del Demiurgo: ma il disegno della Madre viene momentaneamente frustrato dal serpente (= diavolo), che riduce in suo potere Caino. La successiva generazione di Seth e Norea ristabilirà la situazione.

Prunicos fu generato Seth e dopo di lui Norea<sup>131</sup>: da costoro fu generata la restante moltitudine degli uomini che l'Ebdomade inferiore precipitò in ogni malvagità e apostasia dalla santa Ebdomade superiore<sup>132</sup>, nell'idolatria e in ogni altra manifestazione di superbia, mentre costantemente la contrastava invisibilmente la Madre che cercava di salvare ciò che era suo, cioè l'aspersione di luce. Sostengono che la santa Ebdomade sono le sette stelle che chiamano pianeti e affermano che il serpente gettato giù in

10 basso ha due nomi, Michele e Samaele<sup>133</sup>. Ma Ialdabaoth, adirato con gli uomini perché non lo veneravano e onoravano come Padre e Dio, mandò su di loro il diluvio per distruggerli tutti insieme. Ma anche ora lo contrastò Sophia, e si salvarono quanti erano intorno a Noè nell'arca a causa dell'aspersione di luce che derivava da quella<sup>134</sup>: e per mezzo di lei di nuovo il mondo si riempì di uomini. Fra costoro Ialdabaoth scelse Abramo e stabilì con lui il patto che, se la sua stirpe avesse perseverato a servirlo, egli le avrebbe dato l'eredità della terra. In seguito, per opera di Mosè egli condusse fuori dall'Egitto i discendenti di Abramo, dette loro la legge e fece di loro i Giudei. Fra costoro ha scelto 7 giorni, che chiamano anche santa Ebdomade, e ognuno di questi ha il suo nunzio che lo glorifichi e annunzi Dio, affinché anche gli altri, ad udirne le glorie, servano a costoro che sono annunziati come dèi dai profeti<sup>135</sup>.

11 Distribuiscono così i profeti: di Ialdabaoth sono stati Mosè

<sup>131</sup> Questa pretesa figlia di Adamo ha qui la funzione di assicurare a Seth una discendenza. In Epifanio (*Panar.* 26, 1) essa è moglie di Noè.

<sup>132</sup> L'Ebdomade superiore è quella costituita da Ialdabaoth e dai suoi 6 discendenti (= 7 cieli planetari), inferiori all'Eone incorruttibile ma superiori al diavolo ed ai suoi angeli. La concezione negativa secondo cui nel nostro testo è rappresentato il Demiurgo è relativa e limitata, soprattutto se rapportata alla malvagità del diavolo. Essa si incentra soprattutto sulla sua ignoranza, carattere tipico del Demiurgo gnostico, qui continuamente rilevato: cfr. nn. 89 e 121.

<sup>133</sup> L'uno è nome dell'angelo tutelare del popolo ebraico, l'altro è nome di Satana: cfr. HILGENFELD, *op. cit.*, p. 246.

<sup>134</sup> Si ripete il contrasto fra il Demiurgo, che nella sua ignoranza vuole distruggere il genere umano corrotto, e la Madre, che invece lo salva in grazia dell'aspersione di luce che è in esso e che è destinata a prendere coscienza di sé e ad essere reintegrata nell'Eone incorruttibile insieme con la Madre.

<sup>135</sup> I 7 giorni corrispondono ai 7 pianeti a loro volta governati da un arconte (= un dio): ognuno di essi ha i suoi profeti (cfr. *infra*) che lo annunziano agli altri uomini. L'alternanza fra la forma singolare (= Dio) e quella plurale (= dèi) sottolinea la sostanziale identità fra il Demiurgo, Dio del VT, e i 6 arconti da lui originati.

Giosuè di Nave, Amos e Abacuc; di Iao Samuele Nathan Giona e Michea; di Sabaoth Elia Gioele e Zaccaria; di Adonai Isaia, Ezechiele, Geremia e Daniele; di Elohim Tobia e Aggeo; di Hor Michea e Nahum; di Astapheus Esdra e Sofonia<sup>136</sup>. Ognuno di costoro glorifica il suo Padre e Dio; e per loro mezzo anche Sophia ha detto molte cose intorno al Primo Uomo, all'Eone incorruttibile e al Cristo superiore, ammonendo gli uomini e ricordando loro la luce incorruttibile, il Primo Uomo e la discesa di Cristo<sup>137</sup>. Mentre le potenze rimanevano atterrite e stupite per la novità di ciò che era annunziato dai profeti, Prunicos operò ancora per mezzo di Ialdabaoth che non sapeva quel che faceva, e avvenne la generazione di due uomini: uno dalla sterile Elisabetta e l'altro  
 12 dalla vergine Maria. E poiché essa stessa non trovava pace né in cielo né in terra, afflitta invocò in aiuto la Madre<sup>138</sup>. Sua Madre, la Prima Donna, ebbe pietà della figlia penitente e chiese al Primo Uomo che le fosse inviato in aiuto Cristo. Questo discese mandato a sua sorella e all'aspersione di luce. Sophia inferiore, apprendendo che discendeva a lei suo fratello<sup>139</sup>, annunziò il suo arrivo per mezzo di Giovanni, preparò il battesimo di penitenza e adattò prima Gesù, affinché Cristo discendendo trovasse un involucro (*vas*) puro e per mezzo di suo figlio Ialdabaoth la Donna fosse annunziata da Cristo<sup>140</sup>. Questo discese attraverso i sette cieli,

<sup>136</sup> Per un tentativo, limitato e discutibile, di giustificare e spiegare questa ripartizione dei profeti in relazione ai vari nomi divini cfr. R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, London 1957, pp. 67 sg.

<sup>137</sup> L'economia del VT non è esclusivamente psichica e governata da Ialdabaoth, perché a sua insaputa la Madre Sophia ispira sporadicamente i profeti facendoli parlare delle realtà dell'Eone incorruttibile. Questo motivo è ben sviluppato nella dottrina valentiniana: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 7, 3.

<sup>138</sup> Con la generazione dell'uomo Gesù e di Giovanni il precursore la fase preparatoria della nuova economia della redenzione e del recupero dell'aspersione di luce rinchiusa negli uomini è giunta al termine. La crisi, voluta dalla provvidenza divina, in cui cade Sophia, ne provoca l'inizio. Per il motivo della supplica, che compare variamente atteggiato in varie dottrine gnostiche (cfr., p. es., *Exc. ex Theod.* 40), cfr. ORR, in *Gregorianum* 4, 1961, pp. 401 sgg.

<sup>139</sup> Cristo e Sophia, pur essendo uno perfetto e l'altra imperfetta, sono fratello e sorella perché generati, in differenti condizioni, dall'unione del Primo Uomo con la Prima Donna.

<sup>140</sup> La Donna (= Sophia) è oggetto non della predicazione pubblica di Gesù Cristo, ma di quella riservata a pochi eletti (cfr. *infra*, I 30, 14). Essa è annunziata da Cristo per mezzo di Ialdabaoth, perché Cristo riveste l'uomo Gesù, generato nel mondo e perciò sotto il dominio del Demiurgo, che più giù è detto suo padre.

avendo assunto aspetto simile ai figli di questi, e così a poco a poco li privò della loro potenza<sup>141</sup>. Infatti dicono che a lui accorse tutta l'aspirazione di luce, e Cristo, disceso in questo mondo, prima rivestì Sophia, sua sorella, ed ambedue esultarono, trovando refrigerio l'un per l'altra: per questo li chiamano lo sposo e la sposa<sup>142</sup>. Dal canto suo Gesù, in quanto generato dalla Vergine per opera di Dio, fu il più sapiente il più puro e il più giusto fra tutti gli uomini: su di lui scese Cristo unito con Sophia, e così fu fatto Gesù Cristo.

13 Ma molti dei suoi discepoli non conobbero la discesa di Cristo su di lui<sup>143</sup>. Una volta disceso Cristo su Gesù, egli cominciò ad operare prodigi, a guarire, ad annunziare il Padre sconosciuto e a proclamarsi apertamente figlio del Primo Uomo. Per tal motivo si adirarono le potenze ed il padre di Gesù<sup>144</sup> e si dettero da fare per ucciderlo. Ma mentre egli era condotto a morte, Cristo e Sophia si trasferirono nell'Eone incorruttibile; invece Gesù fu crocifisso<sup>145</sup>. Ma Cristo non dimenticò ciò che era suo, e dall'alto fece discendere su di lui una potenza che lo resuscitò nel corpo: tale corpo definiscono psichico e spirituale: infatti la parte del mondo egli aveva restituito al mondo<sup>146</sup>. I discepoli, vedendolo

<sup>141</sup> Il motivo della discesa nascosta di Cristo attraverso i 7 cieli planetari per non farsi riconoscere dagli angeli il collocati è motivo diffuso anche oltre i limiti dell'area gnostica ed è di origine giudeocristiana: cfr., p. es., *Asc. Is.* 10, in cui Cristo assume l'aspetto degli angeli dei singoli cieli. Per maggiori dettagli cfr. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, cit., pp. 228 sgg. Nel nostro testo la discesa nascosta ha per motivo il recupero dell'aspirazione di luce dai singoli cieli, cui è derivata da Ialdabaoth.

<sup>142</sup> Questo motivo corrisponde, nella dottrina valentiniana, all'assunzione dell'elemento spirituale da parte del Salvatore celeste nella *Ogdoade* (IRÉN., *Adv. Haer.* I 6, 1; *Exc. ex Theod.* 58), e si spiega in base all'assioma *totum redemptum quod assumptum*. Invece, contrariamente alla dottrina valentiniana, l'uomo Gesù degli Ofiti non è uomo apparente, di particolare sostanza psichica, bensì un vero uomo.

<sup>143</sup> La discesa ebbe luogo in occasione del battesimo di Gesù da parte di Giovanni nel Giordano: cfr. A. ORNÉ, *La unción del Verbo*, Roma 1961, pp. 229 sgg.

<sup>144</sup> Cioè, il Demiurgo Ialdabaoth: cfr. n. 140.

<sup>145</sup> L'abbandono di Gesù da parte della sua componente divina al momento della morte è motivo comune di tutti i sistemi gnostici, quale che sia la loro particolare concezione del corpo di Cristo (apparente o reale): l'abbiamo incontrato in Giustino e l'incontreremo ancora fra i Basilidiani e i Valentiniani.

<sup>146</sup> Ancora uno appunto che anticipa la dottrina valentiniana, e più specificamente quella della scuola italiana: cfr. cap. V, n. 270. La resurrezione di Gesù in un corpo non terreno indica che il corpo materiale vero

risorto, non lo conobbero e neppure conobbero Gesù<sup>147</sup>, grazie al quale (*il corpo*) era risorto dai morti. E dicono che ci fu fra i discepoli questo grandissimo errore a proposito di Gesù, poiché quelli credevano che egli fosse risorto in un corpo materiale, ignorando che la carne e il sangue non conseguono il regno di Dio (*I Cor.* 14 15, 50). Vogliono confermare la discesa e l'ascesa di Cristo col fatto che i discepoli dicono che Gesù non ha fatto niente di importante prima del battesimo e dopo la resurrezione dai morti, ignorando che Gesù si è unito con Cristo e l'Eone incorruttibile con la Ebdomade, e definiscono mondano il corpo psichico. Gesù poi dopo la resurrezione è rimasto (*in terra*) per 18 mesi e, sopravvenuta in lui la coscienza di sé, ha appreso la verità. E tale verità egli ha insegnato solo a pochi dei suoi discepoli, che sapeva in grado di apprendere sì grandi misteri: e così fu assunto in cielo<sup>148</sup>. Cristo dal canto suo siede alla destra del Padre Ialdabaoth<sup>149</sup> per accogliere in sé le anime di coloro che li (= Gesù e Cristo) conobbero, dopo che queste hanno depresso il corpo materiale: in tal modo egli arricchisce se stesso. Intanto suo (= di Gesù) Padre resta nell'ignoranza e neppure lo vede; e di quanto Gesù si arricchisce per mezzo delle anime sante<sup>150</sup> altrettanto

e proprio di ogni uomo non è destinato alla resurrezione, secondo il comune concetto gnostico. La fede comune della Chiesa nella resurrezione del vero e terreno corpo di Gesù viene presentata qui sotto come un errore dei discepoli di Gesù.

<sup>147</sup> Cioè, i discepoli non riuscirono a conoscere né la vera natura del corpo risorto di Gesù né la componente divina (= Cristo) che operava in lui. Grazie a tale unione, come è detto più giù, l'Eone incorruttibile (= Cristo) si era unito con la Ebdomade (= Demiurgo, padre di Gesù). Tale unione assicura la salvezza dell'elemento psichico insufflato dal Demiurgo negli uomini (= anima), a livello inferiore rispetto all'elemento spirituale, come nella dottrina dei Valentiniani. Cfr. *infra*.

<sup>148</sup> Sui 18 mesi trascorsi in terra da Gesù dopo la resurrezione o sulla contrapposizione fra la sua vita prima e dopo questo avvenimento cfr. cap. V, n. 183. Il motivo gnostico della rivelazione segreta fatta da Gesù dopo la resurrezione trova coerente spiegazione nel nostro testo, in quanto Gesù stesso solo dopo la resurrezione acquista coscienza del suo vero essere e del vero significato della sua vicenda: cfr. cap. V, n. 146.

<sup>149</sup> Più giù è detto chiaramente « suo padre » ma in riferimento a Gesù. Infatti Ialdabaoth è il padre di Gesù (= uomo) e non di Cristo (= Dio): cfr. nn. 140 e 144. Perciò qui Padre è da intendere non nel senso di padre di Cristo, ma in senso generico: Ialdabaoth è Padre in quanto creatore del mondo: cfr. I 30, 6 e 10. Per la presenza temporanea del Cristo superiore accanto al Demiurgo fino al recupero di tutti gli spirituali cfr. un riscontro valentiniano al cap. V, n. 328.

<sup>150</sup> Anime sante sono quelle che sono fornite di aspersione di luce (= seme, spirito divino), in contrapposizione alle anime della sostanza

suo Padre viene danneggiato e diminuito, poiché per mezzo delle anime viene privato della potenza: infatti alla fine egli non avrà più anime sante da mandar giù a loro volta nel mondo, ma soltanto quelle che sono della sua sostanza, cioè quelle che provengono dal soffio. Ci sarà la fine allorché tutta l'aspersione dello spirito della luce sarà raccolta e assunta nell'Eone incorruttibile.

<sup>15</sup> Tale la loro dottrina: e da essa, come idra di Lerna, mostro dalle molte teste, è stata generata la scuola di Valentino.

Alcuni poi dicono che la stessa Sophia è diventata serpente: perciò si è opposta al creatore di Adamo e ha dato agli uomini la conoscenza. Per tal motivo il serpente è detto il più sapiente di tutti. E dalla disposizione del nostro intestino, per mezzo del quale viene assunto il cibo... perché ha tale figura che rivela<sup>151</sup> in noi la nascosta sostanza della figura del serpente, atta a generare.

del Demiurgo (=psichica) nominate sotto. Per il senso di questa distinzione, fondamentale fra i Valentiniani, cfr. cap. V, n. 220. Per il momento della fine cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 7, 1; *Exc. ex Theod.* 63.

<sup>151</sup> Lat. « ostendentem ». Il testo così è difficilmente difendibile: o si ammette la caduta di qualche parola o si correggo « ostendentem » in « ostendunt » o « ostenditur », facendone il verbo reggente del periodo: « dalla disposizione del nostro intestino... perché ha tale figura che rivela in noi », ecc.



**CAPITOLO TERZO**

**CARPOCRATE E SUO FIGLIO EPIFANE**



## INTRODUZIONE

Ireneo, dal quale dipende Epifanio (*Panar.* 27), ci informa sulla dottrina di Carpocrate ma non dà alcun ragguaglio sulla vita. Da Clemente invece apprendiamo qualche notizia non tanto su di lui quanto su suo figlio Epifane: questo sarebbe nato dall'alessandrino Carpocrate e da Alessandria, una donna di Cefalonia. In questa isola, a Same, Epifane, morto a 17 anni, era venerato come un dio e in suo onore era stato eretto un tempio. Al tempo della luna nuova con varie cerimonie era celebrato il giorno della sua divinizzazione. Sulla base di questo particolare e del significato di Epifane (ἐπιφανής = «manifesto», «visibile»), si è avanzata l'ipotesi di Epifane dio lunare di Cefalonia; la madre Alessandria è stata intesa come la città; e Carpocrate, che in ORIG. C. *Cels.* V 62 è chiamato Harpocrate (propriamente i suoi discepoli sono detti Harpocratiani), è stato considerato come il dio Horo, venerato fuori d'Egitto appunto sotto il nome di Harpocrate. Si tratta di ipotesi senz'altro acuta ma anche un po' forzata e arbitraria rispetto ai dati forniti da Clemente. Da Ireneo apprendiamo anche che la eresia dei Carpocraziani fu diffusa a Roma, al tempo di Aniceto (ca. metà del II sec.), da una certa Marcellina.

Riportiamo nel nostro testo quanto su Carpocrate ed Epifane riferiscono sia Clemente sia Ireneo.

1. Clemente Alessandrino nel l. III degli *Stromati*, oltre i dati sopra riferiti, riporta alcuni passi di uno scritto di Epifane *Sulla giustizia*. Rifacendosi all'antica contrapposizione, già dei sofisti, fra natura (φύσις) e legge (νόμος), Epifane vede nelle leggi fissate dagli uomini, che sanciscono il diritto di proprietà, una trasgressione della legge naturale e divina, che invece vuole la comunanza di ogni bene, anche e soprattutto delle donne, in ossequio all'indiscriminato desiderio dell'unione carnale che Dio ha immesso in ogni uomo, come in tutti gli animali. Uguaglianza e comunanza di ogni bene derivano dal pieno adeguamento alla volontà divina. La legge umana di cui parla Epifane come trasgressione alla volontà divina tende a configurarsi come la legge mosaica del VT.

Ma all'infuori di questo particolare, in definitiva piuttosto generico, non avvertiamo nei passi di Epifane che Clemente ci fa conoscere alcunché di specificamente gnostico: anzi vi si parla con chiarezza di Dio come del Dio sommo e a lui si attribuisce la creazione e il governo del mondo, contro la comune concezione gnostica che fa creare e governare il mondo da una o più divinità inferiori. Anche il libertinismo conseguente alla dottrina sostenuta da Epifane, se pur trova punti di riscontro in altre pratiche di sette gnostiche, non si configura come tratto specificamente gnostico.

2. Ireneo (*Adv. Haer.* I 25), che fornisce anche varie notizie sulle pratiche magiche e altre caratteristiche del culto carpocraziano, concorda con i passi di Epifane nel rilevare l'assoluta libertà morale di questi eretici che, legati solo dall'esigenza della fede e dell'amore, consideravano indifferente ogni altra azione e anzi consideravano essenziale che ogni anima avesse ogni esperienza di vita per poter accedere alla salvezza finale, liberandosi dal corpo. Tale liberazione si effettua attraverso maggiore o minor numero di trasmigrazioni dell'anima attraverso vari corpi (a volte ne può bastare una sola), al fine sia di esaurire i peccati sia di attuare l'esperienza cui sopra abbiamo accennato. Come esempio da seguire onde conseguire la liberazione Carpocrate propone Gesù Cristo, mero uomo che per santità di vita è stato fortificato da una potenza scesa dall'alto che gli ha permesso di superare l'ostilità degli arconti e di risalire a Dio.

A questa antropologia corrisponde una cosmologia fondata sulla dottrina degli arconti (= angeli) creatori del mondo, che si adoperano per imprigionare e angariare l'anima di origine divina attraverso la prigionia del corpo, anzi di più corpi. Anche se in Ireneo nulla è detto intorno alle modalità della creazione del mondo e della caduta dell'anima (di origine divina) nei corpi, l'uno e l'altro di questi fondamentali punti della dottrina gnostica sono chiaramente presupposti là dove si accenna agli arconti come creatori del mondo e al soggiorno presso Dio dell'anima di Cristo prima di essere incorporata nell'uomo. Anche l'assoluta libertà sul piano morale, anzi l'esigenza che l'anima compia ogni esperienza (moralmente riprovevole) ed esaurisca ogni peccato, si configura come radicalizzazione dell'atteggiamento antilegalista tipico dell'esperienza gnostica. Con tale concezione bene si collega il motivo della metensomatosi, di origine platonica e orfica e perciò non specificamente gnostico. Ma è interessante notare come il motivo della espiazione dei peccati, tipico della concezione greca della metensomatosi, nei Carpocraziani sia stato modificato nel senso di esaurimento dei peccati, o meglio di quelli che la morale comune considera peccati: l'anima riconquista la libertà dal mondo non uniformandosi alla legge morale del mondo ma proprio opponendosi a tale legge attraverso la sistematica violazione dei suoi precetti.

È impossibile accertare se e fino a che punto questa dottrina

possa risalire a Carpocrate: il carattere essenzialmente estraneo allo gnosticismo del poco di Epifane che Clemente ci fa conoscere induce a pensare che la notizia di Ireneo ci ragguagli su sviluppi ulteriori della setta carpocraziana in senso più specificamente gnostico.

**BIBLIOGRAFIA.** A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, cit., pp. 397 sgg.; H. Leisegang, *La gnose*, cit., pp. 176 sgg.



I. UN FRAMMENTO DAL LIBRO DI EPIFANE  
• SULLA GIUSTIZIA •

(Clemente Alessandrino, *Stromati* III 5, 2-8, 3; 9, 2-3)

- 5,2 Questo Epifane, di cui si tramandano anche gli scritti, fu figlio di Carpocrate e di Alessandria, alessandrino per parte di padre, cefallenio per parte di madre. Visse in tutto 17 anni ed è onorato come un dio a Same di Cefalonia. Lì gli sono stati edificati e consacrati un tempio di grandi pietre, altari, recinti sacri, un musco; e i Cefalleni radunatisi nel tempio alla luna nuova celebrano il giorno della divinizzazione di Epifane, facendogli sacrifici, libando banchettando e cantando un inno. Fu educato dal padre con istruzione generale (ἐγκύλιον παιδείαν)<sup>1</sup> e nella filosofia di Platone; e fu l'iniziatore della gnosi monadica, da cui è sorta anche la setta dei Carpocraziani.
- 6,1 Così egli dice nel trattato *Sulla giustizia*: «La giustizia di Dio è comunità con uguaglianza. Esteso dappertutto ugualmente il cielo abbraccia in giro tutta la terra e la notte rende ugualmente manifesti tutti gli astri; Dio ha effuso dall'alto il sole, principio del giorno e padre della luce, ugualmente sulla terra a tutti quanti possono vedere, e questi tutti guardano insieme, perché non fa distinzione fra ricco e povero, suddito e principe, stolti e intelligenti, femmine e maschi, liberi e schiavi<sup>2</sup>. E neppure con gli esseri irrazionali si comporta diversamente; e avendo effuso dall'alto il sole in comune ugualmente per tutti gli esseri animati, conferma la giustizia per buoni e cattivi, perché nessuno può avere di più né derubare il vicino per avere la parte di luce di quello raddop-

<sup>1</sup> Traduco così l'espressione greca, seguendo Marrou, cui rimando per ulteriore informazione: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1955, pp. 244 sg.

<sup>2</sup> La componente cristiana di questo concetto, peraltro radicalizzato al massimo, è evidente nel riecheggiamento di *Mt.* 5, 45 (Dio fa sorgere il sole sui buoni e i cattivi) e di *Col.* 3, 11 (non c'è più né schiavo né libero, né barbaro né Scita, ecc.).

- 3 piando la propria. Il sole fa nascere comune il nutrimento per tutti gli animali e la sua giustizia comune è distribuita a tutti ugualmente. Per tale uguaglianza il genere dei buoi si trova nella stessa condizione che i singoli buoi, e il genere dei porci come i singoli porci, il genere delle pecore come le singole pecore,
- 4 e così tutte le altre bestie. Infatti in loro la giustizia si rivela come comunanza. E per tale comunanza tutti gli esseri sono seminati ugualmente secondo il genere, e il nutrimento sorge a terra comune per tutte le bestie che pascolano e per tutte ugualmente, non costretto da alcuna legge, a disposizione di tutti conformemente a giustizia, per liberalità di chi dà e comanda».
- 7.1 «Ma neppure la generazione ha una legge scritta (infatti sarebbe stata cambiata): procreano e generano tutti ugualmente, avendo connaturata la comunanza grazie alla giustizia. Il creatore e padre di tutti (πάντων)<sup>3</sup> decretando con la sua giustizia ha dato a tutti ugualmente l'occhio per vedere, non distinguendo fra uomo e donna, essere razionale e irrazionale, nessuno da nessuno: distribuendo con uguaglianza e comunanza, con un sol comando egli
- 2 ha dato la vista a tutti ugualmente. Le leggi degli uomini — dice Epifane — non potendo punire l'ignoranza, hanno insegnato la trasgressione: infatti la singolarità delle leggi ha amputato e distrutto la comunanza della legge di Dio». Così egli non comprende le parole dell'apostolo che dice: *Per la legge ho conosciuto il peccato* (Rom. 7, 7)<sup>4</sup>. Dice Epifane che il mio e il tuo si sono introdotti nel mondo per opera delle leggi e noi non possiamo più usufruire in comune della terra, delle greggi e neppure del matrimonio<sup>5</sup>. «Comuni infatti a tutti Dio ha fatto le viti, che non respingono né il passero né il ladro; e così dicasi del frumento e

<sup>3</sup> Classica espressione derivante da PLAT. *Tim.* 28 c e di uso corrente nel platonismo pagano e cristiano del II e del III sec. per esprimere l'opera di Dio nella creazione (= organizzazione e disposizione per i pagani) e governo del mondo; cfr. anche cap. II, n. 105. Nel senso che gli dà qui Epifane, cioè comprendendo in «tutti» anche il mondo della creazione, è inconciliabile col dualismo gnostico, che deprezza radicalmente il mondo, considerato opera di un Dio (o più dèi) inferiore.

<sup>4</sup> È questa un'osservazione di Clemente, che non a torto vede nel concetto espresso da Epifane la deformazione del rapporto istituito da Paolo fra legge e peccato.

<sup>5</sup> È superfluo qui rammentare il precedente del comunismo platonico. Si rilevi come Platone, pur rapportando il comunismo al superiore interesse della vita associata della città, proponga anche la conformità di esso alla natura dell'uomo: *Resp.* 466 d.

degli altri frutti. La comunanza e l'uguaglianza deformate hanno generato i ladri delle greggi e dei frutti ».

8,1 « Dio, avendo fatto comuni agli uomini tutte le cose, anche la donna ha congiunto con l'uomo e ugualmente ha accoppiato tutti gli animali e così ha manifestato la giustizia come comunanza con  
2 uguaglianza. Ma coloro che erano nati grazie a questo principio hanno rifiutato la comunanza che produce la loro nascita e dicono: Chi ha preso una donna se la conservi, mentre tutti potrebbero  
3 averle in comune, come fanno vedere gli altri animali ». Dopo essersi così espresso alla lettera Epifane continua ancora sullo stesso tono: « (Dio) ha posto nei maschi il desiderio forte e violento per la conservazione della specie, che né legge né costume né altro può abolire<sup>6</sup>. Infatti è decisione di Dio ».

9,2 ...Si oppongono a Dio Carpocrate ed Epifane che nel suo famoso libro, dico quello *Sulla giustizia*, così continua alla lettera: « Per cui come cosa ridicola detta dal legislatore<sup>7</sup> bisogna intendere il precetto: *Non desidererai* (Ex. 20, 17), e cosa ancor più ridicola è il seguito: *le cose del vicino*. Infatti colui che ha dato il desiderio per conservare ciò che riguarda la generazione, comanda così di eliminarlo, mentre non lo toglie a nessun animale. E ancor più ridicolo è il precetto di non desiderare la donna del vicino, in quanto costringe come proprietà privata ciò che è comune ».

<sup>6</sup> Cioè, il matrimonio e la monogamia si prospettano come vincoli arbitrari volti ad impedire l'*usus libidinis*, che invece l'impulso naturale vuole indiscriminato.

<sup>7</sup> Non è chiarito chi sia questo legislatore: da tutto il contesto è chiaro che non può identificarsi col Dio creatore e padre di cui sopra si parla. Manca qualsiasi accenno a divinità inferiore, sì che si può pensare che Epifane considerasse la legislazione mosaica, ivi compreso il decalogo, come legislazione puramente umana. Più sfumata si presenta invece la concezione di Tolomeo nella *Lettera a Flora*, di cui ci occuperemo oltre.

## II. CARPOCRATE E I CARPOCRAZIANI SECONDO LA NOTIZIA DI IRENEO E IPPOLITO

(Ireneo, *Contro le eresie* I 25 — Ippolito, *Confutazione* VII 32)<sup>8</sup>

- 1 Carpocrate dice che il mondo e ciò che vi è contenuto sono stati creati dagli angeli molto inferiori al padre ingenerato, e che Gesù generato da Giuseppe e nato uguale agli uomini è stato più giusto degli altri. La sua anima ferma e pura ha ricordato le cose da lei viste nel soggiorno presso il Dio ingenerato; e per questo da lui è stata inviata in basso una potenza (*δύναμις*), affinché per suo mezzo potesse sfuggire i creatori del mondo. L'anima, passata attraverso tutti costoro e resa libera da tutti, è risalita a Dio, e ugualmente ogni altra che abbraccia lo stesso modo di vita. Dicono che l'anima di Gesù, educata secondo la legge nei costumi giudaici, li ha disprezzati e per questo ha acquistato la capacità di rendere vane le passioni immesse negli uomini per punizione<sup>9</sup>.
- 2 L'anima che alla pari di quella di Cristo ha la capacità di disprezzare gli arconti creatori del mondo<sup>10</sup> ottiene ugualmente la capacità di agire nello stesso modo. Perciò alcuni sono giunti a tal punto di superbia da affermare di essere simili allo stesso Gesù, altri poi dicono di essere ancor più potenti, altri di essere anche superiori ai suoi discepoli, quali Pietro, Paolo e gli altri apostoli. Questi non sarebbero in nulla inferiori a Gesù. Le loro anime, essendo venute dal superiore potere e avendo perciò disprezzato allo stesso modo i creatori del mondo, sono rese degne della stessa potenza e di tornare al medesimo luogo. Se poi qualcuno riuscisse a disprezzare quei creatori del mondo più di Gesù, potrebbe diventare più eccelso di lui<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> La fedele ripresa di Ippolito ci fornisce il testo greco originale di gran parte di questa notizia (§§ 1-3, 5, ultima parte del 4, inizio del 6). Per il resto sopperisce la traduzione latina di Ireneo.

<sup>9</sup> Vari spunti contenuti in questo passo (soggiorno precedente dell'anima presso Dio, passioni immesse nell'uomo per punizione) presuppongono il *theologoumenon* comune nella dottrina gnostica dell'origine divina dell'anima (cfr. anche *infra*: «le loro anime, essendo venute dal superiore potere, ecc.») e del suo peccato che l'ha degradata e fatta imprigionare nel corpo.

<sup>10</sup> Sugli arconti (= angeli) creatori del mondo cfr. quanto osserviamo a proposito di Simon Mago: cap. I, n. 6.

<sup>11</sup> Manca nella dottrina carpocraziana il concetto del Redentore celeste: infatti Gesù è soltanto un uomo (cfr. il *Libro di Baruch* di Giu-

- 3 Esercitano arti magiche, incantesimi, filtri e agapi, fanno uso di paredri ed evocatori di sogni, e praticano altri malefici. Affermano di aver potere già da ora di dominare gli arconti e i creatori di questo mondo, e anche tutte le altre creature che in esso si trovano. Essi (= i *Carpocraxiani*) sono stati generati da Satana per calunniare il divino nome della chiesa presso i pagani, affinché gli uomini, udendo in una maniera o nell'altra le loro gesta e credendo che noi tutti siamo di questo genere, distolgano le loro orecchie dall'annuncio della verità o anche, osservando quelle gesta, calunnino noi tutti<sup>12</sup>.
- 4 Sono giunti a tal punto di pazzia da affermare che essi possono fare e fanno tutto ciò che è irreligioso ed empio. Dicono infatti che le azioni buone e cattive sono tali solo nell'opinione degli uomini. E in relazione alla trasmigrazione delle anime nei corpi essi affermano che le anime in ogni vita debbono provare ogni esperienza (a meno che uno subito in un solo passaggio esperimenti tutto insieme in una volta sola), affinché, secondo quanto dicono i loro scritti, le anime che hanno fatto ogni esperienza di vita uscendo dal corpo non ne abbiano bisogno più affatto. Infatti bisogna adoperarsi per evitare che, mancando qualcosa alla libertà completa, le anime siano di nuovo inviate nei corpi. Per questo Gesù avrebbe detto questa parabola: *Allorché sei per via col tuo avversario, datti da fare per liberarti di lui, perché non ti porti al giudice e questi alla guardia che ti metta in carcere. Ti dico che non uscirai di lì finché non avrai reso fin l'ultimo soldo (Lc. 12, 58 sg.)*. Dicono che l'avversario è uno degli angeli che sono nel mondo, e lo chiamano diavolo: egli è stato fatto per condurre le anime di quelli che muoiono dal mondo all'arconte. Questo è il primo dei creatori del mondo<sup>13</sup>, e consegna tali anime ad un altro angelo suo sottoposto, perché le chiuda in altri corpi. Infatti affermano che il corpo è carcere. E interpretano le parole *Non uscirai finché non avrai reso fin l'ultimo soldo* nel senso che uno non può sottrarsi al potere degli angeli che hanno creato il mondo.

stino, 26, 29), ed egli è proposto soltanto come esempio che ogni anima deve seguire per essere sollecitamente liberata dalla prigionia del corpo.

<sup>12</sup> Osservazione di Ireneo. Si collega con quella di Giustino, secondo cui i demoni in vario modo avrebbero cercato di deformare, presso i pagani, le verità del cristianesimo per renderne più difficile la diffusione: *I Apol.* 54, 62, 66.

<sup>13</sup> Anche in relazione a quanto sopra è detto sull'osservanza delle pratiche giudaiche, che Gesù ha disprezzato, questo arconte si profila come il Dio creatore del VT, pur se ciò non è espressamente affermato.

Dicono che le anime trasmigrano fino al momento in cui non avranno esaurito<sup>14</sup> tutti i peccati. Quando non ne resta più nessuno, l'anima viene liberata e va da quel Dio che è al di sopra degli angeli creatori del mondo: così tutte le anime saranno salvate<sup>15</sup>. Se poi qualche anima in una sola venuta compie subito tutti i peccati, non trasmigrerà più, ma avendo pagato insieme tutto il suo debito sarà liberata e non si reincorporerà più.

5 Non vorrei credere che presso costoro si facciano azioni empie, illegali e vietate, ma nei loro libri è scritto così ed essi così spiegano, dicendo che Gesù avrebbe parlato in segreto privatamente ai suoi discepoli e apostoli ed avrebbe detto loro di confidare questi segreti a quanti ne fossero degni e vi prestassero ascolto<sup>16</sup>. Infatti l'uomo si salva per la fede e l'amore<sup>17</sup>: le altre cose sono indifferenti; sono ritenute o buone o cattive secondo l'opinione degli uomini, ma non c'è nulla che sia cattivo per natura.

6 Alcuni di loro segnano a fuoco i loro discepoli nella parte posteriore del lobo dell'orecchio destro. Marcellina, che venne a Roma sotto Aniceto ed era di questa setta, mandò molti in rovina. Si dicono gnostici. Hanno anche immagini, alcune dipinte, altre fatte di altro materiale, e affermano che l'immagine di Cristo era stata fatta fare da Pilato, quando Gesù era stato fra gli uomini. Tali immagini essi ornano di corone ed espongono con le immagini dei filosofi del mondo, cioè con le immagini di Pitagora, Platone, Aristotele e degli altri. Per il resto si comportano con queste immagini come i pagani.

<sup>14</sup> Gr. πληρώσωσιν. Indica non l'espiazione dei peccati, ma il loro completo soddisfacimento, in relazione alla componente antilegale che in questa setta gnostica è radicalizzata in senso di assoluta libertà da ogni freno morale.

<sup>15</sup> L'anima qui è intesa alla maniera greca, come di origine divina (non si fa distinzione fra il *nous* e la parte inferiore dell'anima), non nell'aspetto degradato che abbiamo osservato nel *Libro di Baruch* (cfr. nn. 66, 87, 96). Data questa sua origine, essa è infallibilmente destinata alla salvezza, secondo un fondamentale principio dell'esperienza gnostica.

<sup>16</sup> Gli gnostici, come vedremo anche in seguito, erano soliti richiamarsi a pretese rivelazioni segrete fatte da Cristo ad alcuni dei discepoli e destinate ad essere comunicate soltanto a pochi degni, in contrapposizione all'insegnamento pubblico destinato a tutti. Tali rivelazioni segrete erano per lo più collocate nell'intervallo fra la resurrezione e l'ascensione, che viene dilatato molto al di là dei 40 giorni fissati negli *Atti degli apostoli*: cfr. cap. II, nn. 140, 148 e anche DANIGLOU, *Message évangélique* cit., pp. 132 sgg.

<sup>17</sup> Questo fondamentale concetto paolino è qui radicalizzato fino alla deformazione.

**CAPITOLO QUARTO**

**BASILIDE E I BASILIDIANI**



## INTRODUZIONE

Varie notizie di Ireneo Clemente Origene Eusebio ci informano che Basilide operò in Egitto fra il 120 e la metà del secolo. Scrisse un Vangelo sotto il suo nome, che non sappiamo in che precisa relazione fosse con i Vangeli canonici, e 24 libri di *Exegetica* sui Vangeli. Sappiamo anche che compose delle Odi. Secondo Ippolito egli faceva derivare il suo insegnamento gnostico dall'apostolo Mattia, secondo Ireneo da Glaucia, un discepolo di Pietro. Continuò la sua opera il figlio Isidoro, sulle cui opere sappiamo qualcosa grazie a Clemente: *Ethica*, un trattato *Sull'anima avventizia*, una *Interpretazione del profeta Parchor* (cfr. *infra*).

Le varie informazioni che possediamo sulla dottrina di Basilide sono tutt'altro che omogenee: soprattutto c'è gran differenza fra le esposizioni abbastanza dettagliate che ci hanno lasciato Ireneo ed Ippolito. Il fatto non meraviglia, date le modificazioni, anche profonde, che una dottrina gnostica poteva subire col passare del tempo ad opera dei successori dell'eresiarca: come vedremo, sarà anche il caso della dottrina di Valentino. Non possiamo neppure trascurare il fatto che le nostre fonti potrebbero aver attinto da diverse opere dello stesso Basilide; e il loro resoconto potrebbe essere stato non del tutto fedele. A questo proposito, è fuor di dubbio che la notizia di Ireneo si presenta fortemente riassuntiva, il che non sembra essere di quella di Ippolito. Questa si presenta in forma molto più originale e profonda che non quella di Ireneo, sì che taluni studiosi (Waszink, Grant) la preferiscono all'altra come più fedele espressione del pensiero di Basilide: ma la questione sembra tutt'altro che risolta. I vari frammenti di Basilide e di Isidoro che sono giunti a noi per altra via, importantissimi per altri rispetti, non sono di grande aiuto per risolvere questa questione.

Nelle pagine che seguono riportiamo tutta la documentazione più importante in nostro possesso su Basilide ed Isidoro.

1. Come abbiamo sopra accennato, ci sono giunti alcuni frammenti di scritti di Basilide ed Isidoro, soprattutto — ma non esclusivamente — ad opera di Clemente Alessandrino, che sembra bene

informato sui due eretici. Un altro ci è stato tramandato da Origene. Di qui apprendiamo che Basilide accettava la dottrina della trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro, particolare su cui tacciono sia Ireneo sia Ippolito, ma che sembra ben adattarsi con le linee direttrici e il principio ispiratore della filosofia dell'eretico. Tale principio ispiratore è rilevato soprattutto da alcuni frammenti riportati da Clemente, in cui risalta il profondo pessimismo che animava Basilide nella considerazione del male universale, la sua coscienza della intrinseca peccaminosità dell'anima umana, che condiziona sia il suo stato sia la sua attività, sia sotto l'aspetto di peccato sia sotto l'aspetto di espiazione necessaria. Un lungo frammento di tutt'altro genere ci è stato tramandato nei cosiddetti *Acta Archelai*, scritto antimanicheo del IV sec. attribuito ad un tal Egemonio. Il passo viene riportato per presentare Basilide come anticipatore di Mani nella dottrina della opposizione fra luce e tenebre. Ma il preciso apprezzamento di caso è quanto mai difficile, perché qui Basilide non espone il suo pensiero ma dichiara di riferire quello di altri.

2. La notizia che fornisce Ireneo è piuttosto stringata e tutt'altro che rivelatrice di originalità nella presentazione del solito schema gnostico. Rispetto a quanto abbiamo già notato nelle pagine precedenti, osserviamo qui un moltiplicarsi delle emanazioni dal primo principio supremo, con progressiva degradazione per cieli successivi, fino al numero di 365 cieli e relativi angeli. Tale depotenziamento in relazione al primo principio spiega l'agire degli angeli del cielo inferiore, che creano il mondo e l'uomo, li governano e li opprimono, secondo un concetto che abbiamo già variamente osservato da Simone in poi. Il Padre, cioè il primo principio, per la redenzione del mondo invia il *Nous*, suo Figlio primogenito, che ha preso figura di Cristo. La componente docetista è qui nettamente accentuata: sulla croce non ha patito Gesù ma Simone Cireneo, cui Gesù aveva dato il suo aspetto. Di conseguenza è accentuata anche la distinzione fra il culto imperfetto prestato al crocifisso e il culto vero prestato a colui che è stato creduto crocifisso, che è venuto a distruggere le opere dei creatori del mondo. Per apprezzare esattamente questa notizia di Ireneo, bisogna tener presente che questi fa di Basilide e Saturnino i discepoli di Menandro (*Adv. Haer.* I 24, 1), e soprattutto che la panoramica che egli fornisce su varie sette gnostiche è fatta al fine di dichiarare meglio la natura della gnosi di Valentino e della sua scuola. Soprattutto la tecnica delle prime emanazioni dal Padre ricorda da vicino la dottrina valentiniana.

3. Ben altra ampiezza e complessità presenta la notizia di Ippolito, attribuita insieme a Basilide ed Isidoro, e vista sotto la solita prospettiva della derivazione delle eresie dalle varie scuole della filosofia greca: la gnosi di Basilide è perciò messa in relazione con la filosofia di Aristotele. In comune con la notizia di Ireneo, questa

di Ippolito presenta una dilatazione dell'usuale schema gnostico, in relazione ai vari cieli che le concezioni astronomiche dell'epoca immaginavano sopra la terra. Per la conoscenza dei particolari di questa dettagliata notizia rimandiamo alla diretta lettura del testo e delle note illustrative. Qui rileviamo soltanto il tono intellettualmente più elevato di questa dottrina rispetto a quanto abbiamo letto finora: precisazione filosofica dell'assoluta trascendenza di Dio; concezione della creazione come sviluppo di un seme iniziale (cfr. la *Grande Rivelazione* di Simon Mago), distinzione fra emanazione e creazione, connessione fra la dottrina cristiana della creazione del mondo dal nulla con quella platonica e gnostica della consustanzialità della parte razionale dell'anima umana (= spirito, *nous*) con la sostanza divina. Alla pari della gnosi valentiniana e a differenza di quelle finora esaminate, la dottrina di Basilide ha cura di descrivere non soltanto le vicende della sostanza spirituale nel suo decadere nel mondo inferiore e nella sua redenzione per opera di Cristo, ma anche quelle della sostanza psichica, non degradata alla pari della sostanza materiale (come nel *Libro di Baruch*), ma collocata in posizione intermedia, come nella notizia di Ireneo sugli Ofiti, che le assicura, grazie anche ad un provvidenziale oblio, la sua parte di salvezza e di felicità. In tale concezione provvidenziale è compreso anche il Grande Arconte, il dio inferiore (qui distinto anche dal dio del VT, ancora inferiore), che per ignoranza del mondo divino a lui superiore aveva creduto di essere l'unico Dio e per tal motivo aveva apportato impedimento alla purificazione e reintegrazione della sostanza divina decaduta nel mondo materiale (qui indicata col nome di *filialità*). La rivelazione di tutto ciò che è sopra di lui fa del Grande Arconte, e per conseguenza anche del dio inferiore del VT, un collaboratore all'opera di redenzione della sostanza divina degradata. È questo un altro tratto che avvicina la dottrina di Basilide a quella dei Valentiniani, così come la distinzione fra Ogdonde, sede del Grande Arconte (= ottavo cielo) ed Ebdomade, sede del dio inferiore del VT (= settimo cielo).

4. Eusebio ci ha riportato alcune notizie su Basilide che leggeva in un'opera polemica contro lo gnostico scritta da Agrippa Castore, scrittore pressoché contemporaneo dell'eretico. Proprio dalla sua antichità deriva l'importanza della notizia, pur molto breve, che ci dà qualche interessante ragguaglio non tanto sulla dottrina di Basilide quanto sulla sua opera di scrittore e di guida dei suoi seguaci.

BIBLIOGRAFIA. A. Hilgenfeld, *Die Ketxergeschichte des Urchristentums*, cit., pp. 195 sgg.; H. Leisegang, *La gnose*, cit., pp. 136 sgg.; E. Buonomiuti, *Gnosi cristiana*, Roma 1946, pp. 30 sgg.; J. H. Waszink, s. v. *Basilides*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1217; G. Quispel, *L'homme gnostique. La doctrine de Basilide*, in *Eranos Jahrbuch*, XVI, 1948, pp. 89 sgg.



## I. I FRAMMENTI DI BASILIDE E DI SUO FIGLIO ISIDORO

1 (presso Egeonio, *Acta Archelai* 67, 4-12)

4 C'è stato fra i Persiani un predicatore anche più antico (*scil.*  
*di Mani*), Basilide, non molto tempo dopo i nostri apostoli. Egli,  
essendo molto accorto e avendo visto che al suo tempo tutte le  
opinioni erano state ormai già formulate, volle predicare il duali-  
simo che era stato anche di Sciziano<sup>1</sup>. Infatti, non avendo nulla da  
dire di suo, presentò con parole diverse ciò che era stato detto da  
5 altri. Tutti i suoi libri contengono cose dure e molto difficili a ca-  
pirsi. Ecco comunque il tredicesimo libro dei suoi trattati, il cui  
inizio suona così: « A noi che scriviamo il tredicesimo libro dei  
trattati la parola di salvezza fornirà parole necessarie e abbondanti:  
con la parabola del ricco e del povero (*Lc. 16, 20*) essa indica donde  
sia scaturita la natura priva di fondamento e di luogo che soprag-  
6 giunge sulle cose<sup>2</sup>. Il libro contiene questo solo punto? Non contie-  
ne anche un altro discorso? Ma forse, come alcuni hanno pensato,  
non sarete tratti in inganno voi tutti dal libro che cominciava

<sup>1</sup> Di questo presunto maestro di Mani, che si voleva vissuto all'epoca degli apostoli, si parla poco prima negli *Acta Archelai* (capp. 62 sgg. = *EPIPH. Panar.* 66, 3). L'inesattezza della notizia secondo cui Basilide avrebbe operato fra i Persiani rivela la scarsità d'informazione dell'autore degli *Acta*. Nel passo successivo la traduzione è a senso, dato il cattivo stato del testo « ab aliis dicta proposuit adversariis ».

<sup>2</sup> Questa definizione della natura « sine radice et sine loco (= il male: cfr. *EPIPH. Panar.* 24, 6) » corrisponde bene a quanto leggiamo sullo stesso tema nella notizia di Ippolito. È più difficile individuare il collegamento fra questa definizione e la parabola del ricco e del povero. Tutt'al più, in connessione con quanto osserviamo *infra* sull'importanza del problema del male come motivo ispiratore della filosofia di Basilide, la povertà, senza sua colpa, di Lazzaro può essere stata vista da Basilide come un esempio di quella universale presenza del male nel mondo che la sua filosofia cerca di spiegare.

così? Ma per tornare al punto, Basilide dopo più o meno cinquecento righe dice:

7 « Smettiamo la vana e curiosa incostanza: cerchiamo invece soprattutto ciò che i barbari hanno indagato sul bene e sul male e a quali opinioni siano giunti su questi argomenti. Alcuni di loro infatti hanno detto che due sono i principi di tutte le cose, e ad essi associarono il bene e il male affermando che questi principi sono senza inizio e senza nascita: cioè, all'inizio ci sono state luce e tenebre, che esistevano di per sé e non erano dette generate<sup>3</sup>. Questi principi esistevano di per sé, conducevano ognuno la vita, quale volevano e quale loro si confaceva. A ognuno infatti è caro ciò che è proprio e niente che è suo gli sembra cattivo. Dopo che essi giunsero a reciproca conoscenza e le tenebre ebbero contemplato la luce, come prese dal desiderio di cosa migliore, la inseguivano e desideravano unirsi con lei e di lei partecipare. Così agivano le tenebre: la luce dal canto suo non accoglieva in sé assolutamente nulla delle tenebre né era presa dal loro desiderio, ma fu presa soltanto anche lei dal desiderio di vederla. E osservò le tenebre come attraverso uno specchio. Perciò alle tenebre giunse solo un'immagine (*enfasin*), cioè il colore della luce, ma la luce osservò soltanto e si allontandò, senza prendere nulla delle tenebre. Invece le tenebre presero dalla luce uno sguardo, l'immagine e il colore della materia, e in questo si trovarono opposte alla luce. In quanto inferiori, dalla sostanza superiore trassero non vera luce ma apparenza e immagine della luce, e perciò solo un'apparenza<sup>4</sup> di bene presero con violenta mutazione. Perciò neppure in questo mondo c'è bene perfetto e quello che c'è è molto poco, perché molto poco all'inizio fu preso<sup>5</sup>. Tuttavia, grazie a questo poco di luce, o meglio, a

<sup>3</sup> Quanto è detto qui di seguito sulla contrapposizione fra luce e tenebre come due principi ingenerati e antagonisti ricorda molto da vicino — come osserva giustamente l'autore degli *Acta* — il dualismo di Mani, anche se la potenza delle tenebre non è presentata come equipollente a quella della luce, come invece in Mani. Non è facile conciliare questa concezione dualista, di evidente origine persiana, con le altre notizie che ci raggiungono sulla dottrina di Basilide: d'altra parte, qui Basilide riporta tale concetto non come suo, ma come professato dai barbari (= Persiani, in quanto non Greci), e la limitatezza della citazione non ci permette di accertare se e fino a che punto egli lo facesse proprio.

<sup>4</sup> Il testo è corrotto: l'integrazione « speciem quoque tantummodo » è congetturale (Traube). Per *εμφασις* = « immagine riflessa » cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*, Roma 1958, p. 247.

<sup>5</sup> Concetto che ben corrisponde al pessimismo che Basilide manifesta in altri frammenti: comunque, la presenza dell'immagine di luce

questa apparenza di luce, le creature sono state in grado di produrre una somiglianza che tendesse a quella unione che avevano desiderato dalla luce. Questa è la creazione che abbiamo sotto gli occhi ».

- 12 E ciò che segue è simile a questo. Ho pensato che questo fosse sufficiente per far vedere il suo pensiero su questo punto. Infatti qui egli ha scritto sulla creazione del mondo secondo quanto Sciziano aveva escogitato.

## 2 (presso Clemente, *Stromati* IV 81, 1 - 83, 1)

- 81,1 Basilide nel XXIII libro delle sue *Esposizioni* dice così di quelli  
 2 che sono puniti col martirio: « Affermo infatti che quanti soggiacciono a queste afflizioni, in quanto incorsi, senza dar nell'occhio, in altri peccati, sono condotti a questo bene, poiché per bontà di colui che fa da guida sono fatti falsamente oggetto di altre accuse, affinché non abbiano a soffrire come rei di colpe riconosciute né coperti di vergogna come adulteri e assassini, ma in quanto cristiani per natura <sup>o</sup>: e ciò li consolerà, sì che non sembrerà loro di  
 3 soffrire. È molto raro che si trovi a soffrire uno che non ha affatto peccato, e neppure questo soffrirà per volontà di qualche potenza, ma piuttosto come soffre anche il bambino che crede di non aver fatto nulla di male ».
- 82,1 E più giù di nuovo continua: « Come il bambino, che non ha peccato in precedenza, e comunque non ha peccato in effetto ma ha in sé la disposizione al peccato, se soggiace al soffrire ne trae giovamento poiché guadagna molte cose difficili ad acquistarsi, così anche il perfetto che di fatto non ha peccato, se soffre, soffre alla pari del bambino: infatti, avendo in sé la disposizione al pec-

(= elemento divino degradato nel mondo) assicura la possibilità di riscatto e salvezza, limitatamente ai pochi che di essa partecipano.

<sup>o</sup> Il passo è corrotto: secondo l'integrazione di Stählin si deve intendere: « Ma in quanto sono cristiani, destinati per natura alla salvezza ». Il senso complessivo del passo è comunque chiaro, anche in relazione a quel che segue: ogni uomo ha intrinseca disposizione al peccato, cui solo la mancanza di occasione impedisce di tradursi in atto ma che nondimeno rende l'uomo soggetto alla colpa e al male, perciò bisognoso di espiazione. L'espiazione più nobile è quella dei martiri cristiani: essi infatti, condannati non per reati comuni ma solo per la loro fede, espiano la loro involontaria colpa nella convinzione della perfetta innocenza. Sul problema del male come punto d'avvio della speculazione di Basilide cfr. EPIII. *Panar.* 24, 6.

cato (τὸ ἀμαρτητικόν), non ha peccato solo se non ha colto l'occasione al peccare: per questo non lo considereremo come uno che  
 2 non abbia peccato. Infatti, come chi vuole fare adulterio è adultero anche se non gli si è offerta l'occasione di commetterlo, e chi vuole commettere omicidio è assassino, anche se non riesce ad uccidere, così anche quello che dico privo di peccati, se lo vedo patire, anche se non abbia fatto alcunché di male lo dirò cattivo per la volontà di malfare. Tutto infatti dirò piuttosto che sia cattiva la provvidenza ».

83,1 Poco più giù parla anche del Signore come di un uomo: « Se poi, lasciati da parte tutti questi discorsi, vieni a mettermi in imbarazzo mettendo avanti qualche persona che ti capita e dicendo: Il tale ha peccato, infatti ha sofferto, se mi permetterai, ti risponderò: Non ha peccato, ma era simile al bambino che soffre. Se poi stringerai più da presso il discorso, ti dirò: Ogni uomo che nomi è uomo: e solo Dio è giusto. Infatti nessuno, come qualcuno ha detto, è mondo da sozzura (Iob 14, 4) »<sup>7</sup>.

### 3 (presso Origene, *Commento ai Romani* V 1)

*Io* — ha detto Paolo — *morii: infatti cominciai ad essermi imputato il peccato (Rom. 7, 10)*. Ma Basilide, non accorgendosi che queste parole vanno riferite alla legge naturale, le ha tratte a favole sciocche e insulse e con esse ha cercato di confermare la dottrina della metensomatosi, cioè che le anime sono trasferite da un corpo all'altro. Dice così: « Infatti l'apostolo ha detto: *Una volta vivevo senza legge (Rom. 7, 9)*, cioè: prima che venissi in questo corpo, io son vissuto in una specie di corpo che non ricadeva sotto la legge, cioè un corpo di bestia o di uccello »<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> L'osservazione che fa qui Basilide è di portata generale: l'applicazione specifica che Clemente ne fa a Cristo sembra arbitraria: essa comunque non contrasta con la concezione cristologica che leggiamo nella notizia di Ireneo su Basilide e neppure con quella di Ippolito. Per l'estensione del passo di Giobbe a Cristo cfr. ORIO. *Ho. Luc.* 14, 3-4, con distinzione fra sozzura (= inserzione dell'anima nel corpo) e peccato.

<sup>8</sup> *Rom.* 7, 9, che allude alla prima età in cui il bambino non ha coscienza del bene e del male (= è senza legge), viene riferito da Basilide ad una vita precedente vissuta dall'anima in forma bestiale e perciò non vincolata da precetti morali. La metensomatosi, come qui è presentata da Basilide nel senso di espiazione dei peccati, è nello spirito della concezione orfico-platonica, ben lontana dalla interpretazione che ne abbiamo visto fornita da Epifane, il figlio di Carpocrate. Per tale dottrina in Basilide cfr. CLERM. *Str.* IV 12, 83; *Exc. ex Theod.* 28.

4 (presso Clemente, *Stromati* IV 86, 1)

Come dice Basilide, noi consideriamo come un precetto della volontà di Dio l'amare ogni cosa, poiché tutte hanno rapporto col tutto; come secondo precetto il non desiderare alcunché; come terzo il non odiare alcunché.

5 (presso Clemente, *Stromati* II 113, 3 - 114, 1)

113,3 Lo stesso Isidoro, figlio di Basilide, nel trattato *Sull'anima avventizia* (προσφυούς), condividendo la stessa dottrina<sup>9</sup> e quasi accusando se stesso scrive così:

4 « Se infatti persuadi qualcuno che l'anima non è semplice e che i desideri delle cose cattive nascono a causa della forza delle appendici (τῶν προσαρτημάτων), ogni uomo cattivo avrà un pretesto non dappoco per dire: Sono stato costretto, sono stato tratto, controvoglia ho fatto, senza volere ho operato. Invece egli stesso ha inclinato verso il desiderio di cose cattive e non ha opposto resistenza alla violenza delle appendici.

114,1 Bisogna invece che, diventati superiori grazie alla facoltà razionale, noi ci dimostriamo padroni della creazione inferiore che è in noi ».

6 (presso Clemente, *Stromati* VI 53, 2-5)

2 Anche Isidoro, insieme figlio e discepolo di Basilide, nel primo libro delle *Esposizioni* sul profeta Parchor<sup>10</sup>, scrive così: « Gli

<sup>9</sup> Cioè la stessa dei Basilidiani di cui Clemente tratta immediatamente prima (II 112) e che chiarisce bene il nostro passo: a causa del disordine iniziale del mondo le passioni (= spiriti cattivi) si sono attaccati all'anima a guisa di appendici, portando ognuna la sua inclinazione perversa che cerca di trarre l'anima al male. Comunque Isidoro afferma con chiarezza che tale inclinazione non ha la forza di trarre irresistibilmente l'uomo al male. Buonaiuti (*Gnosi cristiana*, cit., pp. 43 sgg.) pensa alla concezione vastamente diffusa allora secondo cui l'anima scendeva nel nostro mondo passando attraverso i vari cieli, che le trasmettevano le loro specifiche caratteristiche, Venere la lussuria, Marte l'iracondia, Giove l'ambizione, ecc.

<sup>10</sup> Questo ignoto personaggio forse è da identificare col profeta Parkos, sacerdote di Mitra, di cui parlano gli *Acta Archelai* (cap. 63 = EPIPH. Panar. 66, 3) in connessione con Sciziano e Terebinto nella preistoria

Attici dicono che a Socrate alcune cose venivano indicate grazie al demone che lo seguiva al fianco; e Aristotele dice che tutti gli uomini hanno relazione con i demoni, che li accompagnano nel momento in cui essi entrano nei corpi. Tale insegnamento egli ha preso dai profeti e lo ha inserito nei suoi libri, senza però ammettere dove abbia tratto questo concetto ». E ancora nel secondo libro della stessa opera scrive così: « E nessuno creda che ciò che diciamo essere proprio degli eletti, sia stato già detto da alcuni filosofi: infatti non è un loro ritrovato, ma essi l'hanno tratto dai profeti e l'hanno attribuito ad uno che, secondo loro, è saggio, pur non essendolo ». E ancora nello stesso libro: « Mi sembra opportuno che quanti pretendono di fare i filosofi imparino che cosa sia la quercia alata e il mantello variopinto che sta su di lei, tutte cose che Ferecide allegorizzando ha detto in riferimento alla divinità, avendo preso lo spunto dalla profezia su Cam (*Gen. 9, 25*) ».

#### 7 (presso Clemente, *Stromati* III 1, 1-3, 2)

- 1,1 I discepoli di Basilide dicono: « Avendo gli apostoli chiesto se non fosse meglio non essere sposati, il Signore rispose: *Non tutti comprendono questo discorso: infatti ci sono eunuchi per nascita ed*  
 2 *eunuchi per necessità (Mt. 19, 11 sg.)* ». E spiegano così queste parole: « Alcuni fin dalla nascita hanno avversione naturale per la donna, ed essi in relazione a questo temperamento naturale fanno  
 3 bene a non sposarsi. Questi sono gli eunuchi per nascita. Quelli per necessità sono quegli asceti di teatro<sup>11</sup> che, raffrenati dal desiderio di gloria, praticano la continenza. E sono eunuchi per necessità anche quelli che per disgrazia hanno subito mutilazione. Costoro diventano eunuchi per necessità, non per ragionamento.

della eresia di Mani. Il concetto che in questo frammento propone Isidoro, secondo cui quanto c'è di buono e di vero nella filosofia o nella poesia greca deriva dalla tradizione ebraica, è luogo comune dell'apologetica cristiana, mutuato da quella giudaica: cfr. DANIELOU, *Message évangélique* cit., pp. 46 sgg., 56 sg. Giustino, Clemente e gli altri apologeti intendono riferirsi come fonte della sapienza greca soltanto agli scritti del VT; Isidoro vi aggiunge anche i profeti e i personaggi leggendari cui egli e il padre riattaccavano la loro tradizione: cfr. *infra* la notizia di Eusebio.

<sup>11</sup> Cfr. gr. θεατρικοί ἀσκηταί. Si tratta evidentemente di attori da circo o comunque impegnati in esercizi atleticamente faticosi e difficili, che per la buona riuscita imponevano morigerata condotta di vita anche sotto l'aspetto sessuale.

- 4 Invece quanti si sono resi eunuchi per il regno eterno (Mt. 19, 12), a causa di ciò che avviene nel matrimonio prendono questa determinazione per timore del fastidio che deriva dal dover procacciare le cose necessarie alla famiglia »<sup>18</sup>.
- 2.1 Le parole dell'apostolo *È meglio sposarsi che ardere* (I Cor. 7, 9) interpretano come se l'apostolo dica così: « Non gettare nel fuoco la tua anima, resistendo notte e giorno e temendo di non poter conservare la continenza: infatti l'anima, tutta occupata nel resistere, decade dalla speranza ».
- 2 « Tieniti perciò come riparo (ἀντέχου) — dice Isidoro nelle *Questioni morali* — una donna piena di temperamento, per non staccarti dalla grazia di Dio, e avendo calmato il fuoco con l'effusione di seme (τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας), prega con buona coscienza. E (δέ) allorché il tuo rendimento di grazia scade nella richiesta o tu resisti per il futuro non per far bene ma per non peccare, allora sposati<sup>19</sup>. Ma se uno è giovane o povero o debole e non vuole sposarsi ben a ragione, questo non si allontani dal fratello, e dica: Sono entrato nel santuario, nulla più può succedermi.
- 5 Se poi comincia a dubitare di se stesso, dica: Fratello, poni su

<sup>18</sup> La precisione con cui vengono distinti secondo diverso ordine di merito gli eunuchi di cui si parla nel Vangelo corrisponde ad una impostazione etica che, al di là del gesto, — come è chiaro anche dal § 3, 1 — apprezza l'intenzione con la quale questo è fatto.

<sup>19</sup> Il senso di questo passo è chiaro e ben s'inquadra nel contesto: è preferibile la continenza, ma non al punto che chi la esercita sia turbato e indotto in tentazione dal desiderio represso. In questo caso è preferibile soddisfare questo desiderio e quindi attendere senza turbamento alla preghiera. Secondo questa interpretazione i concetti espressi nei §§ 2 e 3 sono praticamente dello stesso tenore e s'integrano a vicenda: il δέ è perciò semplice particella di trapasso. Ma il consiglio dato qui da Isidoro, di tenersi come *remedium libidinis* una donna piena di temperamento ed esuberante (μαχιμης), è sembrato a qualcuno poco rispondente alla concezione etica piuttosto severa dell'eretico, che vede nel matrimonio solo l'*extrema ratio* cui deve ricorrere chi non riesce ad osservare con piena tranquillità d'animo la continenza. Perciò Hilgenfeld, seguito da Buonaiuti, fondandosi sul fatto che Epifanio, riportando questo passo, reca ἀντέχου invece di ἀντέχου dei Mss. di Clemente, ha corretto ἀπέχου; ha inteso τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας non nel senso proprio di emissione del seme maschile per calmare la passione ma nel senso figurato di raffrenare la passione; ha dato valore avvertativo a δέ, e di conseguenza ha interpretato il passo in maniera del tutto diversa: astieniti da una donna troppo esuberante, o attendi alla preghiera dopo aver raffrenato il fuoco della passione; ma se il resistere alla passione è n scapito della intenzione della preghiera, allora sposati. Questa interpretazione ha contro di sé il fatto di dover interpretare forzatamente ἀποσπερματίζω e di dover correggere ἀντέχου della tradizione manoscritta.

me la tua mano affinché io non peccchi. E riceverà aiuto spirituale e sensibile. Voglia soltanto fare il bene e lo compirà.

- 3.1 Talora diciamo con la bocca: Non vogliamo peccare, ma il nostro animo è incline al peccato. Un tale per paura non fa ciò che vuole, perché non gli sia computata la punizione. La natura umana ha alcune esigenze necessarie e naturali, altre solo naturali. L'esser vestiti è insieme esigenza necessaria e naturale, l'esigenza del piacere venerco invece è naturale, ma non necessaria ».

## II. BASILIDE E I BASILIDIANI SECONDO LA NOTIZIA DI IRENEO

(Contro le eresie I 24, 3-7)

- 3 Basilide poi, per dar l'impressione di aver escogitato qualcosa di più profondo e vero, estende all'infinito la sua dottrina: insegna infatti che prima dal Padre ingenerato è nato l'Intelletto (*Nus*), da questo il Logos, dal Logos<sup>14</sup> il Pensiero (*Phronesis*), dal Pensiero la Sapienza e la Potenza, dalla Potenza e dalla Sapienza Virtù Arconti e Angeli, che dice primi e dai quali è stato fatto il primo cielo. Quindi da questi angeli ne son derivati altri che hanno fatto un altro cielo simile al primo; e similmente da questi ultimi ne son derivati altri, ad immagine di quelli che erano sopra di loro, e questi hanno fatto il terzo cielo. Dal terzo cielo, discendendo a mano a mano, è derivato il quarto; e così via allo stesso modo sono stati creati altri arconti, altri angeli e cieli in numero di 365. Perciò l'anno ha tanti giorni quanti sono i cieli<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Osserviamo qui la distinzione fra *Nous* e *Logos*, fra intelletto e prodotto dell'intelletto. Il primo termine è soprattutto di stampo platonico, il secondo stoico, ma nella temperie sincretista nel II e III sec. la differenza fra i due concetti tendeva a perdersi. Qui in Basilide, forse anche a causa della concisione della notizia di Ireneo, non è chiarito il senso della distinzione fra *Nous* e *Logos*, come invece vedremo nella dottrina valentiniana.

<sup>15</sup> La connessione degli arconti con i cieli e di questi con il numero dei giorni dell'anno tradisce l'influsso di credenze astrologiche. Ma la moltiplicazione degli esseri intermediari fra il Dio supremo e il mondo, molto più numerosi che nei sistemi gnostici già esaminati, deriva forse anche dall'esigenza di chiarire meglio come siano stati possibili la degradazione dell'elemento divino e il suo peccato: infatti ogni successiva emanazione di esseri divini, l'una dall'altra, comporta depotenziamento dell'essere emanato rispetto all'emanante, sì che gli angeli che si trovano

- 4 Gli angeli che si trovano nell'ultimo cielo, quello che anche noi vediamo, hanno creato tutto ciò che è nel mondo e si son divisi fra loro le terre e le genti che vi si trovano. Il loro capo è quello che è ritenuto Dio dei Giudei. Poiché questi ha voluto sottomettere alla sua gente, cioè ai Giudei, gli altri popoli, tutti gli altri arconti gli si sono opposti e lo hanno contrastato: per tal motivo tutti gli altri popoli si sono risentiti contro la sua gente<sup>16</sup>.

Il Padre ingenerato e innominato, vedendo la rovina di tutti costoro, ha mandato il suo primogenito, l'Intelletto — e questo è colui che è chiamato Cristo — per liberare quanti avrebbero creduto in lui dal potere degli angeli che avevano creato il mondo. Alle genti di costoro egli è apparso in terra come uomo ed ha compiuto prodigi. Perciò non ha patito lui; ma un certo Simone di Cirene, costretto, ha portato la croce di lui al suo posto (*Mt.* 27, 32): questo è stato crocifisso per ignoranza ed errore, in quanto Cristo lo aveva trasformato sì che si credesse che fosse lui Gesù. Gesù invece aveva assunto l'aspetto di Simone e stando lì vicino irrideva i crocifissori. Infatti egli era la Potenza incorporata e l'Intelletto del Padre ingenerato: perciò si è trasformato come voleva ed è asceso a colui che lo aveva mandato, prendendosi gioco di quelli, poiché non poteva esser preso ed era invisibile a tutti<sup>17</sup>.

alla periferia del mondo divino risultano irrimediabilmente lontani dalla perfezione del Dio supremo, e ciò spiega il loro comportamento ostile al mondo da loro stessi creato.

<sup>16</sup> La concisione della notizia di Ireneo è tale che in essa non si accenna alla presenza dell'elemento divino racchiuso nel corpo umano (= anima, spirito); possiamo colmare la lacuna sulla scorta del mito che, senza fondamentali divergenze, abbiamo letto nei testi gnostici precedenti (Saturnino, Giustino, ecc.), e la quale ci riconduce anche la dottrina degli angeli creatori e reggitori del mondo, fra cui è in evidenza il Dio del VT, e della loro discordin.

<sup>17</sup> La ripugnanza ad ammettere che il redentore divino sceso nel mondo possa aver realmente sofferto o anche possa aver soltanto rivestito un corpo reale, cioè di materia destinata non al riscatto (come l'anima) ma alla corruzione, spinge gli gnostici al docetismo; cioè a credere soltanto apparente il corpo di Gesù, allorché questi non è mero uomo, come in Carpocrate e Giustino, ma reca in sé il redentore celeste. In Basilide questo concetto è fondato su una fantasiosa interpretazione e deformazione dell'episodio di Simone Cireneo, che da semplice portatore della croce di Gesù viene trasformato in figura apparente di lui. Il particolare secondo cui Cristo irrideva coloro che, credendo di uccidere lui, crocifiggevano invece il Cireneo, radicalizza e deforma il concetto paulino, secondo cui Cristo ha trionfato sulla croce sui suoi avversari, che l'hanno crocifisso ignorando chi fosse effettivamente: *I Cor.* 2, 8; *Col.* 2, 14 sg.

Pertanto coloro che sanno queste cose sono stati liberati dagli arconti creatori del mondo. E non bisogna professare fede in quello che è stato crocifisso, ma in colui che è venuto in aspetto di uomo ed è stato creduto crocifisso, che è stato chiamato Gesù ed è stato mandato dal Padre, per distruggere con tale disposizione le opere dei creatori del mondo. Se pertanto qualcuno professa fede nel crocifisso, questi è ancora servo e sotto il potere di quelli che hanno creato i corpi: invece chi lo avrà rinnegato, è libero dal potere di quelli e conosce la disposizione del Padre ingenerato<sup>18</sup>.

5 Di costoro solo l'anima si salva: infatti il corpo è per natura soggetto a corruzione. Le profezie poi derivano dagli arconti creatori del mondo, e la legge propriamente dal loro capo, che ha condotto il popolo fuori dall'Egitto<sup>19</sup>. I Basilidiani disprezzano le carni consacrate agli idoli e non le considerano affatto, perciò ne fanno uso senza alcun timore: considerano indifferente la pratica delle altre azioni e di ogni libidine<sup>20</sup>. Anche essi fanno uso di magia, immagini, incantesimi, evocazioni e di ogni altra arte straordinaria. Danno anche i nomi agli angeli e dicono che questi sono nel primo cielo, quelli nel secondo, e così di fila cercano di esporre nomi arconti angeli virtù dei loro pretesi 365 cieli. Così il nome del mondo nel quale è disceso e dal quale è asceso il Salvatore è Kaulakau<sup>21</sup>.

6 Così chi abbia appreso queste cose e conosciuto tutti gli angeli e i principi da cui son derivati diventa invisibile e inafferrabile da

<sup>18</sup> Applicazione del classico assioma *simile a simili*: solo chi ha compreso l'autentica natura divina di Cristo (= Nous) può liberare dal corpo la propria anima (= parto divina: cfr. *infra*). Chi invece si ferma alla conoscenza e alla venerazione del Cristo crocifisso (= corporeo, per gli gnostici solo apparente) resta in potere dei creatori del corpo. La distinzione fra il culto imperfetto prestato al crocifisso e quello più perfetto prestato al Logos divino torna anche in Origene, pur se svincolata da ogni premessa gnostica. Sul rinnegamento del crocifisso cfr. *infra* n. 23.

<sup>19</sup> Abbiamo qui l'esplicita affermazione della inferiorità dell'economia del VT, connessa con la degradazione a Demiurgo inferiore del Dio lì celebrato. La distinzione fra varie fonti d'ispirazione (gli arconti ispirano i profeti; Yahvè la legge mosaica) rientra in una problematica che troveremo anche, più approfondita, fra i Valentiniuni.

<sup>20</sup> La libertà dei Basilidiani nei confronti delle carni consacrate agli idoli si fondava su *I Cor.* 8, 1 *agg.*; la libertà in materia sessuale poteva trovare giustificazione nei precetti di Isidoro che abbiamo prima esaminato: la libertà di coscienza, che in Basilide ed Isidoro attenuava la punta encratita, facilmente poteva essere snaturata fino agli eccessi che qui vengono rimproverati ai loro discepoli.

<sup>21</sup> Su questo nome cfr. cap. II, n. 34.

parte di tutti gli angeli e le potenze, così come è stato Kaulakau. E come il Figlio è sconosciuto a tutti, così anche i Basilidiani non debbono essere conosciuti da nessuno: mentre essi conoscono tutti e passano attraverso tutti, essi stessi sono invisibili e sconosciuti a tutti. « Tu infatti — essi dicono — abbi conoscenza di tutti, ma nessuno ti conosca »<sup>22</sup>. Perciò quanti sono di tal fatta sono pronti alla negazione (*della loro fede*), anzi non possono neppure patire per il loro nome, in quanto son simili a tutti gli altri uomini<sup>23</sup>. E non molti possono conoscere questi misteri, ma uno su mille e due su diecimila. Affermano che i Giudei non sono più tali e i cristiani non lo sono ancora<sup>24</sup>: ed è necessario che essi non rivelino i loro misteri ma li conservino col silenzio nel segreto.

7 Distribuiscono le posizioni dei 365 cieli come gli astrologi: infatti hanno accolto le dottrine di questi e le hanno adattate al carattere della loro dottrina. Il capo dei cieli è Abrasax e per questo ha in sé 365 numeri<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> È accennato il motivo dell'ascesa dell'uomo spirituale attraverso i vari cieli planetari, che avviene in maniera tale che egli possa sfuggire l'opposizione degli angeli che presiedono ai cieli e passare oltre. Sulle modalità di questa ascesa, che poteva comportare anche la pronuncia di alcune formule, cfr. *infra* i passi del valentiniano Marco, riportati nel cap. V. Cfr. anche A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecucion*, Roma 1956; C. COLPER, *Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 429 sgg.

<sup>23</sup> La somiglianza esteriore con gli altri uomini (= pagani) permette ai Basilidiani di tener celata la loro condizione di privilegiati in possesso dello spirito divino. In tale condizione essi si ritenevano autorizzati a nascondere la loro condizione (= negare la fede cristiana) anche di fronte ai tribunali, a differenza dagli altri cristiani. Su questo atteggiamento cfr. il fr. 50 di Eracleone.

<sup>24</sup> I Giudei (e i pagani) non possono aspirare alla redenzione, perché privi di seme spirituale; invece i Cristiani non sono « ancora » maturi per la redenzione perché questo seme, ancora imperfetto, non ha acquistato coscienza di sé (cfr. i fr. 32 e 33 di Eracleone). Sembrerebbe di qui dedursi che, secondo questa dottrina, tutti i cristiani erano dotati di seme spirituale e perciò predestinati alla salvezza, a differenza di quanto vedremo nei Valentiniani. La progressiva maturazione dei cristiani fino alla coscienza di essere spirituali può anche verificarsi, in armonia col fr. 3 di Basilide, attraverso la metemempsicosi, di cui però in questa notizia non si parla.

<sup>25</sup>  $\alpha = 1$ ,  $\beta = 2$ ,  $\rho = 100$ ,  $\alpha = 1$ ,  $\sigma = 200$ ,  $\alpha = 1$ ,  $\xi = 60$ . Su questi calcoli cfr. l'apparato del VOBLKER, *op. cit.*, p. 45.

## III. IL SISTEMA BASILIDIANO SECONDO IPPOLITO

(Confutazione VII 20-27)

20.1 Basilide e Isidoro, suo figlio e discepolo, affermano che Mattia ha fatto loro discorsi segreti, che egli stesso aveva udito dal Salvatore, da lui istruito in forma privata<sup>26</sup>. Vediamo perciò come apertamente Basilide e Isidoro e tutta la loro scuola calunnino  
 2 non soltanto Mattia ma anche lo stesso Salvatore. C'era un tempo — dicono — quando nulla era: e il nulla non era qualcosa di esistente, ma per dirla semplicemente chiaramente e senza ingiuramenti non c'era assolutamente nulla. Allorché dico *c'era* non affermo che era, ma per chiarire ciò che voglio mostrare, dico  
 3 che non c'era assolutamente nulla. Infatti non è più del tutto inesprimibile ciò che viene nominato: lo diciamo inesprimibile, ma non è inesprimibile: e infatti ciò che non è inesprimibile non viene chiamato inesprimibile ma è al di sopra di ogni nome che  
 4 viene nominato (*Eph.* 1, 21)<sup>27</sup>. Infatti al mondo non sono sufficienti i nomi — tanto è vario — ma mancano, ed io non ho capacità di trovare nomi adatti per tutto, ma bisogna cogliere col pensiero e non con i nomi<sup>28</sup> le proprietà inesprese delle cose che vengono nominate. Infatti l'omonimia produce confusione ed errore fra gli  
 5 oggetti per coloro che ascoltano. Con tale prima appropriazione e furto dal Peripato ingannano gli stolti che si radunano intorno a loro. Infatti, nato molte generazioni prima di Basilide, Aristotele nelle *Categorie* ha discorso delle omonimie<sup>29</sup>, e questo discorso costoro lo rendono noto come loro e nuovo e uno dei discorsi segreti di Mattia.

<sup>26</sup> Sono precisati ambedue i punti della tradizione come l'intendevano gli gnostici: tradizione segreta, riservata a pochi iniziati, e rimontante, attraverso un intermediario — in questo caso l'apostolo Mattia — a Cristo stesso: cfr. cap. II, nn. 140 e 148, cap. III, n. 16, e anche cap. V, la fine della lettera di Tolomeo a Flora e n. 146.

<sup>27</sup> Viene prospettata l'impossibilità pratica di esprimere il nulla con parole, che indicano sempre qualcosa. Sul reale significato di questo nulla (= non essere) che la notizia basilidiana immagina all'inizio cfr. *infra* il cap. 21.

<sup>28</sup> Il passo è corrotto: traduco secondo la correzione del Bernays: οὐ τοῖς ὀνόμασι.

<sup>29</sup> Seguendo sistematicamente il principio di riconnettere ogni eresia con una particolare filosofia greca, Ippolito fa derivare Basilide da Aristotele: qui il riferimento è a *Cat.* 1.

- 21,1 Dunque non c'era nulla: né materia, né sostanza (οὐσία) né essere privo di sostanza (ἀνούσιον), né semplice né composto, né intelligibile<sup>30</sup> né sensibile, né uomo né angelo né Dio, né assolutamente alcuna delle cose che sono nominate o comprese con i sensi e col pensiero, né — per dirla più sottilmente — alcuna delle cose immaginabili. Ma il Dio che non esisteva (οὐκ ὄν)<sup>31</sup> — che Aristotele definisce pensiero di pensiero ed essi il non esistente — senza pensiero, senza sensibilità, senza volontà, senza divisamento, 2 senza passione, senza desiderio volle creare il mondo. Dico *volle* solo per modo di esprimermi: in realtà senza volontà, senza pensiero, senza sensibilità<sup>32</sup>. Ma il mondo non era quello fatto e diviso dopo secondo ampiezza e distinzione, ma il seme del mondo. 3 Il seme del mondo aveva tutto in sé, come il grano di senape (Mt. 13, 31) tutto racchiude nella sua piccolezza<sup>33</sup>: radici, tronco, rami, foglie innumerevoli, grani di senape che nascono dalla pianta, 4 semi a loro volta di altre e altre piante. Così il Dio che non esisteva creò il mondo che non esisteva dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων), gettando in basso e collocando di sotto il seme che aveva in sé 5 tutta la semenza del mondo<sup>34</sup>. Per render più chiaro ciò che essi

<sup>30</sup> Dato il contesto, ἀσύνθετον del Ms. non dà senso: traduco secondo la correzione οὐ νοητόν di Jacobi e l'interpretazione di Leisegang.

<sup>31</sup> L'affermazione di Dio come non esistente, che Ippolito riporta come un'assurdità, si spiega perfettamente come affermazione dell'assoluta trascendenza di Dio, assolutamente al di là di ogni possibile determinazione umana, e perciò anche al di là della categoria dell'essere: più su nello stesso senso è stato designato οὐκ οὐσία οὐκ ἀνούσιον: cfr. PLOT. *Enn.* V 5, 6; H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964. In senso più specificamente gnostico, si deve intendere anche Dio superiore all'essere delle sostanze psichica e illica.

<sup>32</sup> Anche tutte queste determinazioni negative non hanno altra funzione che esprimere l'assoluta trascendenza di Dio rispetto alla umana comprensione: cfr. DANIELOU, *Message évangélique* cit., pp. 297 sgg., e anche quanto osserviamo al cap. I, n. 13 e al cap. II, n. 12.

<sup>33</sup> Per il concetto dell'origine del mondo da un principio piccolissimo (= punto infinitesimo) cfr. HIPP. *Refut.* VI 14, 6 (*Grande Rivelazione* di Simone) e V 9, 5 (documento naasseno).

<sup>34</sup> In armonia col contesto l'espressione « dal nulla » va intesa non nel senso tradizionale della parola (= Dio ha creato dal nulla tutte le cose; secondo gli Ariani anche il Logos, con uso della espressione qui adoperata dai Basilidiani), ma nel senso che questa prima creazione, che — come vedremo — è consustanziale a Dio stesso, è come lui trascendente rispetto alla categoria dell'essere come inteso dagli uomini. Quanto al gettare in basso (καταβαλόμενος), il verbo esprime il concetto di creazione (= καταβολή), in opposizione al tradizionale concetto gnostico della emanazione (προβολή): cfr. *infra* n. 37.

dicono: come l'uovo di un uccello vario e multicolore<sup>35</sup>, quale il pavone o un altro uccello ancor più multiforme e multicolore, pur essendo uno racchiude in sé molte forme di sostanze differenti per aspetto colore struttura, così il seme non esistente inviato giù dal Dio non esistente racchiude tutta la semenza del mondo, semenza dalle molte forme e sostanze.

- 22,1 Erano racchiuse nel seme tutte le cose che è possibile dire e quelle che bisogna tralasciare perché sfuggono alla ricerca: tutte le cose che si sarebbero adattate necessariamente, ognuna a suo tempo, al mondo che sarebbe nato dal seme e che per le aggiunte sarebbe cresciuto per volere di tale Dio quale la creazione (κτίσις) non può né pronunciare né comprendere col pensiero, così come vediamo che al bambino appena nato in un secondo tempo si aggiungono i denti, le caratteristiche della sostanza paterna, il pensiero e tutto quanto sopravviene al bambino che a poco a poco diventa uomo, che prima non c'era<sup>36</sup>. Poiché non era possibile dire che il non essere era nato come emanazione (προβολήν) del Dio non esistente — infatti Basilide rifugge ed evita le sostanze delle cose nate per emanazione (κατὰ προβολήν) —, di quale emanazione, di quale fondamento materiale ha fatto uso Dio per creare il mondo, così come il ragno si serve dei fili e l'uomo per lavorare
- 3 prende bronzo o legno o altro materiale?<sup>37</sup> Ma disse e fu fatto (Ps. 33, 9; 148, 5), e questo è, secondo i Basilidiani, il significato delle parole di Mosè: *Sia fatta la luce e la luce fu* (Gen. 1, 3). Donde fu fatta la luce? Dal nulla. Infatti non è scritto donde fu fatta, ma solo dalla voce di chi parlava. E colui che parlava non

<sup>35</sup> L'immagine richiama il concetto, diffuso nella mitologia fenicia e altrove, dell'uovo cosmico.

<sup>36</sup> È qui ben espresso il concetto del piano provvidenziale di Dio che, quasi a maniera di evoluzione, fa progressivamente sviluppare il mondo della creazione dal primo seme con successivi accrescimenti.

<sup>37</sup> *Emanazione* (= προβολή) è termine tecnico nella gnosi valentiniana, come vedremo, per indicare la successiva derivazione degli esseri (= Eoni) divini l'uno dall'altro. Basilide lo rifiuta, probabilmente per la connotazione materialistica che si poteva avvertire nel termine, secondo la critica che leggiamo in Origene (*De Princ.* I 2, 6; IV 4, 1), e preferisce far uso di καταβάλλω, καταβολή (22, 8), che sulla base di *Eph.* 1, 4 danno piuttosto l'idea della creazione (cfr. ORIG. *De Princ.* III 5, 4; HIER. *In Eph.* 1, 4, di sicura derivazione origeniana). Ma i due concetti in definitiva si conguagliano, perché la creazione di cui parla Basilide è consustanziale col Dio supremo, così come la emanazione valentiniana: cfr. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*, cit., pp. 699 agg.

- 4 esisteva e neppure ciò che fu fatto<sup>38</sup>. Pertanto è nato dal nulla il seme del mondo, cioè le parole *Sia fatta la luce*, e a questo si riferiscono le parole del Vangelo *Era la luce vera, che illumina ogni*  
 5 *uomo che viene nel mondo* (Io. 1, 9). Trac principio da quel seme e viene illuminato. Questo è il seme che ha in sé tutta la semenza, che Aristotele definisce genere (γένος) che si ripartisce in infinite specie (ιδείας), come nel genere animale distinguiamo bue cavallo  
 6 uomo, che è non esistente<sup>39</sup>. Essendo il seme il sostrato del mondo, costoro dicono: «Ciò che dico nato dopo questo non ricercare donde sia nato». Infatti il seme teneva racchiusi in sé tutti i semi, in quanto esistenti e predisposti dal Dio non esistente perché nascessero.
- 7 Osserviamo perciò che cosa i Basilidiani affermino esser nato per primo secondo terzo dal seme del mondo. C'era nel seme — essi dicono — una triplice filialità (υλότης), in tutto consustanziale (ὁμοούσιος) al Dio non esistente, nata dal non essere. Di tale filialità divisa in tre parti, una era sottile, una spessa, una bisognosa  
 8 di purificazione<sup>40</sup>. La parte sottile, appena che da Dio non esistente

<sup>38</sup> La tendenziosità di Ippolito non turba l'intelligenza del passo: il passo della *Genesi* fu più volte interpretato in antico come indicante la generazione del Logos (Tertulliano, Origene); e questo è il significato che gli annette anche Basilide, come sarà chiaro più giù (cfr. 22, 7 e n. 40). Il fatto che Dio crea non da altra materia che dalla sua parola indica l'interiorità di questo processo, da cui scaturisce una realtà consustanziale a Dio stesso: cfr. A. ORRIB, *A proposito di Gen. 1, 3 en la exégesis de Taciano*, in «Gregorianum», 1961, pp. 433 sgg. L'insistenza di Ippolito sul «nulla» come fonte della creazione va intesa nel senso di cui alle nn. 31 e 34.

<sup>39</sup> Per questa valutazione del «genere» aristotelico cfr. HIPP. *Refut.* VII 14: l'animale universale (= «genere») da cui derivano tutti gli animali particolari (= «specie»), come bue, cavallo ecc., non è nessuno di questi animali particolari, perciò non esiste, è non essere. Da questa interpretazione Ippolito deduce il collegamento col Dio basilidiano che non è o crea cose che non sono dal non essere. Tutto il ragionamento di Ippolito si fonda su una arbitraria limitazione del concetto di non essere (= privazione dell'esistenza in senso assoluto), ignorando il valore relativo che può assumere il concetto (= non essere rispetto ad un'altra cosa).

<sup>40</sup> È questo il concetto fondamentale su cui si fonda tutta la dottrina. Le tre filialità derivano (anche se Basilide evita di parlare di emanazione) dal Dio supremo, cui sono consustanziali, con un processo per cui la successiva viene ad essere degradata rispetto alla precedente. Interpretato alla luce degli usuali parametri gnostici, la prima filialità, la più perfetta, è il Nous (= Figlio); la seconda si configura come il salvatore, il Cristo spirituale (cfr. *infra* la connessione con lo Spirito santo e l'azione rivelatrice e redentrice descritta nel cap. 26); la terza filialità degradata nel mondo della materia rappresenta gli uomini spirituali. Per riscontri stoici (fuoco purissimo, non purissimo, impuro, ecc.) cfr. ORRIB, *Los primeros*

fu fatta la prima deposizione (καταβολήν) di seme, si agitò, sall, corse dal basso in alto con la velocità di cui dice il poeta:

Come ala o pensiero  
(Hom. *Odyss.* VII 36),

e andò al non esistente: infatti tutta la natura, in un modo o nell'altro, è presa dal desiderio di lui, a causa della sua eccelsa bellezza e grazia. La parte più spessa, che rimaneva ancora nel seme e che è dotata di capacità imitativa, non riusciva a salire su: infatti le mancava la sottigliezza di cui era dotata la filialità che da sé era salita in alto. Allora la filialità più opaca si munì di ali, quali quelle di cui Platone, maestro di Aristotele<sup>41</sup>, nel *Fedro* (246) fornisce l'anima. Basilide le chiama non ali ma Spirito santo, cui la filialità, che se ne riveste, apporta beneficio e da cui essa stessa ne trae. 11 Dà beneficio, così come l'ala dell'uccello separata dall'uccello non è in grado di salire in alto, <trae beneficio perché><sup>42</sup> neppure l'uccello separato dall'ala può salire in alto: tale il rapporto della filialità con lo Spirito santo e dello Spirito santo con la filialità<sup>43</sup>.

*herejes ante la persecucion*, cit., pp. 112 sg. Quanto al termine *δμοούσιος*, che abbiamo già trovato a V 8, 10 (documento naasseno) e che troveremo ancora fra i Valentiniani, è tecnico per indicare la consustanzialità del Dio supremo con gli esseri da lui emessi (o generati/creati), ivi compresi gli uomini spirituali: cfr. cap. II, n. 39. Per il desiderio che la natura ha di Dio cfr. cap. II, doc. 1.

<sup>41</sup> Questa precisazione di Ippolito deriva dalla necessità di giustificare l'inserzione del motivo platonico in una dottrina che egli considera di derivazione aristotelica.

<sup>42</sup> L'integrazione, necessaria in relazione al contesto, è del Wendland.

<sup>43</sup> Il motivo platonico delle ali dell'anima ebbe fortuna anche in ambiente cristiano, dove fu usualmente interpretato come immagine della grazia divina (= Spirito santo) che aiuta l'anima a salire al cielo: cfr. DANIÉLOU, *Message évangélique* cit., pp. 115 sgg. e soprattutto A. ORBE, *Variaciones gnosticas sobre las alas del alma*, in «Gregorianum», 1954, pp. 18 sgg., che esamina a lungo questo passo basilidiano. L'interpretazione «ali dell'anima» = «Spirito santo» forse era favorita dal fatto che i Basilidiani, alla pari degli ortodossi, identificavano con lo Spirito santo la colomba che era scesa su Gesù al battesimo nel Giordano (*Mt.* 3, 16): cfr. *Exc. ex Theod.* 16. Il rapporto Cristo (= seconda filialità)/Spirito santo trova preciso riscontro — come vedremo — nella gnosi valentiniana. Quanto al fatto che questa seconda filialità non ha da sé la forza di risalire a Dio ed ha bisogno dell'aiuto dello Spirito, ciò forse può essere spiegato considerando questa seconda filialità corrispondente non solo al Cristo Salvatore del pleroma valentiniano, ma anche al complesso degli Eoni (ad eccezione del Nous), che vengono turbati dal peccato di Sophia ed hanno bisogno dell'opera di Cristo e dello Spirito santo per recuperare

- 12 La filialità, portata in alto dallo Spirito santo come da un'ala, trae in alto l'ala, cioè lo Spirito santo, ma arrivata vicino alla filialità sottile e al Dio non esistente che dal nulla l'aveva creata, non lo poté tenere più con sé: infatti lo Spirito santo non era consustanziale con la filialità né aveva la stessa natura; ma come è contro natura e letale per i pesci l'aria pura e secca, così per lo Spirito santo era contro natura quel luogo più inesprimibile dell'inesprimibile e più elevato di ogni nome (*Eph.* 1, 21), il luogo insieme del Dio non esistente e della filialità. Perciò la filialità ha lasciato lo Spirito santo vicino a quel luogo beato che non può essere immaginato né descritto col pensiero: però non l'ha lasciato del tutto solo e separato da lei <sup>44</sup>. Infatti, come un profumo odoroso versato in un vaso, anche se poi viene accuratamente tirato fuori, tuttavia lascia sempre un certo odore, anche se ormai è separato dal vaso, e il vaso conserva l'odore del profumo, anche se non lo contiene più, così lo Spirito santo, pur rimasto privo della filialità e separato da lei, conserva in sé, per così dire, la virtù del profumo, l'odore della filialità. Questo è il significato delle parole *Come profumo sulla*

ordine e armonia. Più in generale, si tenga presente la meccanica delle emanazioni gnostiche, per cui la successiva dà sempre un prodotto degradato rispetto alla precedente: di qui la necessità di aiuto per la seconda filialità, da cui invece era rimasta esente la prima. Per la non consustanzialità dello Spirito santo rispetto alla filialità cfr. n. 44.

<sup>44</sup> La non consustanzialità (= non perfetta divinità) dello Spirito santo con la filialità (= Cristo Salvatore) è il tratto più sconcertante della concezione basilidiani, che qui contrasta nettamente con la gnosi valentiniana e anche con altre dottrine gnostiche (Ofiti di Ireneo). Questa inferiorità di natura, per cui lo Spirito santo è assimilato a quello che qui e nella gnosi valentiniana è l'elemento psichico (cfr. cap. 27, 6), spiega perché lo Spirito santo non venga considerato, come lui, consorte di Cristo, bensì come δὴκλονος: *Exc. ex Theod.* 16; *CLERM. Str.* II 36, 1. Orbe (*art. cit.*, pp. 41 sg.) trova un riscontro con i Sethiani di Hipp. *Refut.* V 19 che consideravano lo Spirito intermedio fra la luce e le tenebre. Più in generale possiamo pensare all'influsso della concezione, attestata nel II e III sec., secondo la quale il *pneuma*, concepito materialmente alla maniera stoica, veniva subordinato alla *psyché*, platonicamente considerata spiritualmente e non depotenziata come nello schema spirito/anima/ carne: cfr. G. VERBIKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à s. Augustin*, Louvain 1955, pp. 166 sgg., 264 sgg. Cfr. soprattutto C. H. X, 13 dove, a proposito dell'uomo, il *pneuma* è considerato come veicolo che spinge e porta l'anima, cui per natura è inferiore (cap. 16), e per lo stesso motivo negli *Oracula Chaldaica* cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, p. 187. Si noti quanto sia forte, pur in questa caratteristica concezione basilidiani, il tradizionale accostamento Cristo/Spirito Santo: pur rimanendo al di sotto della filialità, lo Spirito santo non resta del tutto solo e separato da lei.

testa che scende sulla barba di Aronne (Ps. 133, 2), cioè l'odore portato dallo Spirito santo dall'alto in basso fino alla deformità e all'estensione che è tra noi e donde la filialità ha cominciato ad ascendere come trasportata sulle ali dell'aquila e sul suo dorso  
 16 (Deut. 32, 11)<sup>45</sup>. Infatti ogni essere tende dal basso in alto come dal peggio al meglio, e nessuno degli esseri superiori è così insensato da scendere in basso. Quanto poi alla terza filialità, essa che ha bisogno di purificazione è rimasta nel grande ammasso della semenza per fare e ricevere benefici. In che modo li faccia e li riceva diremo appresso quando giungeremo a questo specifico punto.

23,1 Così dunque è avvenuta la prima e la seconda ascesa della filialità e nel modo che abbiamo detto è rimasto là lo Spirito santo, firmamento (σπερέωμα) posto in mezzo fra le regioni sopramondane  
 2 e il mondo. — Infatti Basilide divide le cose esistenti in due parti principali e continue e le chiama una mondo, l'altra regione sopramondana (ὑπερχόσμια), e lo spazio (μεθόριον) compreso fra loro è questo Spirito, che è santo e conserva in sé l'odore della filialità<sup>46</sup> —.  
 3 Allorché ci fu il firmamento, che è al di sopra del cielo, venne fuori e fu generato dal seme mondano e dalla semenza dell'ammasso il grande arconte, il capo del mondo, grandezza, bellezza, potenza inesprimibile<sup>47</sup>. Infatti è più inesprimibile delle cose inesprimi-

<sup>45</sup> È superfluo rilevare la diffusione, in ambiente cristiano, dell'immagine dello Spirito santo come unguento, olio profumato che effonde aroma di immortalità: cfr., p. es., il *Lexicon* del Lampe, s. v. ἔλαιον o μύρον. Il concetto è anche nel passo sethiano citato a n. 44. Questo aroma fa da tramite fra la seconda filialità, risalita a Dio, e la terza, ancora immersa nel mondo della materia (= spirituali): l'aroma d'immortalità di cui la seconda filialità ha impregnato lo Spirito santo e che questo diffonde nella terza filialità, ha lo scopo di richiamare gli spirituali alla coscienza di sé, operando la loro salvezza. Per un preciso riscontro valentiniano cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 4, 1. Il passo successivo è in parte rovinato e la traduzione è a senso.

<sup>46</sup> Lo Spirito santo è concepito come elemento di separazione (ma anche di collegamento) fra le regioni iperuranie del mondo divino e il mondo inferiore. Cfr. analoga concezione nei Sethiani di cui a n. 44.

<sup>47</sup> Continua l'evoluzione dal seme primitivo con la creazione del mondo a partire dall'ottavo ciclo (= delle stelle fisse = Ogdoude) fino alla terra. Basilide adoppia questa creazione, usualmente dagli gnostici considerata tutta opera del Demiurgo, il Dio inferiore del VT, in due parti: 1) cieli delle stelle fisse (= Ogdoude) e dei pinneti descritti come il grande arconte che genera un figlio superiore a lui (= anima del mondo che muove e governa questo cielo); 2) mondo sublunare (= Ebdomade) in giù fino alla terra (cfr. 24, 3 e n. 53), descritto come un arconte minore, che anche lui genera un figlio che gli è superiore (= anima del mondo che muove e governa questa parte del creato). In basso, nella

bili, più potente delle cose potenti, più sapiente delle cose sapienti,  
 4 superiore a tutto ciò che uno può dire di bello<sup>48</sup>. Una volta gene-  
 rato, questo si innalzò e si portò tutto in alto fino al firmamento,  
 credendo che il firmamento costituisse la fine dell'ascesa e dell'al-  
 tezza e pensando che al di là non vi fosse assolutamente più nulla:  
 divenne così più sapiente potente eccellente luminoso di tutti gli  
 esseri posti più in basso, cioè tutto il resto degli esseri mondani,  
 divenne tutto ciò che si può dire di bello ed eminente, ad eccezione  
 della filialità che era rimasta ancora nella semenza. Non sapeva  
 infatti che essa era più sapiente, più potente, migliore di lui<sup>49</sup>.  
 5 Ritenendo di esser signore, padrone e sapiente architetto, si volse  
 alla creazione del mondo, parte per parte. E per prima cosa non  
 volle essere solo, ma si creò e generò dalla materia soggiacente  
 6 un figlio molto più sapiente e potente di lui. Tutto ciò aveva preor-  
 dinato il Dio non esistente, quando aveva mandato giù la semen-  
 za<sup>50</sup>. Dunque il grande arconte al vedere il figlio lo ammirò, l'amò  
 e fu colpito: tale gli apparve la bellezza del figlio; e lo collocò alla  
 7 sua destra (*Ps.* 110, 1). Tale è quella che essi chiamano Ogdoad,
 dove risiede il grande arconte. Egli, Demiurgo (*δημιουργός*)<sup>51</sup> e
 gran sapiente, operò tutta la creazione celeste, cioè quella eterea:

terra, si trova immersa la terza filialità, che è di natura divina (pur se de-  
 gradata), perciò superiore ad ambedue gli arconti, che sono di sostanza  
 psichica (= anima del mondo). Lo sdoppiamento della creazione fra i  
 due arconti fa sì che ambedue, a due diversi livelli, presentino gli attri-  
 buti e le caratteristiche gnostiche del Dio del VT creatore del cielo e della  
 terra, fra cui l'ignoranza, già precedentemente rilevata, della realtà divina a  
 lui superiore. Lo sdoppiamento fra Ogdoad ed Ebdomade è anche fra i  
 Valentiniani, che però conservano l'unità del Dio creatore (= Demiurgo).

<sup>48</sup> Tutte queste perfezioni vanno intese relativamente alla creazione  
 inferiore di cui il grande arconte fu parte.

<sup>49</sup> La stessa precisazione è fatta più giù anche a proposito dell'arconte  
 della Ebdomade: la terza filialità, pur degradata in basso, è di natura di-  
 vina, cioè superiore alla natura psichica degli arconti.

<sup>50</sup> Troveremo lo stesso concetto nella gnosi valentiniana: il grande  
 arconte, convinto di non avere altri sopra di sé, crea il mondo credendo  
 di operare di sua spontanea volontà, mentre invece non fa che eseguire  
 il piano preordinato dal Dio supremo. Il figlio del grande arconte corri-  
 sponde al Cristo psichico dei Valentiniani: ma presso questi il Cristo  
 psichico ha funzione soteriologica, mentre presso i Basilidiani più specifi-  
 camente cosmologica (cfr. 24, 2). Perciò la *sessio* del figlio alla destra del  
 padre (*Ps.* 110, 1) presso i Valentiniani avviene dopo l'ascensione (*Exc.*  
*ex Theod.* 62, 1), mentre presso i Basilidiani subito dopo la sua genera-  
 zione.

<sup>51</sup> Questo termine platonico, diventato tecnico, indica nella gnosi il  
 Dio inferiore del VT, in quanto creatore del cielo e della terra.

ma lo aiutava e lo consigliava suo figlio da lui nato, molto più saggio del Demiurgo.

- 24,1 Questa è, secondo Aristotele, l'entelechia del corpo naturale organico, l'anima che agisce col corpo, senza la quale il corpo non può far nulla, più importante eccellente potente sapiente del corpo. Il discorso che prima Aristotele aveva fatto sull'anima e sul corpo,
- 2 Basilide lo spiega riferendolo al grande arconte e a suo figlio. Infatti secondo Basilide l'arconte ha generato il figlio, mentre per Aristotele l'anima è prodotta perfezione entelechia del corpo naturale organico. Come dunque l'entelechia dirige il corpo, così il figlio dirige, secondo Basilide, il Dio più inesprimibile degli inesprimibili. Tutte le realtà eteree (*αἰθέρια*) che sono fino alla luna sono preordinate e governate dall'entelechia del grande arconte: là infatti l'aria si distingue dall'etere<sup>62</sup>. Una volta ordinate le realtà eteree, venne fuori dalla semenza ancora un altro arconte, superiore a tutti gli esseri che stavano sotto ad eccezione della filialità che era rimasta lì, ma molto inferiore al primo arconte. Anche questo è
- 4 Basilidiano definisce inesprimibile. Questo luogo si chiama Ebdomade<sup>63</sup>, e questo arconte è reggitore e creatore di tutto ciò che sta sotto, e anche lui si è fatto un figlio dalla semenza, più saggio e sapiente di lui, a somiglianza di quanto abbiamo detto del primo
- 5 arconte. Ciò che si trova in questa estensione (*διαστήματι*) è ammasso e semenza, e le cose che vi nascono vi nascono naturalmente come ordinate in anticipo da colui che ha pensato di annunciare ciò che sarebbe stato creato: che cosa, quando, come. Tali esseri nessuno li crea, li governa, li cura: infatti basta loro quel pensiero che meditò il non esistente allorché li creava<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> In questo contesto aristotelico s'inquadra bene la distinzione fra l'aria caratteristica del mondo sublunare e l'etere (= quinta essenza postulata da Aristotele) che forma i cieli superiori. È difficile determinare quanto di questi concetti aristotelici fosse nella primitiva notizia basilidiana e quanto invece rimonti alla tendenza di Ippolito a collegare Basilide con Aristotele. Il Dio inesprimibile governato dal figlio è il grande arconte (= Demiurgo = Dio del VT).

<sup>63</sup> Questo nome fu pensato al settimo cielo, e cioè tenderebbe a limitare la zona del grande arconte all'ottavo cielo (= delle stelle fisse = Ogdoade), riportando all'arconte minore l'autorità sui sette cieli planetari, oltre che sul mondo sublunare. Ma a ciò osta la precisa determinazione di 24, 3, ammesso però che essa rimonti al documento basilidiano sfruttato da Ippolito. Anche l'affermazione dell'inesprimibilità di questo secondo, inferiore arconte non sembra esatta: cfr. *infra* 25, 4.

<sup>64</sup> Si sottolinea che l'azione creatrice e reggitrice del Demiurgo dell'Ebdomade è più apparente che reale, perché tutto il processo evolutivo si svolge secondo il disegno del Dio supremo.

- 25.1 Allorché, secondo i Basilidiani, furono condotti a compimento tutto il mondo e le regioni sopramondane e nulla mancava, restava nella semenza la terza filialità, lasciata a fare e ricevere benefici nel seme e che doveva essere rivelata e restaurata in alto al di sopra dello Spirito limitrofo, presso la filialità sottile e quella che l'aveva imitata e presso il non esistente, secondo quanto è scritto: *E la stessa creazione geme insieme con noi e soffre le doglie del parto, attendendo la rivelazione dei figli di Dio (Rom. 8, 19.22).*
- 2 Figli siamo noi — essi dicono —, gli spirituali, lasciati qui giù per ordinare formare raddrizzare perfezionare le anime che per loro natura debbono rimanere in questa estensione<sup>85</sup>. Ed è scritto:
- 3 *Il peccato ha regnato da Adamo fino a Mosè (Rom. 5, 14)*<sup>86</sup>. Infatti ha regnato il grande arconte che estendeva il suo potere fino al firmamento e che credeva di essere il solo Dio e che nulla ci fosse sopra di lui (*Deut. 32, 39; Is. 45, 5*)<sup>87</sup>: infatti tutta la verità era custodita in segreto silenzio. Questo è il mistero che non fu reso noto alle precedenti generazioni (*Eph. 3, 3 sgg.; Col. 1, 26*), ma in quei tempi era re e signore di tutto, come credeva, il grande ar-
- 4 conte, l'Ogdoade. Era anche re e signore di questa estensione l'Ebdomade; e l'Ogdoade è inesprimibile; invece l'Ebdomade può essere nominata. È l'arconte dell'Ebdomade che ha parlato a Mosè dicendo: *Io sono il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, e non rivelai a quelli il nome di Dio (Ex. 6, 2 sg.)* — pretendono infatti che sia scritto così —, cioè il nome dell'inesprimibile ar-
- 5 conte, dio dell'Ogdoade<sup>88</sup>. E tutti i profeti prima del Salvatore

<sup>85</sup> Di qui risulta la distinzione degli uomini in spirituali, cioè dotati di seme divino, e psichici (= anime, *psychai*), privi di tal seme e perciò destinati ad essere redenti ad un livello inferiore di quello riservato per gli spirituali. Tutto ciò corrisponde a quanto rileveremo anche nella gnosi valentiniana: anche il motivo della collaborazione degli spirituali alla redenzione e al perfezionamento degli psichici: cfr. HERACL. fr. 27. Ma anche gli spirituali traggono utilità, al fine della loro redenzione, dal contatto con gli psichici, come vedremo anche nella dottrina valentiniana. Il passo paolino (*Rom. 8, 19.22*) sottolinea la partecipazione di tutto il creato alla redenzione degli eletti.

<sup>86</sup> Da tutto ciò che segue è chiaro che il peccato ha regnato da Adamo fino a Cristo, che è l'autentico pensiero di Paolo: perciò questa isolata citazione paolina doveva essere intesa in senso generico o, forse, alla luce della corrispondenza « fino a Mosè ... fino al firmamento », vedendo nella Legge di Mosè il simbolo del firmamento, limite del potere del grande arconte (Legge = stabilità = firmamento).

<sup>87</sup> Su questa convinzione del Dio del VT cfr. cap. II, n. 89.

<sup>88</sup> Il passo del VT è un po' diverso: *Io il Signore: apparvi ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe, essendo il loro Dio; e io, il Signore, non rivelai loro*

essi affermano che di qui hanno parlato<sup>59</sup>. Allorché fu il momento che fossimo rivelati noi, i figli di Dio, per i quali la creazione gemeva e soffriva le doglie del parto, aspettando la rivelazione (*Rom.* 8, 19.22), venne il vangelo nel mondo e passò attraverso ogni principato potestà signoria e ogni nome che viene nominato (*Eph.* 6 1, 21). Venne realmente, eppure nulla scese dall'alto, né la beata filialità si allontanò da quel Dio incomprendibile beato non esistente. Ma come la nafta dell'India, anche se la vediamo da molto lontano, attira il fuoco, così dal basso, dalla deformità dell'ammasso, 7 le potenze passano su in alto fino alla filialità<sup>60</sup>. Infatti essa attira e accoglie i pensieri, allo stesso modo che nafta indiana, come il figlio del grande arconte della Ogdoade attira quelli che provengono dalla beata filialità al di là della zona limitrofa. Infatti la potenza dello Spirito santo, che si trova in mezzo, nella zona limitrofa alla filialità, trasmette al figlio del grande arconte i pensieri vaganti e fluttuanti della filialità<sup>61</sup>.

26,1 Dunque il vangelo venne prima — dicono — dalla filialità all'arconte, per mezzo del figlio che gli sedeva accanto, e l'arconte apprese di non essere il Dio di tutto, ma di essere stato creato e

*il mio nome.* Da questa citazione non è dubbia l'identità del Dio che parla col Dio di cui parla. Ma non così dalla libera citazione basilidiana, secondo cui il Dio della Ebdomade si qualifica come Dio dei patriarchi (= si dà a conoscere), e nel contempo afferma l'inconoscibilità del Dio della Ogdoade. Con tale ingegnosa e complicata spiegazione i Basilidiani rendevano ragione del fatto che colui che si definiva Dio dei patriarchi (= si faceva conoscere) proclamava nello stesso momento inconoscibile il nome di Dio (= Dio stesso). Cfr. anche *HIPP. Refut.* VI 36, 1 (Valentiniani).

<sup>59</sup> I profeti rientrano nella economia psichica del VT (= del grande arconte): rileveremo fra i Valentiniani una concezione più sfumata.

<sup>60</sup> Le potenze di cui qui si parla debbono essere intese come l'aspirazione della terza filialità al mondo superiore per congiungersi con le altre due.

<sup>61</sup> Interpretiamo questo passo di non facile intelligenza nel senso che esso descrive un duplice movimento: dal basso in alto tendono i pensieri, le aspirazioni della terza filialità, attratte verso l'alto dalla seconda filialità; invece si dirigono dall'alto in basso i pensieri (→ rivelazione) della seconda filialità, che lo Spirito santo capta e trasmette al figlio del grande arconte situato al di sotto di lui. Tale rivelazione il figlio del grande arconte comunica e trasmette sotto di lui al figlio dell'arconte della Ebdomade. In tale modo viene dissipata l'ignoranza dei due arconti che, nella convinzione che non ci fosse nulla al di sopra del grande arconte, con la loro condotta avevano frapposto involontariamente ostacolo alla redenzione e al recupero della terza filialità. L'equazione peccato = ignoranza è tipica della esperienza gnostica. Liberati dall'ignoranza, i due arconti collaborano alla redenzione degli spirituali, o perciò stesso, degli psichici, come vedremo anche nella dottrina valentiniana.

di avere sopra di sé il tesoro dell'inesprimibile innominabile non esistente e della filialità: allora si convertì e fu preso da timore, comprendendo in quale ignoranza si trovasse. A ciò si riferiscono le parole *Inizio di sapienza il timore di Dio* (Ps. 111, 10)<sup>62</sup>. Cominciò infatti a diventar sapiente, istruito dal Cristo che gli sedeva accanto<sup>63</sup>, apprendendo chi fosse il non esistente, chi la filialità, chi lo Spirito santo, quale la creazione del tutto, dove questa dovesse ritornare. Questa è la sapienza espressa nel mistero, di cui la Scrittura dice: *Non nei dotti discorsi della sapienza umana ma nell'insegnamenti dello spirito* (I Cor. 2, 13). Pertanto l'arconte, istruito e preso da timore, confessò il peccato che aveva commesso esultando se stesso. E vi allude il passo: *Ho conosciuto il mio peccato e conosco la mia iniquità: per questa mi pentirò in eterno* (Ps. 32, 5). Quando fu istruito il grande arconte, fu istruita anche tutta la creazione della Ogdoade e il mistero fu reso noto ai celesti (Eph. 3, 9 sg.): ma il vangelo doveva ancora giungere alla Ebdomade affinché anche l'arconte di essa fosse istruito e ricevesse l'annuncio. Allora il figlio del grande arconte fece risplendere al figlio dell'arconte della Ebdomade la luce che aveva, avendola accesa egli stesso dall'alto, dalla filialità; e quello fu illuminato e annunciò la buona novella all'arconte della Ebdomade; e alla maniera di cui abbiamo detto sopra anche quello fu preso da timore e riconobbe il suo peccato. Così tutte le creature della Ebdomade furono illuminate e ricevettero l'annuncio — infinite sono, secondo i Basilidiani, le creature che si trovano in questi spazi: principati virtù potenze, di cui essi fanno un gran parlare e contano 365

<sup>62</sup> La stessa interpretazione è attribuita ai Basilidiani anche da Clemente: *Str.* II 36, 1. I Valentiniani interpretano il passo in maniera un po' diversa: cfr. *infra*, Hipp. *Refut.* VI 32, 7. Sulla conversione cfr. cap. V, n. 197 e contesto.

<sup>63</sup> Anche fra i Valentiniani il figlio del Dio del VT è il Cristo (psichico), creato ad immagine del Cristo pleromatico. Si tenga presente in ambedue le sette gnostiche la distinzione fra il Cristo pleromatico (= seconda filialità nei Basilidiani), il Cristo psichico e l'uomo Gesù. Il Cristo psichico collabora alla redenzione degli spirituali e degli psichici, ad imitazione del Cristo pleromatico ma limitatamente alla sua sfera d'influenza e alla sua possibilità di azione. L'importanza di tale azione sembra accentuata nei Basilidiani, rispetto ai Valentiniani, dal fatto che la seconda filialità (= Cristo superiore) opera la redenzione senza discendere egli stesso nel mondo, come invece vedremo fra i seguaci di Valentino. La luce che illumina prima i due arconti e poi Gesù simboleggia la rivelazione gnostica. Tale rivelazione si concretizza, qui di seguito, in una serie di conoscenze che alla lontana riecheggia il famoso *Exc. ex Theod.* 78 e che ha per oggetto le realtà superiori.

cieli e chiamano il loro capo Abrasax, perché il valore numerico del suo nome corrisponde a 365 sì che esso abbraccia ogni cosa, 7 e per questo l'anno ha tanti giorni — <sup>64</sup>. Ma dopo che avvennero così queste cose, restava ancora da essere illuminata la deformità che si trovava presso di noi, e alla filialità che era restata nella deformità a guisa di aborto doveva essere rivelato il mistero che non fu reso noto alle generazioni precedenti (*Eph.* 3, 5), secondo quanto è scritto: *Per rivelazione mi fu reso noto il mistero (Eph. 3, 3), c: Ho udito parole inesprimibili, che non è lecito all'uomo pronunciare (II Cor. 12, 4)*. Allora la luce che era scesa giù dall'alto, dalla Ogdoade, al figlio della Ebdomade, scese giù dalla Ebdomade su Gesù il figlio di Maria e questo, infiammato dalla luce che gli risplendette, ricevette l'illuminazione <sup>65</sup>.

<sup>9</sup> A questo si riferiscono le parole: *Lo Spirito santo scenderà su di te*, cioè dalla filialità passando attraverso lo spirito intermedio sulla Ogdoade e sulla Ebdomade fino a Maria, e *la potenza dell'Altissimo ti adombrerà (Lc. 1, 35)*, cioè la potenza della separazione <sup>66</sup> dalla sommità attraverso il Demiurgo fino alla creazione che è del figlio <sup>67</sup>. I Basilidiani affermano che tutto il mondo resta così stabilito fino al momento in cui tutta la filialità lasciata a beneficiare le anime nella deformità e trarne beneficio <sup>68</sup>, avendo ricevuto la

<sup>64</sup> Cfr. n. 25.

<sup>65</sup> La illuminazione di Gesù dall'alto è un motivo che ricorre frequente in scritti del II sec. come un particolare del battesimo nel Giordano. Qui questo particolare è collegato con la nascita di Gesù da Maria: cfr. ORBE, *La unzione del Verbo*, cit., pp. 281 sgg., che però anche per il nostro testo preferisce pensare all'illuminazione battesimale piuttosto che in occasione della nascita di Gesù da Maria.

<sup>66</sup> Il Ms. presenta  $\chi\rho\iota\sigma\mu\omega\varsigma$ , seguito dal Wendland. Gli edd. di Gottinga del 1859 hanno corretto  $\chi\rho\iota\sigma\mu\omega\varsigma$  (= dell'unzione), seguiti da ORBE (*op. cit.*, p. 166). Questa correzione accentuerebbe nel passo l'importanza del contesto battesimale, in relazione alla missione redentrice affidata a Gesù. Invece secondo la lezione del Ms., che trova buon riscontro a 27, 8: « perché Gesù fosse il principio della separazione » ecc., per « separazione » si deve intendere la parte limitrofa del mondo divino, dove è la seconda filialità e dove lo Spirito santo fu da limite rispetto al mondo sottostante, regno del grande arconte. A livello mondano la potenza della separazione è quella che permette la separazione delle nature (spirituale, psichica, materiale), di cui si tratta a 27, 8 sgg. Da tutto il contesto si ricava una concezione cristologica di tipo adozionista: l'uomo Gesù è stato illuminato dall'alto (Spirito santo = seconda filialità) e tale illuminazione gli dà possibilità di comunicare il mistero celato fino allora agli altri uomini.

<sup>67</sup> Cioè, del figlio del grande arconte (= Demiurgo), primo artefice della creazione materiale e psichica.

<sup>68</sup> Cfr. n. 55.

formazione, seguirà Gesù e ascenderà in alto e verrà dopo essere stata purificata. E diventerà sottilissima, sì da poter salire in alto da sé come la prima filialità. Infatti ha tutta la potenza connessa per natura con la luce che risplendette dall'alto in basso <sup>69</sup>.

- 27,1 Allorché tutta la filialità sarà giunta e si troverà al di sopra del limite, cioè dello spirito <sup>70</sup>, allora la creazione troverà compassione. Infatti finora geme e si angustia e aspetta la rivelazione dei figli di Dio (*Rom. 8, 19,22*), affinché tutti gli uomini della filialità salgano di qui in alto. Allorché ciò sarà avvenuto, Dio distenderà su tutto il mondo la grande ignoranza, affinché ogni creatura resti nella sua condizione naturale (*κατὰ φύσιν*) e nessuno desideri alcunché di ciò che è contro natura (*παρὰ φύσιν*).
- 2 Così tutte le anime <sup>71</sup> che si trovano in questa estensione (*διαστήματος*), quante sono destinate per natura a rimanere immortali soltanto in questa sede, rimarranno qui nulla conoscendo superiore e migliore del loro spazio; e non ci sarà né notizia né conoscenza delle realtà sopramondane nelle regioni sottostanti, al fine di evitare che le anime sottostanti, desiderando cose impossibili, siano tormentate, quasi un pesce che voglia pascolare con le pecore sui monti: infatti tale desiderio rappresenterebbe
- 3 la loro rovina <sup>72</sup>. Sono pertanto incorruttibili tutte le cose che rimangono al loro posto, e invece sono soggette a rovina se desiderano trascendere e superare la loro condizione naturale. Così

<sup>69</sup> Purificato, la terza filialità ha la forza di ascendere da sola in alto: ma tale purificazione è avvenuta per opera dello Spirito santo. Si ripete perciò la vicenda che abbiamo visto a proposito della salita in alto della seconda filialità, secondo lo schema gnostico che vede il ripetersi delle stesse azioni a diversi livelli di realtà: cfr. F. M. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, pp. 233 sgg. Un altro esempio di tale procedimento è nella duplice illuminazione sopra descritta, prima del figlio dell'arconte dell'Ebdomade e poi di Gesù.

<sup>70</sup> Cfr. n. 46.

<sup>71</sup> Per « anima » si intenda l'uomo psichico, dotato soltanto di anima e privo di spirito (← seme divino che fa parte della terza filialità).

<sup>72</sup> La reintegrazione finale collocherà ogni essere al posto che per natura gli compete: gli uomini spirituali della terza filialità uscono dal mondo divino al di là dello Spirito santo che fa da limite; invece gli psichici restano nel mondo al di qua del limite, perché la loro natura non consente l'ascesa al mondo divino: ciò s'intende anche dei due arconti e dei loro figli. Il grande oblio disteso dal Dio supremo ha lo scopo di rimuovere dall'elemento psichico la conoscenza del superiore mondo divino, che si è avuta con la rivelazione operata dallo Spirito santo per mezzo di Gesù, per rimuovere così ogni motivo di dolore e di rimpianto e soprattutto di aspirazione a cose impossibili da conseguire. Il classico motivo del Lete ha qui un'applicazione tutta particolare.

neppure l'arconte della Ebdomade conoscerà alcunché della realtà che gli è al di sopra, perché anche lui sarà preso dalla grande ignoranza, affinché lo lascino afflizione dolore e lamento (*Is.* 35, 10; 51, 11): infatti non desidererà più alcuna delle cose impossibili e non si addolorerà più. Analogamente questa ignoranza prenderà alla stessa maniera anche il grande arconte della Ogdoade e tutte le creature che gli sono soggette, affinché nessuna desideri alcunché contro natura e si angusti. Così ci sarà reintegrazione di tutte le cose stabilite secondo natura in principio nel seme dell'universo, reintegrate nei momenti che loro competono. Che ogni cosa abbia il suo momento dimostrano sufficientemente il salvatore, quando dice: *La mia ora non è ancora venuta* (*Io.* 2, 4), e i Magi che hanno visto la stella (*Mt.* 2, 2): infatti anche questa era stata preordinata nel grande ammasso in rapporto alla nascita degli astri e al momento della reintegrazione finale<sup>73</sup>. Questo è, secondo quanto i Basilidiani intendono, l'uomo interiore e spirituale che si trova nell'uomo animale e che allora aveva rivestito la sua anima — cioè la filialità che ha lasciato qui l'anima, che non è mortale ma rimane qui secondo natura, così come la prima filialità ha lasciato in alto lo Spirito santo, il limite, nel posto che gli competeva<sup>74</sup> —.

7 Per non tralasciare alcunché delle loro dottrine, esporrò che cosa dicono intorno al vangelo. Per loro il vangelo è la conoscenza delle realtà sopramondane, come abbiamo dimostrato, che il grande arconte non conosceva. Allorché gli fu rivelato che esisteva anche lo Spirito santo, cioè il limite, e la filialità e Dio causa di tutte queste cose, il non esistente, si rallegrò ed esultò per quanto

<sup>73</sup> Il riferimento alla stella che guidava i Magi va inteso alla luce della interpretazione secondo la quale questa stella avrebbe significato la distruzione del potere degli astri sul mondo: cfr. IONAT. *Eph.* 19, 2 sg.; *Exc. ex Theod.* 72, 4.

<sup>74</sup> Si tenga presente che per i Basilidiani, come per i Valentiniani, ogni uomo spirituale è dotato, oltre che di spirito (= seme divino), anche di anima: cioè ogni uomo spirituale nel mondo reca come avvolto intorno a sé a guisa di rivestimento un uomo psichico. Al momento della reintegrazione, lo spirito (= uomo spirituale) risale nel mondo divino al di là del limite, lasciando al di qua l'anima (= uomo psichico), allo stesso modo che la seconda filialità aveva lasciato fuori del mondo divino lo Spirito santo, che appunto costituiva il suo involucro psichico. La seconda filialità qui è detta prima in senso relativo, cioè in riferimento alla filialità inferiore degradata nel mondo di cui nel contesto si parla. In linea assoluta prima filialità era quella che era risalita immediatamente e con le sue sole forze al Dio supremo e della quale poi non si parla in questa notizia: cfr. cap. 22, 8.

8 gli veniva detto. Questo secondo loro è il vangelo <sup>76</sup>. Secondo loro Gesù è nato come abbiamo detto; e avvenuta così la nascita, tutto il resto accadde, secondo loro, al salvatore così come è scritto nei vangeli. E tutto ciò è avvenuto perché Gesù fosse il principio della separazione, secondo la propria specie, degli elementi che erano confusi insieme. Infatti il mondo è diviso in

9 Ogdoade, che è il capo di tutto il mondo — capo di tutto il mondo è il grande arconte —, in Ebdomade, che è capo dell'Ebdomade, il Demiurgo delle creature a lui sottostanti, e in questa estensione che è da noi, dove c'è deformità: perciò era necessario che gli elementi confusi insieme fossero separati, secondo la loro specie,

10 dalla divisione di Gesù. Perciò ha patito l'elemento di Gesù che è la sua parte corporea, proveniente dalla deformità, ed è tornata nella deformità; invece è risorta la sua parte psichica, proveniente dalla Ebdomade, ed è stata reintegrata nella Ebdomade. È risorta anche la parte che proveniva dall'altezza, connaturale al grande arconte, ed è rimasta presso il grande arconte. È stata portata fino in alto la parte che era dello spirito limite ed è rimasta

11 nello spirito limite. Per suo mezzo è stata purificata la terza filialità, che era stata lasciata giù per dare e ricevere benefici, ed è risalita alla beata filialità attraverso tutti questi elementi <sup>76</sup>. Infatti tutta la teoria dei Basilidiani si fonda sulla confusione della semenza, sulla distinzione secondo la specie e sulla reintegrazione degli elementi confusi nelle sedi loro proprie. Gesù è stato il principio della distinzione secondo la specie e la passione non è avvenuta per altro motivo che al fine di distinguere secondo la specie gli elementi confusi. In tal modo infatti tutta la filialità lasciata giù nella deformità per dare e ricevere benefici deve essere distinta secondo le specie, così come anche Gesù è diviso se-

12

<sup>76</sup> I Basilidiani, come vedremo fare ai Valentiniani, agevolmente deducevano queste notizie dai vangeli canonici interpretati in maniera allegorica. Ad essi poi aggiungevano anche le loro rivelazioni segrete, cui abbiamo sopra accennato (Mattin, Barkubbas, ecc.).

<sup>76</sup> La reintegrazione comporta perfetta separazione degli elementi che si erano mescolati nel mondo. Tale separazione avviene in Gesù, artefice della redenzione nel mondo, nel senso che i vari elementi da lui assunti dopo la passione si separano e tornano ognuno al suo posto naturale: il corpo nella deformità (= terra), l'elemento divino (= terza filialità) nel mondo divino, l'elemento psichico nel mondo celeste al di sotto del mondo divino. Abbiamo visto come l'elemento psichico a sua volta fosse ripartito a tre livelli sovrapposti (Spirito santo, Ogdoade, Ebdomade): a questi livelli tornano le varie parti di sostanza psichica che Gesù aveva assunte onde operare la loro redenzione. Cfr. CLERM. *Str.* II 36,1 e II 112, 1-2.

13 condo le specie <sup>77</sup>. Ecco ciò che favoleggia Basilide, che ha insegnato in Egitto, e da loro avendo appreso tale sapienza, ha prodotto tali frutti.

#### IV. AGRIPPA CASTORE SU BASILIDE SECONDO LA NOTIZIA DI EUSEBIO

(*Storia Ecclesiastica* IV 7, 5-8)

5 In quel tempo molti uomini della chiesa lottarono in difesa della verità e difesero accortamente la dottrina apostolica ed ecclesiastica: alcuni di essi con i loro scritti offrirono ai posteri mezzi di  
6 difesa contro queste eresie di cui si è fatta menzione. Di tali scritti è arrivata fino a noi una confutazione molto efficace di Basilide composta da Agrippa Castore, scrittore allora molto  
7 rinomato, che rivela il pericoloso carattere dell'impostura di Basilide. Svelando le sue dottrine segrete, egli dice che questo ha composto 24 libri sul vangelo ed ha nominato come suoi profeti Barkabbas e Barkoph <sup>78</sup> e altre persone inconsistenti che egli si è inventato, attribuendo loro nomi barbarici per far colpo su quanti ammirano tal modo di fare. Basilide insegnava che era cosa indifferente mangiare carne consacrata agli idoli e rinnegare senza alcun ritegno la fede in momenti di persecuzione, e alla maniera di Pitagora imponeva ai suoi seguaci un silenzio di cinque anni <sup>79</sup>.  
8 E dicendo su Basilide altre cose simili a questo, Agrippa Castore efficacemente ha posto in luce l'errore della menzionata eresia.

<sup>77</sup> Cioè, secondo i vari elementi, le varie nature.

<sup>78</sup> Incontriamo Barkabbas anche nei Nicolaiti di Filustrio (*Haer.* 33) e negli gnostici di Epifanio (*Panar.* 26, 2). Tali fantastici personaggi servivano agli gnostici per avvalorare le loro tradizioni particolari rispetto alla tradizione ecclesiastica; cfr. n. 26.

<sup>79</sup> Queste notizie di Agrippa Castore concordano con la notizia di Ireneo; sull'atteggiamento durante la persecuzione cfr. n. 23.

**CAPITOLO QUINTO**

**VALENTINO E LA SUA SCUOLA**



## INTRODUZIONE

Lo gnosticismo di tendenza più intellettualistica e maggiormente aperto verso il cristianesimo raggiunse il massimo del suo sviluppo con la gnosi valentiniana, per profondità e organicità di speculazione e per raffinatezza di procedimenti tecnici: sia sul piano della esegesi della Sacra Scrittura sia su quello della dottrina cristologica e trinitaria, i maestri di questa setta gnostica furono all'avanguardia dello sviluppo della cultura cristiana, e in più campi dettero l'avvio a tutta la riflessione posteriore. La loro esperienza, al di là degli irconciliabili punti di contrasto con l'ortodossia (distinzione fra il Dio supremo del NT e il Dio creatore del VT; distinzione degli uomini secondo diverse nature destinate a diverso destino), arricchì in maniera decisiva la teologia cristiana che allora muoveva i primi passi. La ricchezza di documentazioni in lingua greca che possediamo su questa setta gnostica è chiara testimonianza della sua importanza: essa è confermata anche dalle recenti scoperte di Nag-Hamadi, in quanto alcuni dei non molti testi già pubblicati sono di chiara impronta valentiniana: *Evangelium veritatis*, *Evangelium Philippi*, *Epistula de resurrectione ad Rheginum*.

Del caposcuola Valentino, che si dichiarava discepolo di Teoda, discepolo di Paolo, sappiamo che, alessandrino di formazione, fu a Roma fra il 140 e il 160 ca. Poi si recò a Cipro. Dei suoi vari scritti, lettere omelie poesie, ci restano pochi frammenti. L'attribuzione a lui del cosiddetto *Evangelium veritatis* di Nag-Hamadi ha incontrato serie opposizioni, anche se il carattere valentiniano dell'opera è evidente. Gli antichi parlano spesso della grande fioritura della scuola di Valentino e delle rielaborazioni, anche profonde, che la sua dottrina ebbe a subire ad opera dei più originali fra i suoi seguaci: per tale motivo non è facile ricostruire, sulla base del pochissimo che di lui ci è restato, la dottrina di Valentino nei confronti delle notizie che ci informano genericamente sulla gnosi valentiniana. Fra i suoi discepoli ricordiamo soprattutto Tolomeo ed Eraclone, due alessandrini che Ippolito nomina come rappresentanti della scuola italiana e la cui dottrina, in definitiva, grazie a informazione diretta e indiretta, è da noi molto me-

glio conosciuta che non quella specifica del maestro. Molto meno conosciuta è la scuola orientale, che Ippolito contrappone a quella italiana: Assionico è per noi solo un nome e così anche Ardesiane, a meno che non si debba identificare con Bardesane (cfr. *infra*, n. 270). A questa scuola va collegato Teodoto, di cui Clemente ha raccolto alcuni passi. Ireneo ci informa di Marco il Mago, attivo alla metà del II sec. nella valle del Rodano.

La struttura mitica della gnosi valentiniana è particolarmente curata: il mondo divino (= Pleroma) è organizzato in una pluralità (30) di Eoni connessi in coppie (*sizigie*) strettamente congiunte, in cui l'elemento femminile ha funzione formativa e delimitativa rispetto a quello maschile. L'unità fra i due membri della sizigia è additata come fine da raggiungere per l'uomo spirituale, destinato a ricongiungersi col suo partner celeste (= angelo) per riformare l'unità che il peccato, simboleggiato dalla separazione sessuale di Eva da Adamo, aveva infranto. La prima origine del peccato è puntualizzata nell'ultimo Eone, Sophia (come nell'*Apocrifo* di Giovanni, che per vari rispetti anticipa la gnosi valentiniana), la cui vicenda provoca la degradazione dell'elemento divino nel mondo e dà inizio all'opera di recupero da parte del Salvatore celeste mediante un complesso processo che attraverso l'opera di vari esseri divini (= il Logos, che assume varia forma e denominazione in relazione ai diversi compiti cosmologici e soteriologici che svolge), la creazione del mondo e del suo Demiurgo (= Dio del VT), la distinzione degli uomini in tre generi distinti fra loro per natura (spirituali, psichici, illici), porterà infine alla reintegrazione nel Pleroma dell'elemento divino decaduto (= uomini spirituali) e alla organica sistemazione degli altri esseri secondo la loro natura (= salvezza a livello inferiore per gli psichici, dissoluzione per gli uomini materiali).

Nelle pagine che seguono riportiamo tutti i principali documenti che ci informano sulla dottrina valentiniana.

1. Di Valentino ci restano solo pochi frammenti, tramandatici soprattutto da Clemente. Sono insufficienti per una organica ricostruzione della sua dottrina: si accenna a particolari del mito (= timore degli arconti) che non trovano preciso riscontro negli altri testimoni; e in complesso sono caratterizzati da esclusivo interesse per il destino privilegiato degli uomini spirituali e per la loro redenzione da parte del Logos.

2. Epifanio ci ha trasmesso il testo di un documento che ha l'aria di essere piuttosto antico, e che ci informa sulla serie di emanazioni successive degli Eoni per cui dalla sizigia originaria si arriva al numero di 30 Eoni. Salvo qualche differenza di dettaglio, questo testo corrisponde bene all'informazione che ci danno sull'argomento le notizie di Ireneo e di Ippolito.

3. Origene nel *Commento a Giovanni* riporta, per confutarli, numerosi passi di un commento al IV Vangelo di Eracleone. Di tale commento non è facile farci precisa idea non tanto per la frammentarietà delle citazioni origeniane, quanto per il fatto che l'opera stessa di Origene ci è giunta largamente incompleta (9 libri su 32, e per di più non consecutivi). In complesso, il commento di Eracleone si presenta come piuttosto succinto, ma molto puntuale e attento a sottolineare anche caratteristiche minute del testo giovanneo. Il fatto che Origene dopo il l. XX non adduca più passi dello gnostico ha fatto giustamente pensare che questi avesse lasciato incompleto il commento, non sappiamo però a quale punto esatto, perché la parte superstite dell'opera di Origene salta dal l. XX al XXIX. L'esegesi di Eracleone era di prevalente tendenza allegorica e tendeva soprattutto ad interpretare il testo di Giovanni in relazione alla dottrina gnostica della distinzione fra il Dio supremo e il Demiurgo ed a quella della distinzione degli uomini in tre nature: spirituale psichica materiale. Il fatto che non si accenna se non di sfuggita a particolari del mito gnostico (e mai direttamente a Sophia) ha fatto pensare all'opera di Eracleone come ad opera non riservata agli iniziati della setta ma destinata ad un pubblico più largo come opera di propaganda. Questa opera di Eracleone è la prima che conosciamo in ambiente cristiano dedicata specificamente alla sistematica interpretazione di un'opera della Sacra Scrittura: Origene stesso, che la confuta, più volte ne risulta influenzato, soprattutto nei procedimenti della tecnica esegetica. A questi frammenti del *Commento a Giovanni* vanno aggiunti pochi altri frammenti di Eracleone, fra cui uno piuttosto lungo tramandato da Clemente, che ci ragguaglia sul contegno degli gnostici di fronte alla persecuzione ai danni dei cristiani.

4. Di argomento esegetico è anche la lettera di Tolomeo a Flora, riportataci per intero da Epifanio. La controversa questione dell'apprezzamento del VT, e specificamente della Legge mosaica, da parte dei cristiani viene risolta dallo gnostico su una linea di mezzo fra la totale accettazione del VT da parte degli ortodossi e il totale ripudio da parte dei Marcioniti. Eliminate dalla Legge aggiunte apportatevi da Mosè e dagli anziani, essa si presenta sotto triplice aspetto: precetti confermati e perfezionati dal Salvatore, precetti da lui abrogati, precetti da interpretare non alla lettera ma come simbolo e figura di precetti spirituali. Tale distinzione permette alla fine a Tolomeo di prospettare la fondamentale distinzione fra Dio supremo e Demiurgo del VT e fra nature spirituale psichica e materiale. Anche questo breve scritto si presenta come opera di propaganda e non riservato ai soli iniziati: è molto curato anche sotto l'aspetto formale.

5. È invece più impegnato in senso specificamente tecnico un breve scritto di Tolomeo, tramandatoci in greco da Epifanio e in latino dalla traduzione del testo di Ireneo, in cui lo gnostico con raf-

finata tecnica esegetica interpreta il prologo di Giovanni in maniera da ravvisarvi la menzione dei primi 8 fondamentali Eoni del Ple-roma valentiniano (= doppia Tetrade = Ogdoad).

6. *L'Adversus Haereses* di Ireneo è diretto specificamente contro la gnosi dei Valentiniani: perciò buona parte del l. I è dedicata a dettagliata notizia sulla struttura mitica di questa dottrina e sui principali passi scritturistici che venivano adottati dagli eretici a conforto di essa. Si tratta di notizia fondamentale per la conoscenza di questa setta gnostica: accurati studi hanno messo in evidenza non soltanto la bontà dell'informazione di Ireneo quanto anche la principale fonte, che va ravvisata nella dottrina di Tolomeo-Eracleone. Ad Epifanio dobbiamo il testo greco di tutta questa fondamentale notizia.

7. La notizia che su Valentino fornisce Ippolito, connettendolo con la filosofia di Pitagora e di Platone, è molto più concisa di quella di Ireneo e con essa concorda nelle linee generali e in molti punti particolari. La sua importanza sta nel fatto che qualche particolare è diverso, e presenta un aspetto forse più arcaico che non la corrispondente versione in Ireneo, e soprattutto nelle notizie che qua e là Ippolito fornisce su contrasti all'interno della setta gnostica con differenti soluzioni di alcuni problemi.

8. Ancora ad Ireneo dobbiamo una dettagliata notizia sulla dottrina del valentiniano Marco (il testo originale è dato da Epifanio), caratterizzata dall'esasperazione di certi rapporti numerici presenti anche in altre fonti, e che Marco dilata fino a fare della sua gnosi un'oscura e difficile cabala di cifre simboliche, significanti i vari particolari della tradizionale dottrina valentiniana, presentata — a quanto sembra — in forma piuttosto arcaica rispetto alla dottrina di Tolomeo-Eracleone. Di questa notizia ci limitiamo a riportare alcuni punti che ci raggiungiano su particolari del culto gnostico e soprattutto su alcune formule di grande importanza.

9. Fra le opere di Clemente ci è giunto un complesso di citazioni gnostiche fatte in forma spesso molto frammentaria e qua e là integrate da osservazioni di Clemente stesso. Il titolo corrente dell'opera, *Excerpta ex Theodoto*, e quello completo, *Estratti dalle opere di Teodoto e della scuola detta orientale all'epoca di Valentino*, non indicano esattamente il carattere estremamente composito dell'opera, nella quale alcuni estratti riportano chiaramente la dottrina valentiniana così come ci è presentata anche da Ireneo e che sappiamo essere espressione della gnosi di Tolomeo, cioè della scuola italiana. L'unica persona di cui si fa il nome è appunto Teodoto, di cui nulla sappiamo. Ma altri frammenti sono attribuiti genericamente ai seguaci di Valentino, ora nominati, ora indicati con un semplice « dicono ». Seguendo il Sagnard, possiamo ripartire l'opera in 4 sezioni: la prima (frr. 1-28) è quella più ricca di osservazioni sparse qua e là da Clemente: ciò contribuisce ad aumentare l'inorganicità di questa sezione dovuta al carattere vario degli argomenti

trattati nei frammenti gnostici, concentrati comunque intorno al concetto della redenzione apportata dal Salvatore alle diverse nature, spirituale e psichica. La seconda sezione (frr. 29-42), più omogenea, presenta una versione del mito di Sophia (connesso con quello del Demiurgo e con la condizione delle varie nature) un po' diversa da quella che leggiamo in Ireneo (= Tolomeo) e che per qualche punto risale a Valentino stesso. Invece la terza sezione (frr. 43-65), pur riallacciandosi alla precedente, riprende il mito di Sophia secondo la notizia di Ireneo e lo continua, sempre seguendo la stessa fonte, fino al momento della restaurazione finale. La quarta sezione (frr. 66-85) tratta punti particolari della dottrina: credenze astrologiche e dottrina battesimale: il Salvatore ha distrutto il potere degli astri, e il battesimo ci permette di partecipare della redenzione grazie all'azione dello Spirito santo. Malgrado il carattere frammentario, che spesso accentua l'oscurità del testo, i frammenti di Teodoto sono di importanza fondamentale per la conoscenza della gnosi valentiniana, alla pari dei frammenti di Eracleone e della lettera di Tolomeo a Flora.

**BIBLIOGRAFIA.** Per approfondita conoscenza della gnosi valentiniana sono fondamentali gli *Estudios Valentinianos* di A. Orbe, in « *Analecta Gregoriana* », nn. 65, 83, 99/100, 113, 158 (*Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, Roma 1958; *En los albores de la exégesis iohannea*, Roma 1955; *La unción del Verbo*, Roma 1961; *La teologia del Espíritu santo*, Roma 1966; *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma 1956). Cfr. anche A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, cit., pp. 283 sgg., 345 sgg., 461 sgg.; H. Leisegang, *La gnose*, cit., pp. 192 sgg.; F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Iréné*, Paris 1947; W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen 1928; G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora*, Paris 1949 (*Sources Chrétiennes* 24); F. M. Sagnard, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, Paris 1948 (*Sources Chrétiennes* 23); C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, Leipzig 1911 (*Texte und Untersuchungen* 37, 3); Y. Janssens, *Héracléon*, in « *Le Muséon* », 1959, pp. 100 sgg., 277 sgg.; A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge 1891; M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, in « *Vetera christianorum* », 1966, pp. 111 sgg.; 1967, pp. 23 sgg.; Id., *Psyché e psychikós nella gnosi valentiniana*, in « *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* », 1966, pp. 1 sgg.; H. I. Marrou, *La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne*, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 215 sgg.; G. C. Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, in « *Journal of theolog. Studies* », 1969, pp. 75 sgg.



## I. I FRAMMENTI DI VALENTINO

### 1 (presso Clemente, *Stromati* II 36, 2-4)

Sembra che anche Valentino, avendo in mente tali cose, così si sia espresso in una lettera: « Una specie di timore prese gli angeli di fronte a quella creatura, quando diceva cose superiori alla propria condizione di creatura, grazie a colui che nascostamente aveva posto in lei il seme della sostanza superiore e che parlava liberamente<sup>1</sup>. Così anche nelle generazioni degli uomini del mondo incutono timore agli artefici le loro opere, quali statue immagini e tutto ciò che le mani fanno in nome di Dio. Così Adamo plasmato nel nome dell'Uomo suscitò il timore dell'Uomo preesistente, come di quello che stava dentro di lui. Perciò gli angeli furono colpiti da stupore e subito celarono l'opera »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Valentino si riferisce ad un concetto variamente attestato in testi gnostici: gli angeli creano l'uomo materiale, ma in questo viene inserito il seme divino, che ne fa un essere superiore ai creatori, in quanto il seme divino lo fa simile all'Uomo preesistente. La reazione degli angeli, che altrove è di invidia (*Evang. Phil.* 18, 22 sgg.), qui è di timore. Questo tema non appare in altri testi valentiniani, dove è il Demiurgo che crea l'uomo: ma non c'è contraddizione fra i due motivi, perché per angeli si possono intendere appunto gli angeli del Demiurgo (= espressione del suo potere e della sua attività). L'Uomo di cui qui si parla è il quarto Eone del Pleroma, modello celeste dell'uomo terrestre.

<sup>2</sup> Gr. τὸ ἔργον ἠφάνισαν. Non si capisce bene in che senso gli angeli possano aver celato o distrutto (= ἀφανίζεω) la loro opera; e varie ipotesi sono state proposte: gli angeli hanno sfigurato, corrotto la loro opera (cfr., p. es., *Hipp. Refut.* V 26, 23: Nnas seduce Eva e corrompe Adamo); l'hanno resa invisibile. Si è pensato anche ad una allusione al racconto del diluvio. Orbe, sulla base di un riscontro con UW (... trattato senza titolo del cod. II di Nag-Hammadi) 163, 15 sgg., intende: « e subito (gli angeli) lasciarono la loro fatica », perché le parole dell'uomo ponevano fine all'opera della creazione (= riposo del sabato), inaugurando una nuova fase nell'economia del mondo: cfr. *El pecado de los Arcontes*, in « *Estudios Eclesiásticos* », 1968, pp. 367 sgg., cui rimando per più completa informazione.

2 (presso Clemente, *Stromati* II 114, 3-6)

Anche Valentino, scrivendo ad alcuni, così si esprime sulle appendici <sup>3</sup>: « Uno solo è buono (*Mt.* 19, 17), la cui libertà (*παρρησία*) è la rivelazione per mezzo del Figlio <sup>4</sup>, e solo per opera sua il cuore può diventare puro, dopo che da lui è stato cacciato ogni spirito malvagio. Infatti abitano nel cuore molti spiriti (*Mt.* 12, 45) e non gli permettono di esser puro, poiché ognuno fa le opere che gli sono proprie e spesso lo maltratta con desideri non convenienti. Mi sembra che al cuore accada qualcosa di simile a ciò che succede ad un albergo: infatti questo viene rovinato, sforacchiato, spesso riempito di sterco, poiché gli avventori si comportano in maniera sconveniente e non hanno alcuna cura del luogo, in quanto è di altri. Nello stesso modo anche il cuore, finché non è oggetto di cura, è impuro, abitazione di molti demoni: ma allorché il Padre, il solo buono, rivolge verso di lui il suo sguardo, viene santificato e risplende di luce, e così è reso beato chi ha tale cuore, poiché vedrà Dio (*Mt.* 5, 8) ».

3 (presso Clemente, *Stromati* III 59, 3)

Valentino nella lettera ad Agatopode: « Tutto sopportando, era padrone di sé: Gesù agiva in maniera divina, mangiava e beveva in maniera particolare poiché non evacuava gli alimenti. Tale era in lui la forza della padronanza di sé che il nutrimento dentro di lui non si corrompeva, poiché egli non tollerava la corruzione » <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. il fr. 5 di Basilide (= Isidoro).

<sup>4</sup> Il Dio buono si manifesta per mezzo del Figlio agli spirituali, concedendo così loro di rivolgersi liberamente a lui. I demoni di cui si parla come residenti nel cuore dell'uomo (cfr. n. 410) sono espressione della degradazione e del peccato dell'uomo spirituale prima della rivelazione divina che lo redime e purifica. Questa avviene secondo la libera iniziativa di Dio (= « ma allorché il Padre... rivolge verso di lui il suo sguardo »).

<sup>5</sup> Abbiamo qui una caratteristica espressione del docetismo gnostico: il corpo rivestito da Cristo solo apparentemente è materiale come il nostro; in realtà è incorruttibile, perché Cristo non può rivestire la corruzione. Sulle modalità di questo corpo cfr. *infra* la notizia di Ireneo (I 6, 1) ed *Exc. ex Theod.*, fr. 58 e 59.

4 (presso Clemente, *Stromati* IV 89, 1-3)

Valentino in una omelia dice così: « Dall'inizio siete immortali e figli della vita eterna <sup>6</sup>, e avete voluto che la morte fosse divisa fra voi per consumarla e dissolverla: e la morte è morta in voi e per voi. Infatti allorché dissolvete il mondo, voi non siete dissolti, ma dominate sulla creazione e su tutta la corruzione ».

5 (presso Clemente, *Stromati* IV 89, 6-90,1)

Su questo Dio dice cose oscure scrivendo così: « Quanto l'immagine è inferiore al volto (*προσώπου*) vivente, tanto il mondo è inferiore all'cone vivente. Qual è la causa dell'immagine? La maestà della figura che ha offerto al pittore il modello, affinché ricevesse onore per mezzo del suo Nome: infatti non c'è (*nella immagine*) la vera forma, ma il Nome ha colmato ciò che mancava nella creazione (*Rom.* 1, 20). Così l'invisibilità di Dio coopera alla fede di ciò che è stato creato » <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Si tratta degli spirituali, immortali dall'inizio perché dotati di seme divino proveniente da Dio: il recupero, grazie al Salvatore, della iniziale dignità significherà la vittoria sulla morte che, dopo la restaurazione finale, non avrà più significato. Essa muore negli spirituali perché non ha presa su loro; e a causa degli spirituali (= « per voi », *δι' ὑμῶν*) perché il mondo materiale, dove la morte ha dominio, creato per il recupero del seme divino decaduto, una volta che questo è stato tutto reintegrato nel mondo divino, non ha più ragion d'essere e viene dissolto (= « dissolvete il mondo »).

<sup>7</sup> Sulla base anche di quanto Clemente scrive di seguito a questo passo, lo possiamo intendere così: quanto il Demiurgo (= immagine) è inferiore al Figlio (= volto vivente), tanto il mondo materiale creato dal Demiurgo è inferiore al Pleroma divino. Sophia (= pittore) plasma il Demiurgo ad immagine del Figlio, la cui maestà (= Nome, presenza) fa sì che Sophia possa operare una creazione proporzionata al modello divino. Così, pur restando invisibile, Dio (= il Figlio) coopera alla fede del Demiurgo (= ciò che è stato creato), in quanto il Demiurgo e gli psichici sono caratterizzati dalla fede, in contrapposizione alla gnosi di cui beneficiano gli spirituali. Sul Figlio = volto del Padre cfr. *Exc. ex Theod.* 10, 6 (= Clemente); *Iren. Adv. Haer.* I 13, 3,6; 14, 1. Per la creazione da parte di Sophia del Demiurgo ad immagine di Dio cfr. *Exc. ex Theod.* 47. Cfr. ORWE, *En los albores de la exégesis iohannea*, cit., pp. 352 sgg.

6 (presso Clemente, *Stromati* VI 52, 3-4)

Valentino il caposcuola nella omelia *Sugli amici* scrive così: « Molte cose che sono scritte nei libri pubblici si trovano anche scritte nella Chiesa di Dio. Infatti queste cose comuni sono le parole che vengono dal cuore, la legge scritta nel cuore: questo è il popolo dell'Amato, che è da lui amato e lo ama »<sup>8</sup>.

7 (presso Ippolito, *Confutazione* VI 42, 2)

Infatti Valentino dice di aver visto un piccolo bambino nato da poco e di avergli chiesto chi fosse: quello rispose di essere il Logos<sup>9</sup>. Poi egli avendovi aggiunto un mito tragico vuole far derivare da questo la setta che da lui è stata istituita.

8 (presso Ippolito, *Confutazione* VI 37, 6-8)

Valentino ha spiegato con poche parole questa disposizione (del mondo) in un salmo, cominciando dal basso, non come Platone dall'alto, e dicendo così:

Messe<sup>10</sup> Vedo che tutto è sospeso per lo spirito,  
osservo che tutto è trasportato dallo spirito:

<sup>8</sup> Valentino esalta, al di là degli scritti pubblici (= Sacra Scrittura dei Giudei e dei cristiani), la legge del cuore, che spinge all'amore ricambiato di Dio. La contrapposizione fra i libri pubblici e la Chiesa di Dio va intesa dando a Chiesa il significato di Chiesa degli eletti, degli spirituali, in contrapposizione ai Giudei e ai cristiani che posseggono soltanto le Scritture.

<sup>9</sup> Questa visione che Valentino asseriva di aver avuto va forse spiegata sulla base di *Ps.* 8, 3: *dalla bocca dei bimbi e dei lattanti trai lode.*

<sup>10</sup> Seguo Hilgenfeld e altri nel ritenere la lezione del Ms.  $\Theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$  in luogo della corr.  $\langle\alpha\rangle\Theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$  di Wendland accettata da Voelker, e nell'intendere  $\Theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$  come titolo del piccolo salmo. [Per il significato della messe (= spirituali) cfr. *HÉRACL.* fr. 32 e 33.] Infatti la corr. di Wendland rende ancor più oscuro il senso del passo e rompe la perfetta simmetria fra i primi due versi. Il passo va interpretato secondo la chiosa di Ippolito come descrivente il concatenamento fra tutte le componenti del mondo esteriore al Pleroma e la loro dipendenza da questo a partire dal Limite (Horos): materia, elemento psichico (= anima), elemento spirituale esteriore al Pleroma (= Sophia = aria), limite (= etere). Per Abisso = Dio

la carne è sospesa all'anima,  
 l'anima è trasportata dall'aria,  
 l'aria è sospesa all'etere,  
 frutti provengono dall'abisso,  
 un infante proviene dall'utero.

E interpreta così: la carne secondo loro è la materia che è sospesa all'anima del Demiurgo. L'anima è trasportata dall'aria, cioè, il Demiurgo è trasportato dallo spirito che è al di fuori del Pleroma. L'aria è sospesa all'etere, cioè, la Sapienza esteriore è sospesa al Limite interiore e a tutto il Pleroma. Dall'Abisso provengono frutti, cioè, tutta l'emanazione degli Eoni che proviene dal Padre.

### 9 (presso Antimo, *Sulla Santa Chiesa* 9)

Anche costoro insegnano tre ipostasi, come l'eretico Valentino per primo ha escogitato nel libro *Sulle tre nature*: egli infatti per primo ha considerato tre ipostasi (ὑποστάσεις) e tre persone (πρόσωπα) del Padre, del Figlio e dello Spirito santo<sup>11</sup>.

## II. UNA LETTERA DOMMATICA DEI VALENTINIANI

(Epifanio, *Panarion* 31, 5-6)

5,1 ... L'Intelletto (νοῦς) che mai vien meno saluta coloro che  
 2 mai vengono meno. Io vi faccio memoria dei misteri indicibili  
 segreti iperurani, che né i Principati né le Potenze né gli esseri  
 loro soggetti né alcun essere composito può comprendere e che  
 3 sono manifesti solo al pensiero dell'Immutabile<sup>12</sup>. All'inizio colui

supremo cfr. *infra* le notizie di Ireneo e di Ippolito. Infante proveniente dalla matrice può essere inteso il Salvatore, frutto perfetto di tutto il Pleroma, come leggeremo in Ireneo.

<sup>11</sup> È difficile valutare la portata di questo passo, che trasferisce in Valentino una problematica sulla terminologia trinitaria caratteristica del III e soprattutto del IV sec.

<sup>12</sup> L'esposizione del processo per cui dal primo Principio progressivamente si forma il Pleroma divino è definita mistero, segreto; come tale è riservato solo agli iniziati quale insegnamento esoterico. Come vedremo, ben diverso si presenta il carattere degli acritti destinati a più largo pubblico, come il *Commento a Giovanni* di Eracleone e la lettera di Tolomeo a Flora.

che da sé è Padre (Ἀυτοπάτωρ)<sup>13</sup> in sé conteneva tutte le cose, che stavano in lui nell'ignoranza: lui alcuni chiamano Eone che non invecchia, sempre giovane, androgino<sup>14</sup>, che tutto contiene e non è contenuto. Allora il Pensiero (Ἔννοια) che è in lui — costei alcuni chiamano Pensiero, altri Grazia (Χάρις): in maniera appropriata perché fa parte dei tesori della Grandezza a coloro che derivano dalla Grandezza; altri ancora rettamente l'hanno chiamata Silenzio (Σιγή)<sup>15</sup>, poiché la Grandezza ha compiuto ogni cosa col pensiero e senza parola —, come ho detto, il Pensiero incorruttibile, volendo spezzare le eterne catene, destò nella Grandezza il desiderio di riposare (*in lei*). E unitasi con lui, generò il Padre della verità che i perfetti appropriatamente chiamano Uomo (Ἄνθρωπος), perché era l'immagine (ἀντίτυπος) dell'Ingenerato presistente (προόντος)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Il primo Principio è chiamato presso i Valentiniani con diversi nomi, che si riferiscono ai suoi caratteri distintivi: Ἀυτοπάτωρ indica che esso non ha tratto origine che da se stesso. Più giù è chiamato Abisso (Βυθός), ad indicare la sua assoluta trascendenza anche nei confronti degli altri Eoni del Pleroma. In Tolomeo lo vedremo chiamato anche Padre (cfr. n. 157), con maggiore aderenza ai dati del NT, a sottolineare che da lui ha tratto origine tutto ciò che esiste, e specificamente il Pleroma. Dato che anche il Nous, secondo Eone del Pleroma, è comunemente chiamato Padre (cfr. *infra*), il primo Principio a volte è chiamato Pre-Padre: cfr. SAGNARD, *La gnose valentinienne* cit., pp. 325 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. cap. II, n. 11. Nella dottrina valentiniana l'androginità del primo Principio e di tutti gli altri Eoni è sottolineata col motivo della sizigia, per cui l'essere divino si sdoppia in una componente maschile e una femminile, che però costituiscono assolutamente unità: l'elemento femminile è solo forma, delimitazione dell'Eone.

<sup>15</sup> Anche la controparte femminile del primo Principio ha più nomi che sottolineano i suoi caratteri: Silenzio rileva la sua trascendenza (= Abisso); Pensiero la sua qualità di riflessione interna del primo Principio, Grazia l'impulso che lo spinge a generare gli altri Eoni, facendoli partecipare della sua grandezza.

<sup>16</sup> Da questa espressione sembra risultare che l'autore del nostro testo collegasse etimologicamente ἄνθρωπος = ἀντίτυπος προόντος. La denominazione « Uomo » del secondo Eone sottolinea il suo carattere di esemplare celeste dell'uomo (spirituale) terrestre. Propriamente i Valentiniani chiamano così o il terzo o il quarto Eone (cfr. *infra* le notizie di Ireneo e di Ippolito), o il secondo Eone nel nostro testo è usualmente chiamato Padre, altrove Intelletto (Νοῦς). Fluttuazioni nominali di questo genere sono variamente attestate: esse si spiegano soprattutto in considerazione del fatto che il secondo terzo e quarto Eone della Ogdoade valentiniana, così come l'Eone supplementare detto Salvatore, con i loro diversi nomi non fanno altro che caratterizzare le diverse funzioni a diversi livelli di realtà (Pleroma e mondo materiale) dell'essere divino intermedio fra il Dio supremo e il mondo della creazione, comune alla tradi-

- 6 Poi il Silenzio, attuando con l'Uomo l'unione naturale della Luce (la loro unione consisté nel volere)<sup>17</sup>, produce verità ('Αλήθεια). Così essa fu chiamata a ragione dai perfetti poiché era veramente simile a sua madre Silenzio: costei così aveva voluto che la luce si dividesse ugualmente fra l'elemento maschile e l'elemento femminile, affinché per loro mezzo la unione fra loro<sup>18</sup> fosse rivelata agli esseri derivati da loro e divisi in luci sensibili.
- 7 Dopo Verità, producendo il desiderio sessuale che le veniva dalla madre, accese nel Padre il desiderio di lei, ed essi si unirono e dall'unione incorruttibile e sempre giovane produssero la Tetrade spirituale androgina immagine della Tetrade preesistente, che è composta da Abisso (Βυθός), Silenzio Padre e Verità. Questa è la Tetrade prodotta dal Padre e Verità: Uomo Chiesa ('Εκκλησία)
- 8 Logos Vita (Ζωή)<sup>19</sup>. Allora, per volere di Abisso che tutto contiene, memori delle parole del Padre, Uomo e Chiesa si uniscono e generano la Dodecade di esseri concupiscenti androgini. Gli elementi maschili sono: Παράκλητος, Πατρικός, Μετρικός, Αείνους, Θελετός (che è Luce), Εκκλησιαστικός. Gli elementi femminili
- 9 sono: Πίστις, Ελπίς, Αγάπη, Σύνησις, Μακαρία, Σοφία. Ancora dopo Logos e Vita, per dar forma anch'essi al frutto della unione, si

zione cristiana (= Cristo, Logos) e a quella filosofica greca (= Intelletto, secondo dio, ecc.): cfr. n. 161.

<sup>17</sup> Viene sottolineato il carattere spirituale della unione di questi esseri spirituali, al di là della terminologia materialistica usualmente impiegata. Il concetto qui espresso, di non facile intelligenza, sembra fondarsi sull'analogia della creazione di Eva da Adamo (= Uomo) ad opera della volontà di Dio. Il Silenzio, dopo aver prodotto l'Uomo, insieme con questo attua col volere l'unione naturale della Luce, cioè produce Verità, che, in quanto partner femminile dell'Uomo, è con lui in unione fisica, di natura. Tutti e due rappresentano la luce, di cui subito dopo si rileva la divisione in parti uguali, maschile o femminile.

<sup>18</sup> Cioè fra Abisso e Silenzio: la coppia Padre/Verità riproduce esattamente, mediante l'uguaglianza fra i due Eoni (= luce esattamente divisa), la perfezione di Abisso/Silenzio, rivelandola così agli uomini spirituali (= esseri derivati e divisi in luci sensibili). Il concetto è comune nell'epoca: l'essere divino secondo derivato dal Dio supremo a sua immagine ne riflette, circoscrivendola, l'assoluta e trascendente (= incircoscivibile) perfezione, rendendo così possibile una sua mediata conoscenza da parte degli uomini.

<sup>19</sup> Abbiamo qui i nomi degli Eoni della Ogdonde, suddivisi nella doppia Tetrade (sia 4 sia 8 sono numeri perfetti per i Pitagorici). Nella notizia di Ireneo è invertito l'ordine fra la terza e la quarta coppia: prima Logos/Vita, dopo Uomo/Chiesa. Per « Chiesa » si deve intendere l'esemplare celeste non della chiesa cristiana in senso generico, ma della chiesa valentiniana, tutta formata di uomini spirituali.

unirono (la loro unione fu il volere) e unitisi produssero la Decade degli esseri concupiscibili e androgini anch'essi. I maschi sono: Býthios, Agératos, Autophyés, Monogenés, Akfnetos (essi si chiamarono così in onore di colui che tutto contiene). Gli elementi femminili: Míxis, Hénosis, Sýnkrasis, Henótes, Hedoné: anch'essi si chiamarono così in onore di Silenzio<sup>20</sup>.

- 6.1 Portata a termine la Triacontade secondo la volontà del Padre della Verità — senza saperlo i terrestri contano secondo questo numero e arrivati alla fine non trovando più numeri ricominciano a contare da capo<sup>21</sup> —, essa risulta così composta: Abisso Silenzio Padre Verità Uomo Chiesa Logos Vita Parákletos Patrikós Metrikós Aéinous Theletós Ekklesiastikós Pístis Elpís Agápe Sýnesis Makaría Sophía Býthios Agératos Autophyés Monogenés  
 2 Akfnetos Míxis Hénosis Sýnkrasis Henótes Hedoné. Allora colui che tutto contiene nella sua insuperabile sapienza decretò che prendesse nome un'altra Ogdoade in corrispondenza dell'autentica Ogdoade preesistente, che restasse nel numero della Triacontade (infatti non era intenzione della Grandezza cadere sotto il numero)<sup>22</sup>, e così fece corrispondere ad elementi maschili numeri maschili: Primo Terzo Quinto Settimo, e a elementi femminili  
 3 numeri femminili: Diade Tetrade Esade Ogdoade<sup>23</sup>. Questa è l'Ogdoade corrispondente all'Ogdoade preesistente (Abisso Padre Uomo Logos Silenzio Verità Chiesa Vita), che si è unita alle  
 4 luci<sup>24</sup> e così è diventata Triacontade perfetta. L'Ogdoade preesi-

<sup>20</sup> Tutti questi Eoni non hanno funzione precisa, nell'economia del mito valentiniano, ad eccezione dell'ultimo, Sophiá (che, peraltro, qui non figura come ultimo, come invece in Ireneo e Ippolito = Tolomeo, per l'inversione di posto fra Logos/Vita e Uomo/Chiesa e di conseguenza fra gli Eoni da loro generati). Essi servono a realizzare il numero complessivo di 30, anch'esso numero perfetto, e a rilevare, secondo l'ordine stabilito da Tolomeo, la lontananza dell'ultimo Eone dal primo, segno di imperfezione che spiega come esso sia potuto incorrere nel peccato. Sul simbolismo dei vari numeri derivanti da questi raggruppamenti di Eoni (10, 12, 22, 30) e sul significato dei nomi (quelli della Decade sottolineano la perfezione del mondo angelico; quelli della Dodecade l'imperfezione iniziale della Chiesa degli uomini eletti) cfr. ΟΥΒΥ, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 174 sgg.

<sup>21</sup> Si allude ai 30 giorni del mese.

<sup>22</sup> Cioè, eccedere il numero perfetto di 30. Si mette qui in evidenza che le distinzioni numeriche nel Pleroma hanno valore solo relativo rispetto alla unità del mondo divino.

<sup>23</sup> La distinzione fra numeri maschili (= dispari, perfetti) e femminili (= pari, imperfetti) è pitagorica.

<sup>24</sup> Cioè, agli altri Eoni della Decade e della Dodecade.

stente stava in riposo. Ma Abisso col sostegno della grandezza si slanciò per unirsi alla Triacontade: infatti si unì con Verità e il Padre della Verità si unì con Chiesa e Metrikós ebbe Vita e Parákletos l'Enade e l'Enade si unì col Padre della Verità e il Padre della Verità stava con Silenzio, e il Logos spirituale si unì...<sup>25</sup> con unione spirituale e incorruttibile realizzando il fine di colui che da sé è Padre (Αὐτοπάτωρ), senza interrompere il suo riposo.

- 5 Perciò la Triacontade, avendo realizzato misteri profondi, avendo compiuto nozze fra esseri incorruttibili, produsse luci incorruttibili, che furono chiamate figli dell'unità<sup>26</sup> ed erano prive di forma, poiché non c'era in loro l'elemento intellettuale, in quanto giacevano in riposo fuori dall'intelligenza e separate dal Pensiero. Infatti ciò che uno fa, se non lo comprende completamente, non  
6 riesce a farlo. Allora nacquero le luci, che per il gran numero non è necessario enumerare una per una, ma bisogna comprendere con la mente: infatti ciascuna ha ottenuto il proprio nome in  
7 base alla conoscenza degli indicibili misteri. Allora Silenzio, volendo salvare tutti per l'elezione della conoscenza, li spinse ad unirsi con unione incorruttibile alla seconda Ogdoade che era stata stabilita in corrispondenza della prima, spinta da volontà intellettuale. Tale sua volontà era lo Spirito santo, che sta in mezzo alle sante

<sup>25</sup> Manca qui il nome di un Eone. L'unione indiscriminata degli Eoni fra di loro trova spiegazione alla luce di IREN. *Adv. Haer.* I 2, 6 dove si parla del processo di unificazione fra tutti gli Eoni per cui tutti diventano Intelletti, Uomini, Verità, Vite, ecc.

<sup>26</sup> Gr. ἐβότητος. Dibelius (\* *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 1908, p. 331), seguito da Holl, corregge Μεσότητος, introducendo il tema della Regione intermedia che vedremo tanto importante nel mito valentiniano come regione della Sophia esteriore al Pleroma in conseguenza del peccato. Ma anche con questa non necessaria correzione non è del tutto chiaro chi siano le luci (= Eoni) incorruttibili in stato di imperfezione, cui Dibelius attribuisce i nomi che sono riportati in fondo al documento: egli ha pensato sia ad Eoni altrimenti sconosciuti al di fuori del Pleroma sia agli angeli del Salvatore: questa seconda ipotesi sembra preferibile. Infatti agli angeli si addice bene lo stato di imperfezione, perché essi diventeranno perfetti soltanto quando faranno sизigia con gli uomini spirituali e così potranno entrare nel Pleroma: cfr. *infra* IREN. *Adv. Haer.* I 4, 5; *Exc. ex Theod.* 35, 36, 64. Sono chiamati figli dell'unità in riferimento alla loro origine pleromatica. Anche la seconda Ogdoade, di cui si parla più giù, non è chiaro che cosa sia: se sia da identificare con Sophia esteriore al Pleroma, che vedremo appunto chiamata Ogdoade, o non piuttosto con la seconda Ogdoade di cui si è parlato prima (6, 3), che però non trova riscontro negli altri documenti valentiniani.

- chiese<sup>27</sup>. Silenzio, inviando questo Spirito alla seconda Ogdoade, lo spinse ad unirsi a lei. Si fecero così nozze negli elementi della Ogdoade: lo Spirito santo si unì al Primo, la Diade al Terzo, il Terzo all'Esade, la Ogdoade al Settimo, il Settimo alla Diade, l'Esade al Quinto. Così tutta l'Ogdoade si congiunse con piacere sempre giovane e con unione incorruttibile (non c'era infatti separazione fra loro e la loro unione era con piacere irreprensibile)<sup>28</sup>, e produsse la Pentade di elementi concupiscenti non femminili, di cui ecco i nomi: Karpistés Horothétes Charistérios Áphetos Metagogéus. Questi furono chiamati figli della Regione intermedia (Μεσότητος)<sup>29</sup>.
- 10 Voglio che voi conosciate: Ampslou, Auraàn, Boukouà, Thardouò, Ouboukouà, Thardeddéin, Merexà, Atà, Barbà, Oudouàk, Estén, Ouananin, Lamertàrde, Athamés, Soumln, Allorà, Koubiathà, Danadarla, Dammò, Orén, Lanaphék, Oudinphék, Emphi-boché, Barrà, Asslou, Aché, Bellm, Dexariché, Masemòn<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Già qui lo Spirito santo si configura, nella dottrina valentiniana, soprattutto come *dynamis* divina. La parte preponderante che ha in questo documento Sigé, cioè la partner femminile del primo Eone, è sembrata a vari studiosi segno di arcaicità della notizia.

<sup>28</sup> Per queste unioni nel Pleroma cfr. n. 25, soprattutto il passo di Ireneo che descrive la generazione del Salvatore da parte di tutti gli Eoni: ma qui il nuovo generato è Horos: cfr. *infra*.

<sup>29</sup> Per la Regione intermedia cfr. n. 26 e le notizie di Ireneo e di Ippolito. I 5 nomi che qui si fanno caratterizzano un unico personaggio che (cfr. n. 168) nelle altre fonti valentiniane è denominato Horos, il Limite del Pleroma, che mette riparo ai danni apportati dal peccato di Sophia. Per il significato dei 5 nomi, Καρπιστής presenta vera difficoltà: 'vindice', 'assertore di libertà', 'giudice', 'raccoglitore di frutti' (in relazione al giudizio finale)? Orbe propone 'sacrificatore', in quanto offre il Pleroma in olocausto al Padre. Ὁροθέτης equivale a Horos = 'limitatore', Χαριστήριος = 'che rende grazie', 'offerto in ringraziamento'. Ἄφετος = 'che rimette', 'che dà remissione' (= che purifica gli Eoni del Pleroma). Μεταγωγέος = 'che rimuove' (la passione dal Pleroma). Cfr. ORBE, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 275 sgg., 599 sgg. Per altri appellativi di Horos cfr. ΙΩΝ. *Adv. Haer.* I 2, 4; ΗΙΡ. *Refut.* VI 31, 6. La denominazione di Horos come figlio della Mesotes caratterizza la sua posizione fra Pleroma e regione esterna: cfr. anche n. 250.

<sup>30</sup> Epifanio elenca questi nomi anche a *Panar.* 31, 2 e li dà come equivalenti ai 30 nomi greci del Pleroma che sono stati elencati via via nel nostro documento. Si tratta di nomi di origine aramaica, ma sfigurati in maniera tale che non si può accertare il loro significato. La corrispondenza stabilita da Epifanio è fantastica. Per una possibile determinazione di questi personaggi cfr. n. 26.

## III. I FRAMMENTI DI ERACLEONE

Io. 1, 3

1 (presso Origene, *Commento a Giovanni II 14*)

Ritengo che in maniera forzata e senza appoggio di testimonianze Eracleone, discepolo di Valentino, spiegando *Tutto è stato fatto per suo mezzo* (Io. 1, 3), abbia interpretato *tutto* riferendolo al mondo e a ciò che in esso è contenuto ed escludendo — secondo la sua ipotesi — le realtà superiori al mondo e a ciò che in esso è contenuto. Dice infatti che né l'Eone né ciò che è contenuto nell'Eone è stato fatto per mezzo del Logos, perché crede che tutto ciò è stato creato<sup>31</sup> prima del Logos. In maniera ancora più impudente, esaminando *E senza di lui nulla è stato fatto* (Io. 1, 3), senza tener conto dell'ammonimento *Non aggiungere nulla alle sue parole per non essere ripreso e ritrovarti bugiardo* (Prov. 30, 6), a *nulla* aggiunge *delle cose nel mondo e nella creazione*. Poiché è evidente che la sua interpretazione è forzata e contro l'evidenza, se esclude da *tutto* le realtà da lui credute divine e crede che *tutto* indichi propriamente la realtà destinata alla totale corruzione, non dobbiamo perdere tempo a confutare queste affermazioni che rivelano di per sé la loro assurdità. Così, p. es., dove la Scrittura dice: *Senza di lui nulla è stato fatto* (Io. 1, 3), egli senza sostegno scritturistico aggiunge *delle cose nel mondo e nella creazione*. Sono espressioni che non appaiono persuasive e pretendono di esser credute alla pari dei profeti e degli apostoli che con autorità e senza dover render conto a persona hanno lasciato ai loro discepoli e ai loro posteri scritti salutari. Eracleone intende in maniera particolare anche *Tutto è stato fatto per suo mezzo* (Io. 1, 3) e dice che quegli che ha offerto al Demiurgo la causa della creazione del mondo, cioè il Logos, è colui non dal quale (οὐ τὸν ἀφ' οὗ ἦ ὕφ' οὗ) ma per mezzo del quale (τὸν δι' οὗ) sono state fatte tutte

<sup>31</sup> Gr. γεγονέναι. Abbiamo tradotto «è stato creato», ma il senso del termine greco è molto più generico (= diventare, nascere), sì che può indicare sia il processo di creazione che ha dato origine al mondo (esterno al Pleroma) sia il processo di emanazione degli Eoni dal primo Principio, che ha dato origine al Pleroma divino. La limitazione posta da Eracleone all'azione del Logos, ristretta al mondo ad esclusione del Pleroma, caratterizza subito il suo commento, tutto dedicato ad illustrare la sorte delle tre nature (= redenzione per spirituali e psichici, dissoluzione totale per i materiali) e l'opposizione fra la vecchia economia del VT (= del Demiur-

le cose<sup>39</sup>, intendendo l'espressione in maniera diversa dall'uso comune. Se infatti le cose stessero come egli pensa, avrebbe dovuto esser scritto che tutte le cose sono state fatte dal Logos per mezzo del Demiurgo, e non invece dal Demiurgo per mezzo del Logos. Io, interpretando *per suo mezzo* alla maniera consueta, non ho lasciato senza sostegno la mia interpretazione. Invece Eracleone, oltre a non trovar conferma nelle Sacre Scritture per la sua interpretazione, dà l'impressione di aver sospettato la verità e di essersi a lei opposto spudoratamente. Infatti dice: « Non il Logos agiva per spinta di un altro, sì che così s'intenda *per suo mezzo*; ma spinto da lui un altro agiva ».

1, 4

2 (presso Origene, *Commento a Giovanni II* 21)

In maniera quanto mai forzata Eracleone, giunto al passo *Ciò che fu fatto in lui era vita (Io. 1, 4)*, ha inteso in lui nel senso

go) e la nuova inaugurata dalla venuta del Salvatore, senza riferimenti all'aspetto esoterico del mito valentiniano (generazione degli Eoni, peripezie di Sophia, ecc.). La limitazione all'opera del Logos, ribadita più giù (= nulla delle cose del mondo e della creazione è stata fatta senza il Logos), solo parzialmente trova giustificazione nel rilievo che l'Eone (= Pleroma) e tutto ciò che vi è contenuto è stato fatto prima del Logos: infatti ciò è vero soltanto per le prime due coppie di Eoni, mentre dal momento della emanazione della coppia Logos/Vita, questa opera attivamente alla formazione del Pleroma, come risulta anche dal commento di Tolomeo al prologo di Giovanni riportato più giù. Il contrasto è stato variamente spiegato: esso comunque rivela la capacità degli esegeti valentiniani di spiegare lo stesso passo della Scrittura in riferimento a diversi livelli di realtà. Eracleone ha ristretto il suo commento alla realtà esteriore al Pleroma. Per maggiori dettagli cfr. SIMONETTI, *Eracleone e Origene*, cit., pp. 118 sgg. Per il rapporto fra il Logos interno al Pleroma (= Logos) e il Logos esterno (= Salvatore) cfr. nn. 179 e 156.

<sup>39</sup> L'espressione di Giovanni secondo cui tutto (= il mondo per Eracleone) è stato fatto per mezzo (*διὰ* = causa strumentale) del Logos poneva in difficoltà Eracleone, per il quale — in armonia con la dottrina valentiniana, come la leggiamo in Ireneo, Ippolito, ecc. — il mondo era stato creato dal Logos/Salvatore (*ὄντο, ἀπό* = causa efficiente), per mezzo del Demiurgo (*διὰ* = causa strumentale). Forzando il significato usuale dei termini, come fa rilevare Origene, Eracleone cerca di armonizzare il testo di Giovanni con la dottrina valentiniana, ponendo il Demiurgo come causa efficiente e il Logos come causa strumentale ma spiegando, alla fine del passo, la particolare configurazione del Logos come strumento: egli non agiva spinto dal Demiurgo, ma era lui a spingere il Demiurgo, in quanto gli aveva fornito la *dynamis* necessaria all'opera: il Demiurgo opera per mezzo della *dynamis* fornita dal Logos (= per mezzo del Logos).

di *per gli uomini spirituali*, ritenendo cioè che il Logos e gli spirituali siano la stessa cosa, senonché neppure questo ha detto apertamente<sup>33</sup>. E come per spiegare dice: « Il Logos infatti ha dato agli spirituali la prima formazione, quella secondo la nascita (*κατὰ τὴν γένεσιν*), portando e rivelando a forma illuminazione e delineazione propria i germi seminati da un altro »<sup>34</sup>.

1, 18

3 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI* 3)

Non giustamente Eracleone interpreta *Nessuno mai ha visto Dio*, ecc. (*Io.* 1, 18) affermando che queste parole sono state pronunciate non dal Battista ma dal discepolo<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Eracleone faceva distinzione fra ciò che era stato fatto *per suo mezzo* (= il mondo) e ciò che era stato fatto *in lui* (= gli spirituali), indicando con questa seconda espressione un rapporto molto più stretto che non con la prima. Questo rapporto Origene intende nel senso che Eracleone avrebbe affermato l'identità fra il Logos e gli spirituali. Ma pur essendoci fra l'uno e gli altri consustanzialità di natura, grazie al seme divino che è negli spirituali, Eracleone sembra aver profilato il rapporto in termini di illuminazione e formazione date dal Logos agli spirituali: cfr. *infra*.

<sup>34</sup> Il passo è di difficile intelligenza perché: 1) non è chiara l'identità di colui che ha seminato il germe spirituale perfezionato dal Logos (cfr. fr. 35 e 36); 2) non è chiaro con quale delle due formazioni di cui parlano le altre fonti valentiniane sia da identificare la formazione secondo la nascita di cui qui parla Eracleone: se con la formazione secondo la sostanza o con quella secondo la gnosi (cfr. *IREN. Adv. Haer.* I 4, 1.5). Esso comunque rileva bene la stretta relazione fra il Logos e gli uomini spirituali.

<sup>35</sup> È il primo di un gruppo di 7 frammenti dedicati ad interpretare la figura e l'opera di Giovanni Battista. Usualmente si interpretano queste parole nel senso che, secondo Eracleone, ciò che precede *Io.* 1, 18 (*colui che viene dopo di me*, ecc.) sarebbe pronunciato da Giovanni Battista, invece questo passo proprio dall'evangelista (= discepolo), in quanto le parole del Battista sarebbero pertinenti all'economia psichica, e le successive all'economia spirituale. Ma, sempre mantenendo la distinzione fra le due economie, Orbe preferisce intendere l'osservazione di Eracleone tutta in riferimento al Battista che, partecipando dell'economia sia psichica sia spirituale (cfr. fr. 5), parla ora come psichico ora come spirituale (= discepolo): cfr. *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Origenes*, in « *Estudios Eclesiásticos* », 1956, pp. 5 sgg.

1, 21      4 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 15*)

È sfuggita ai più la differenza fra il *profeta* e *profeta* (Io. 1, 21): anche a Eracleone che dice così: « Giovanni affermò di non essere il Cristo e neppure profeta né Elia »<sup>36</sup>. Sarebbe stato necessario che egli, interpretando così, esaminasse bene il passo per vedere se il Battista dicesse il vero oppure no quando affermava di non essere né profeta né Elia. Invece egli, senza soffermarsi sul passo, nei Commentari che ci ha lasciato ha trascurato senza esaminarla tale questione, dicendo in ciò che segue ben poche cose e non ben ponderate, di cui ci occuperemo fra breve.

1, 23      5 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 20-21*)

In maniera ancor più empia Eracleone, parlando di Giovanni e dei profeti dice: « La parola (= Logos) è il Salvatore, la voce nel deserto è quella che è rappresentata da Giovanni, l'eco è tutta la serie dei profeti »... Non so poi come, senza alcuna prova, egli spieghi che la voce, in quanto più affine per natura alla parola, diventa parola, come anche la donna viene trasformata in uomo. E quasi avendo l'autorità di insegnar dottrina, di essere creduto e di far progredire (*nella conoscenza*), dice che l'eco si trasformerà in voce e dà il posto del discepolo alla voce che si trasforma in parola, e il posto del servo a quella che da eco si trasforma in voce<sup>37</sup>. Se nell'immaginare tali cose egli apportasse una qualche

<sup>36</sup> Origene annette grande importanza alla presenza o mancanza dell'articolo di fronte a « profeta »; osserva perciò che tale differenza è sfuggita, come ai più, anche ad Eracleone.

<sup>37</sup> Distinguiamo nel ragionamento di Eracleone due momenti: uno statico con la presentazione della superiorità della parola (= Logos) sulla voce (= Giovanni) e di questa sull'eco (= profeti, in quanto nelle parole di Giovanni *Io sono voce di uno che grida nel deserto* riecheggiano quelle di Is. 40, 3), dove Giovanni è in posizione intermedia fra l'economia spirituale (= parola) e l'economia psichica (= eco = profeti del VT). Il secondo momento presenta dinamicamente il processo di perfezionamento degli elementi spirituale e psichico in due serie distinte: passaggio da voce a parola (= da condizione imperfetta femminile a perfetta maschile dell'elemento spirituale); passaggio da eco a voce (= da condizione imperfetta a perfetta dell'elemento psichico). Sia la contrapposizione parola/voce/eco, sia il passaggio da condizione femminile (= debole) a maschile (= forte) sono documentati in ambienti cristiani giudaici ellenistici dell'epoca: cfr. il mio *Eracleone e Origene*, cit., pp. 126 sgg.; ORR, *La teologia del Spirito santo*, cit., p. 57, n. 41; *Exc. ex Theod.* 79.

credibilità, io mi darei da fare per confutare: ma per la confutazione è sufficiente la perentoria negazione. Ed ora è tempo di esaminare ciò che prima avevamo differito, come egli abbia preso le mosse. Infatti secondo Eracleone il Salvatore definisce Giovanni come profeta ed Elia (*Mt.* 11, 13 sg.), mentre invece Giovanni stesso nega di essere l'uno e l'altro (*Io.* 1, 21). « Allorché il Salvatore lo definisce profeta ed Elia, non indica Giovanni stesso — egli dice — ma ciò che stava intorno a lui. Invece, quando lo dice più grande dei profeti e fra i nati di donna (*Mt.* 11, 11), allora caratterizza proprio Giovanni. Giovanni poi, interrogato, risponde riferendosi a se stesso, non a ciò che gli stava intorno »... Eracleone si serve di un'immagine, dicendo che ciò che stava intorno a Giovanni erano come vestiti, diversi da lui: e se fosse stato interrogato intorno alle vesti, se egli fosse le vesti, non avrebbe risposto affermativamente<sup>88</sup>...

Ancora, volendo spiegare perché erano sacerdoti e leviti quelli che interrogavano Giovanni mandati dai Giudei, non malamente dice: « Poiché a costoro che si dedicavano assiduamente a Dio conveniva occuparsi e informarsi di queste cose ». Invece senza aver molto ponderato dice che Giovanni era della tribù di Levi... E di nuovo riguardo all'espressione: *Sei tu il profeta* (*Io.* 1, 21), senza dar particolare importanza all'aggiunta dell'articolo dice che quelli gli chiesero se fosse profeta, volendo informarsi su cosa abbastanza comune. E ancora non solo Eracleone ma, per quanto io so, tutti gli eterodossi, non essendo riusciti a distinguere un semplice doppio senso, hanno ritenuto Giovanni maggiore di Elia e di tutti i profeti a causa delle parole *Nessuno fra i nati di donna è maggiore di Giovanni* (*Lc.* 7, 28). Essi non si sono accorti che questa espressione è vera in due modi: non solo nel senso che Giovanni era maggiore di tutti, ma anche nel senso che alcuni erano pari a lui. Infatti è vero che, pur essendo molti profeti pari a lui, nessuno era maggiore di lui in ragione della grazia

<sup>88</sup> Eracleone prende le mosse dalle affermazioni apparentemente contraddittorie che si leggono sul Battista in Matteo e Giovanni, che indubbiamente mettevano in difficoltà l'antico esegeta, e le chiarisce riferendole alla doppia personalità, psichica e spirituale, del Battista. Quando il Salvatore definisce il Battista come profeta ed Elia, si riferisce alla componente psichica di lui (vista come un indumento che riveste il seme spirituale); quando lo definisce maggiore fra i nati di donna si riferisce al Battista come spirituale, cioè alla sua autentica natura. Dal canto suo il Battista nega di essere profeta ed Elia (= psichico) in riferimento alla sua natura di spirituale, inconguagliabile con quella psichica (= vesti con le quali non si identifica il Battista).

che gli era stata data. (*Eracleone*) poi ritiene di provare che Giovanni è il maggiore col fatto che egli è stato profetizzato da Isaia (Is. 40, 3), in quanto nessuno mai di quelli che hanno profetato è stato considerato degno, da parte di Dio, di tale onore... Ciò sia detto per confutare la precipitazione di chi ha affermato che nessuno, tranne Giovanni, è stato profetizzato, e che ha detto questo volendo esporre il significato di *Io sono voce di uno che grida nel deserto* (Io. 1, 23)<sup>39</sup>.

1, 25                    6 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 23*)

Accettando per buone le parole dei Farisei che il battezzare spetta al Cristo, a Elia e a ogni profeta, Eracleone dice così: « Ai quali soli spetta battezzare », ma è smentito da quanto abbiamo detto or ora, soprattutto perché ha interpretato *il profeta* in senso troppo generico: infatti non può indicare alcun profeta che battezzasse. Poi in maniera convincente afferma che i Farisei si informano per loro malizia e non per desiderio di apprendere.

1, 26                    7 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 30*)

Eracleone crede che Giovanni rispondesse agli inviati dei Farisei non riguardo a ciò che essi chiedevano ma a ciò che egli voleva<sup>40</sup>. Ma non si accorge che così egli fa carico di ignoranza al profeta, se richiesto di una cosa ne risponde altra. Infatti bisogna guardarci da ciò come da un difetto anche nel parlare comune.

<sup>39</sup> In questa ultima parte del fr. il poco di Eracleone è frammisto con l'argomentazione origeniana e perciò non è del tutto chiaro alla fine, dove, secondo Origene, Eracleone avrebbe suffragato la superiorità del Battista col fatto che, unico fra i profeti, egli era stato oggetto di precedente profezia di Isaia: la Janssens (in « *Le Muséon* », 1959, p. 128) dubita che sia stato questo il senso del riferimento eracleoniano. Non interessa qui approfondire il senso dell'argomentazione origeniana, secondo cui il Battista avrebbe avuto, fra i rappresentanti dell'economia del VT, alcuni pari a lui, anche se nessuno superiore.

<sup>40</sup> I Farisei avevano chiesto al Battista perché mai battezzasse, se, per sua ammissione, non era né il Messia né Elia né profeta. La risposta del Battista (*Io battezzo con l'acqua, ma sta in mezzo a voi, ecc.*), che annuncia la presenza del Messia, sembra non corrispondere esattamente alla domanda. L'osservazione di Eracleone tendeva forse a rilevare la vera missione del Battista, cioè quella di precursore del Salvatore, rispetto alla meno significativa missione di battezzare con l'acqua.

1, 26 sg. 8 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI* 39)

Eracleone interpreta *Sta in mezzo* (στήκει) a voi nel senso di: è già presente e sta nel mondo e fra gli uomini, e ormai è manifesto a voi tutti<sup>41</sup>... In maniera convincente spiega *Che viene dietro di me* nel senso che Giovanni è precursore di Cristo: infatti effettivamente è come un servo che corre innanzi al padrone. Troppo semplicisticamente ha interpretato *Non son degno* (ἄξιος) di sciogliergli il legaccio del calzare, nel senso che il Battista afferma di non esser degno (ἄξιος) di prestare a Cristo i più modesti servizi. Ma dopo questa interpretazione, ha aggiunto persuasivamente: « Non sono idoneo (ἁκανός) che per me discenda dalla grandezza e rivesta la carne come un calzare: di essa non sono in grado di fornire spiegazione, né di esporre né di chiarire l'economia di tal fatto ». Dopo aver in maniera ancor più elevata e magnifica interpretato *calzare* nel senso di mondo, Eracleone è passato ad interpretazione più empia, spiegando che tutto ciò deve essere riferito anche alla persona simboleggiata da Giovanni. Ritene infatti che il Demiurgo del mondo, che è inferiore a Cristo, con tali parole ammetta la sua inferiorità. E questo è il massimo dell'empietà<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> L'ovvia chiosa di Eracleone, inserita nel complesso della dottrina gnostica, serviva a rilevare l'opposizione fra la vecchia economia del Demiurgo (= del VT) e la nuova inaugurata dalla venuta del Salvatore. Tale sfumatura è accentuata dal fatto che lo gnostico chiosa un testo evangelico che reca στήκει in luogo del più normale ἕστηκεν attestato dalla tradizione manoscritta.

<sup>42</sup> Il passaggio da ἄξιος a ἁκανός operato da Eracleone, apparentemente innocuo, rileva la incapacità naturale del Battista, in quanto (parzialmente) psichico, di conoscere esattamente la missione del Salvatore. L'interpretazione di sciogliere (λύειν) il laccio del « calzare » = « spiegare » (ἐπιλύειν) l'economia di questa missione è fondata sul doppio senso di (ἐπι) λύειν. La simbologia « calzare » = « carne » è fondata sul fatto che i calzari costituiscono la parte più bassa dell'indumento dell'uomo e perciò erano atti a indicare la discesa del Salvatore nel mondo della materia. Il passaggio alla simbologia « calzare » = « mondo » è fondato sulla considerazione che il corpo umano vive nel mondo ed è parte di esso. La punta gnostica della interpretazione è evidente soprattutto nel tratto finale: il Battista, in quanto psichico, è simbolo del Demiurgo, che con tali parole confessa la sua inferiorità rispetto alla nuova economia inaugurata dal Salvatore.

1, 28            9 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 40*)

Non ignoro che in quasi tutti gli esemplari è scritto *Queste cose avvennero in Betania*, e pare che così sia stato anche prima. Anche presso Eracleone ho letto *in Betania*<sup>43</sup>.

1, 29            10 (presso Origene, *Commento a Giovanni VI 60*)

Anche a questo punto, senza elementi di prova e appoggio di testimonianze Eracleone spiega che Giovanni dice *Agnello di Dio* in quanto profeta, e invece dice *Che prende su di sé il peccato del mondo* in quanto più che profeta<sup>44</sup>. E pensa che la prima parte della frase sia detta del corpo del Salvatore, la seconda parte, invece, di ciò che sta nel corpo, poiché l'agnello è imperfetto nel genere delle pecore, e così anche il corpo in confronto di ciò che vi sta dentro. « Se Giovanni avesse voluto attribuire la perfezione al corpo — egli dice — avrebbe definito ariete quello che doveva essere sacrificato ».

2, 12            11 (presso Origene, *Commento a Giovanni X 11*)

Invece Eracleone, spiegando *Dopo queste cose egli scese a Cafarnao*, afferma che è indicato il principio di un'altra nuova economia, perché non senza ragione è scritto *scese*. E dice che Cafarnao simboleggia queste parti estreme del mondo, queste parti materiali, nelle quali il Salvatore è disceso. E poiché il posto per natura gli era estraneo non è detto che lì egli abbia fatto o detto alcunché<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Origene era convinto che in questo passo del Vangelo la lezione esatta fosse non Betania ma Bethabara: la sua osservazione qui rileva soltanto che anche Eracleone era fra i testimoni della lezione da lui rifiutata.

<sup>44</sup> Cfr. la spiegazione del fr. 3: anche qui il Battista parla prima come psichico e poi come spirituale. La definizione di Gesù come agnello (= animale imperfetto) sottolinea l'aspetto psichico del Salvatore, assunto per la redenzione degli psichici (*Exc. ex Theod. 58* = IREN. *Adv. Haer. I 6, 1*); invece la missione di redimere il mondo dal peccato è propria della componente spirituale di quello.

<sup>45</sup> La simbologia Cafarnao = parte materiale, illica, del mondo si fonda sul fatto che la città si trovava in basso (= « scese ») e sulla riva del lago (= acqua stagnante, simbolo del freddo e della morte: cfr.

2, 13                    12 (presso Origene, *Commento a Giovanni X 19*)

Invece Eracleone dice: « Questa è la grande festa: essa era simbolo della passione del Salvatore, quando la pecora non solo veniva uccisa, ma mangiata offriva anche riposo: sacrificata simboleggiava la passione del Salvatore del mondo; mangiata simboleggiava il riposo nelle nozze »<sup>46</sup>.

2, 13-15                13 (presso Origene, *Commento a Giovanni X 33*)

Vediamo anche l'interpretazione di Eracleone, il quale afferma che la salita a Gerusalemme (Ἱεροσόλυμα) simboleggia l'ascesa del Signore dalle regioni materiali al luogo psichico, che è immagine della Gerusalemme (Ἱερουσαλήμ) celeste<sup>47</sup>. Egli crede che sia scritto *Trovò nel santuario e non nel pronao*<sup>48</sup>, af-

fr. 40). Ambedue questi concetti sono variamente attestati in ambiente giudaico: cfr. il mio *Eracleone e Origene*, cit., pp. 135 sg. Il Salvatore scende nel mondo della materia (dove sono gli psichici e gli spirituali) ma non per redimerlo, in quanto materiale: Eracleone sottolinea questo concetto fondandosi sul fatto che Giovanni non riferisce che Cristo abbia detto o fatto alcunché a Cafarnao, simbolo del mondo materiale.

<sup>46</sup> Sul riposo nelle nozze (= fra gli spirituali e gli angeli del Salvatore) cfr. fr. 38; *Exc. ex Theod.* 64 = IUVEN. *Adv. Haer.* I 7, 1. Di qui la cerimonia (= sacramento) della camera nuziale, in uso fra i Valentini, di cui si parla in IUVEN. *Adv. Haer.* I 21, 3, e il mistero della camera nuziale tanto celebrato nel *Vangelo di Filippo*, 130, 133, 134, ecc.: cfr. nn. 276 e 325.

<sup>47</sup> La Junssens (*art. cit.*, p. 130) richiama l'attenzione sul fatto che Eracleone sembra far distinzione fra le due forme greche di Gerusalemme, di cui la seconda, più antica, serve a designare la Gerusalemme celeste: si tratta di distinzione già presente in Paolo e Giovanni. Il tema paolino della Gerusalemme terrestre immagine della Gerusalemme celeste viene diluito nella gnosi valentiniana nel più vasto concetto secondo cui il mondo psichico (= Gerusalemme terrestre) è immagine del mondo spirituale (= Gerusalemme celeste): *Exc. ex Theod.* 47, 2 sg.; 59, 2. L'ascesa da Cafarnao a Gerusalemme simboleggia il passaggio del Salvatore dal mondo materiale a quello psichico.

<sup>48</sup> I ΜΑΡ. recano τῶν ἑνῶ, che non dà senso: accetto la correzione προνάω di Brooke (invece che τῶ ναῶ di Neander, Hilgenfeld, Prueschen, Voelker) perché essa stabilisce il contrasto tempio/pronao, che torna anche subito dopo. Il fatto che il Vangelo afferma genericamente che Gesù è entrato nel tempio (= pronao + Santo dei Santi), mentre in effetto egli può essere entrato solo nel pronao, significa la estensione della redenzione a psichici (= Leviti, simboleggiati dal pronao) e a spirituali (= sacerdoti, simboleggiati dal Santo dei Santi).

finché si capisca che non i soli chiamati (= *psichici*, κλησιν)<sup>49</sup>, che sono senza lo spirito, vengono soccorsi dal Signore. Ritiene infatti che il santuario sia il Santo dei Santi nel quale entrava solo il sommo sacerdote, dove penso che egli voglia dire che entrano gli spirituali. Invece il pronao, dove sono anche i Leviti, è simbolo degli psichici al di fuori del Pleroma, che si trovano nella salvezza. Inoltre il fatto che si trovavano nel tempio i venditori di buoi, pecore e colombe, e vi sedevano i cambiavalute egli l'ha inteso in riferimento a quelli che nulla concedono alla grazia e volgono a commercio e guadagno l'ingresso degli stranieri nel tempio, e che amministrano i sacrifici fatti per il culto divino in ragione del loro guadagno e della loro avidità<sup>50</sup>. Eracleone poi interpreta in maniera singolare il particolare della frusta fatta da Gesù con funi e che non aveva ricevuta da altri. Dice infatti che la frusta è immagine della potenza e dell'attività dello Spirito santo che spazza via i malvagi. La frusta, la veste di lino, il lenzuolo funebre e altre cose di questo genere sono immagine della potenza e dell'attività dello Spirito santo<sup>51</sup>. Quindi ha aggiunto di suo ciò che non è scritto (*nel Vangelo*): cioè, che la frusta era legata ad un manico di legno; e interpreta il legno come simbolo della croce. Dice infatti che grazie a questo legno vengono distrutti e annientati i mercanti ingannatori e tutta la malvagità<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Termine tecnico per indicare gli psichici (= i chiamati), in contrapposizione agli spirituali (= gli eletti): cfr. n. 225; SAGNARD, *La gnose valentinienne* cit., p. 645; *Exc. ex Theod.* 39.

<sup>50</sup> Non è chiaro chi Eracleone abbia simboleggiato con i mercanti cacciati dal tempio, che nulla concedono alla grazia, ma volgono a loro vantaggio l'ingresso degli stranieri nel tempio. Potrebbero simboleggiare gli spirituali, che, non facendo conto del seme divino che è in loro (= grazia), volgono a loro guadagno materiale l'ingresso nel tempio (= Pleroma) degli stranieri (= psichici). La Janasens, che interpreta così (*art. cit.*, p. 131), postula una peculiarità di Eracleone su questo punto, rispetto alle altre fonti valentiniane, che limitano l'ingresso nel Pleroma ai soli spirituali: ma la sua tesi non sembra convincente. Di contro, i mercanti potrebbero essere identificati con gli psichici, e più esattamente con gli ecclesiastici, che stando nel pronao del tempio non tengono in alcuna considerazione la grazia di cui sono dotati gli spirituali, e nulla fanno per agevolare il loro ingresso nel Santo dei Santi (= Pleroma). Secondo questa interpretazione (COLLANTES, *Diss. Univers. Gregor.*, Roma 1952, p. 125) gli spirituali sarebbero designati come stranieri (rispetto agli psichici e al mondo in genere): ma ciò non suscita difficoltà: cfr. *Exc. ex Theod.* 74, 2; H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, pp. 49 sgg.

<sup>51</sup> Cfr. concetti analoghi in IGNAT. *Ephes.* 9, 1 sgg.; HIPP. *Antichr.* 4.

<sup>52</sup> Eracleone collega la sferza con la crocifissione, immaginandola formata di corde attaccate ad un manico di legno: appunto il legno sim-

E non so come cianciando dica che la frusta era formata da queste due parti (= *funi e manico*); ed esaminando ciò che ha fatto Gesù dice: « Non da pelle morta egli ha fatto la frusta, per stabilire la Chiesa non più spelonca di ladri e di mercanti (Mt. 21, 13), ma casa di suo Padre »<sup>53</sup>.

2, 17                    14 (presso Origene, *Commento a Giovanni X* 34)

Molto incautamente Eracleone crede che *Lo zelo della tua casa mi consuma* (Ps. 69, 10) sia detto dalle potenze (*avverse*) che vengono cacciate e distrutte dal Salvatore<sup>54</sup>.

2, 19                    15 (presso Origene, *Commento a Giovanni X* 37)

Invece Eracleone interpreta *in tre (giorni)* nel senso di *nel terzo (giorno)*; e anche se ha osservato l'espressione *in tre*, non ha esaminato in che modo la resurrezione venga operata in tre giorni<sup>55</sup>. Interpreta il terzo giorno come giorno spirituale, nel quale (*gli gnostici*) credono che si manifesti la resurrezione della Chiesa. Ne consegue che il primo giorno è il giorno materiale e il secondo giorno il giorno psichico, poiché la resurrezione della Chiesa non è avvenuta in questi due giorni.

boleggia la croce, secondo il criterio esegetico molto diffuso allora, che portava a scorgere prefigurazioni della croce in oggetti di legno ricordati nel VT come strumenti di salvezza per gli eletti: arca di Noè, verga di Mosè, ecc.: cfr. HIL. *De myst.* I 35. Per la croce che distrugge l'iniquità cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 3, 5.

<sup>53</sup> Infatti una sferza fatta di pelli morte avrebbe contaminato il luogo sacro.

<sup>54</sup> Più giù Origene spiega perché, secondo lui, Eracleone ha riferito la cit. del salmo che è nel Vangelo non a Cristo, come è più naturale, ma alle potenze malvage: « Con tutta probabilità, ciò che l'ha turbato è l'espressione *mi consuma*, che, secondo lui, non si può attribuire a Cristo, perché egli non è in grado di rendersi conto dell'uso scritturale di attribuire affetti umani a Dio e a Cristo » (trad. Corsini).

<sup>55</sup> La resurrezione di Gesù è fatto spirituale, senza apporto dell'elemento materiale e neppure di quello psichico, che pure si giova della resurrezione. Perciò Eracleone interpreta *in tre giorni* nel senso di *nel terzo giorno* (= nel giorno spirituale), perché l'espressione *in tre giorni* poteva far pensare ad un apporto anche del primo e del secondo giorno alla resurrezione.

2, 20

16 (presso Origene, *Commento a Giovanni X* 38)

Invece Eracleone, senza tener conto della storia<sup>56</sup>, dice che Salomone edificò in 46 anni il tempio, che è immagine del Salvatore: egli riferisce il numero 6 alla materia, cioè alla parte materiale, e il numero 40, che simboleggia la Tetrade senza mescolanza, al soffio e al seme contenuto nel soffio<sup>57</sup>.

4, 12 sgg.

17 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 10)

Vediamo ora l'interpretazione di Eracleone a questo punto<sup>58</sup>. Egli dice che era debole effimera e deficiente quella vita e la gloria che da lei derivava: infatti era mondana. Come prova che era mondana adduce il fatto che a quella si abbeveravano le greggi di Giacobbe<sup>59</sup>... Invece afferma in maniera veritiera che l'acqua che dà il Salvatore deriva dal suo spirito e dalla sua potenza.

<sup>56</sup> In quanto si trattava non del tempio di Salomone ma di quello di Erode.

<sup>57</sup> Il numero 40 si ottiene moltiplicando 4 (= Tetrade pitagorica e valentiniana) per 10 (= Iota, iniziale di Ἰησοῦς). 6 indica la materia, come 7 la sostanza psichica e 8 quella spirituale (cfr. fr. 18; *IREN. Adv. Haer.* I 5, 2), in quanto numero imperfetto rispetto agli altri due (= giorni del riposo escatologico). Il soffio e il seme contenuto nel soffio ricordano il particolare del mito secondo il quale, quando il Demiurgo insufflò l'anima (= elemento psichico) nell'uomo plasmato dalla terra (*Gen.* 2, 7), a sua insaputa Sophia vi insinuò il seme spirituale: *Exc. ex Theod.* 50; 53; *IREN. Adv. Haer.* I 5, 5.6.

<sup>58</sup> È questo il primo di un gruppo di frammenti dedicati alla interpretazione del racconto evangelico dell'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo di Giacobbe. La donna è assunta da Eracleone a simbolo dell'uomo spirituale che, immerso nel mondo della materia, aspira alla redenzione ma non ha capacità di procurarsela da solo: vive a disagio nel mondo (= peccati della Samaritana) ma non riesce a liberarsene, anzi, nel vano tentativo, sempre più ci si impegola, finché il Salvatore non gli arreca rivelazione e salvezza.

<sup>59</sup> La contrapposizione fra l'acqua del pozzo di Giacobbe e l'acqua viva che dà Cristo è simbolo della contrapposizione fra la vita e l'economia psichica, insufficiente per lo spirituale, e la vera vita apportata dal Salvatore. L'acqua è detta mondana (κοσμική) in riferimento non alla sola vita materiale ma anche a quella psichica, in quanto realizzata nel mondo e di esso in certo modo partecipe. La simbologia « pozzo di Giacobbe » = « economia del VT » è fondata sul fatto che lì si abbeveravano le greggi (*animalis* = ψυχικός) e più genericamente sul fatto che Giacobbe è personaggio del VT.

Spiega poi così il passo *Non avrai più sete in eterno*: « Infatti è eterna la vita che da lui deriva e mai soggetta a corruzione, come invece era la prima acqua, quella del pozzo, ma destinata a durare: infatti la grazia e il dono del nostro Salvatore non possono essere tolti, e non vengono meno né si corrompono in colui che vi partecipa ». Dopo aver affermato che era corruttibile la vita precedente,... persuasivamente interpreta *xampillante* nel senso che coloro i quali partecipano di ciò che viene loro abbondantemente accordato dall'alto (*II Petr.* 1, 11), fanno riversare per la vita eterna degli altri ciò che viene loro accordato<sup>60</sup>. Loda altresì la Samaritana, poiché rivela fede senza esitazione e corrispondente alla sua natura, senza esitare alle parole che il Salvatore le rivolge... Poi non so come Eracleone, interpretando ciò che non è scritto, a proposito di *Dammi quest'acqua*, dica che la donna, appena stimolata dal Logos, cominciò ad odiare anche il luogo della cosiddetta acqua viva<sup>61</sup>. Ancora riguardo a *Dammi quest'acqua, affinché io non abbia più sete e non venga qui ad attingere*, Eracleone dice: « La donna parla così rivelando quanto era faticosa da attingere quell'acqua, e di difficile accesso e non nutriente »<sup>62</sup>.

4, 16 sgg.      18 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII 11*)

Ancora Eracleone, riguardo a *Le dice*, osserva: « È chiaro che il Salvatore parla così per dire: Se vuoi prendere quest'acqua, *suavia, chiama tuo marito* »; e ritiene che il marito cui si riferisce il Salvatore sia il pleroma della donna, affinché avvicinatasi con lui al Salvatore possa ricevere la potenza, l'unione e la fusione col suo pleroma. « Infatti questi non le diceva di chiamare il suo marito mondano — osserva (*Eracleone*) — poiché non ignorava che essa non aveva marito secondo la legge ». Chiaramente qui fa

<sup>60</sup> Lo spirituale che ha avuto la rivelazione divina ne fa partecipi anche gli altri: cfr. fr. 27, 37, 38 (spirituali e psichici). Cfr. anche n. 90.

<sup>61</sup> Eracleone, forzando i termini del racconto evangelico, nel supposto odio della donna per l'acqua di Giacobbe (= economia psichica del VT) raffigura il contrasto netto fra l'economia spirituale del NT e quella psichica del VT.

<sup>62</sup> I tre attributi in senso letterale si riferiscono al fatto che l'acqua doveva essere attinta da un pozzo profondo (*Io.* 4, 11) che si trovava ad una certa distanza dalla città. Allegoricamente essi vanno riferiti, su linea paolina, alla difficoltà e alla scarsa utilità dei precetti della Legge mosaica, suprema espressione dell'economia del VT.

violenza al testo, affermando che il Salvatore le avrebbe detto *Chiama tuo marito e vieni qui* con allusione al suo compagno di coppia (σύζυγον) nel pleroma<sup>63</sup>. Infatti, se le cose stavano così, avrebbe dovuto indicare anche il marito e in che modo doveva chiamarlo, sì che la donna potesse andare insieme con questo dal Salvatore<sup>64</sup>. Ma poiché, secondo quanto dice Eracleone, la donna ignorava il suo marito secondo il senso spirituale, e secondo il senso letterale si vergognava di dire che essa aveva un adultero e non un marito, allora non dà ordine senza ragione il Salvatore dicendo: *Suvvia, chiama tuo marito e vieni qua?* Ancora, riguardo a *Hai detto il vero che non hai marito*, osserva: « Infatti la Samaritana non aveva marito nel mondo, poiché suo marito era nell'Eone ». Noi leggiamo: *Hai avuto cinque uomini*; invece in Eracleone troviamo: *Hai avuto sei uomini*; ed egli spiega che per mezzo di sei uomini è indicata tutta la malvagità materiale, nella quale la donna era implicata e viveva contro ragione, prostituendosi e maltrattata respinta abbandonata da quelli<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> L'interpretazione è fondata sul fatto che il Salvatore, sapendo che l'uomo col quale la donna viveva non era suo marito secondo la Legge, non poteva riferirsi a lui con le parole *Chiama tuo marito*. Perciò Eracleone interpreta allegoricamente, intendendo per marito il partner pleromatico (= angelo del Salvatore) della donna (= uomo spirituale: cfr. n. 26), qui chiamato *pleroma* (= pienezza, perfezione), col quale essa era destinata ad unirsi indissolubilmente nel legame della sizigia nel mondo divino (= Eone, Pleroma). La risposta della donna: *Non ho marito*, è interpretata letteralmente nel senso che la donna si vergognava di riconoscersi come adultera ammettendo di convivere con un uomo che non era suo marito secondo la Legge; allegoricamente, nel senso che la donna ignorava di avere il suo vero marito, in quanto spirituale, di origine pleromatica.

<sup>64</sup> L'osservazione di Origene è che, se Cristo avesse veramente voluto alludere al partner pleromatico della donna, che di esso era all'oscuro, avrebbe dovuto anche accennare al modo con cui quello avrebbe dovuto essere chiamato.

<sup>65</sup> Si è spiegata la cifra di sei mariti in luogo dei cinque menzionati nel Vangelo pensando che Eracleone abbia aggiunto ai cinque precedenti mariti l'uomo con il quale la donna attualmente conviveva. Ma la vera difficoltà sta nel fatto che Origene dice che Eracleone chiosa un testo che recava proprio *sei mariti*. Tale variante del testo giovanneo non è altrimenti attestata sì che si può pensare a deliberata alterazione di Eracleone, che con la cifra 6 vuol simboleggiare il mondo materiale nel quale la Samaritana era immersa (cfr. fr. 16) e che le era ostile (= maltrattamenti subiti dalla donna da parte dei mariti).

4, 19 ag. 19 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII 15*)

Riguardo a queste parole Eracleone dice che la Samaritana con dignità riconobbe ciò che le aveva detto il Salvatore: « Infatti è solo di un profeta — egli dice — conoscere tutte le cose »... Dopo la loda, poiché aveva agito in maniera conforme alla sua natura e non aveva né mentito né confessato immediatamente la sua vergogna. La donna, convinta che il Salvatore fosse profeta, lo interroga manifestando così il motivo per il quale essa aveva commesso adulterio: poiché per ignoranza essa aveva trascurato Dio e il culto dovuto a Dio e tutto ciò che le era necessario alla vita e d'altra parte <sup>66</sup> così aveva sempre vissuto: « Altrimenti, infatti, — egli dice — essa non sarebbe andata al pozzo che è fuori della città »... Eracleone aggiunge ancora che la donna, volendo apprendere come e a chi dovesse riuscire gradita e come dovesse adorare Dio per essere liberata dalla prostituzione, dice: *I nostri padri hanno adorato in questo monte*, ecc.

4, 21 20 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII 16*)

Sembrava che Eracleone a questo punto avesse osservato in maniera molto convincente che il Salvatore non aveva detto in precedenza alla Samaritana *Credimi, o donna*, ma glielo ordina in questo momento <sup>67</sup>; ma poi egli ha offuscato la sua convincente osservazione, affermando che monte è detto il diavolo o il suo mondo; infatti il diavolo è una parte di tutta la materia e il mondo

<sup>66</sup> Il testo è corrotto e la traduzione è un po' a senso. Viene qui chiarito che il fondamento di ogni peccato per lo gnostico è l'ignoranza (cfr. *Iren. Adv. Haer.* I 4, 1) che viene dissipata dalla rivelazione divina (= gnosi). Tale ignoranza la donna tentava invano di eliminare con le sue sole forze (= andata al pozzo fuori della città, che è simbolo del mondo: cfr. *infra*, fr. 37).

<sup>67</sup> Le parole di Gesù: *Credimi, o donna: è venuto il tempo in cui né su questo monte (Monte Garizim, luogo di adorazione per i Samaritani) né in Gerusalemme adorerete il Padre ... ma ... i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità*, rappresentano il momento della rivelazione. Eracleone osserva che l'appello di Cristo alla donna e relativa rivelazione non sono stati fatti all'inizio del dialogo ma a discussione inoltrata, per mettere in evidenza il carattere progressivo della purificazione e illuminazione dello spirituale, attuantesi per vari gradi: disgusto e disagio della propria condizione, adesione al Salvatore con la fede, desiderio di illuminazione, rivelazione decisiva.

è tutto il monte del male, deserto rifugio delle fiere, dove adoravano tutti gli uomini vissuti prima della legge e i pagani. Invece Gerusalemme indica la creazione o il creatore, che adoravano i Giudei<sup>68</sup>. Ma poi in secondo senso Eracleone ha pensato che il monte indicasse la creazione, che adoravano i pagani, e Gerusalemme il creatore cui prestavano culto i Giudei<sup>69</sup>. « Voi pertanto — egli dice —, in quanto spirituali, non adorerete né la creazione né il Demiurgo, ma il Padre della verità. È il Salvatore prese con lui la donna, in quanto già credente e annoverata fra coloro che adoravano in verità ».

4,22                    21 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 17)

Guarda poi se Eracleone non interpreti in maniera singolare e in contrasto col contesto, assumendo *voi* nel senso di *i Giudei e i pagani*<sup>70</sup>... Sarebbe ora troppo lungo riportare le parole che Eracleone adduce dalla *Predicazione di Pietro* e fermarci ad esaminarle e a vedere se il libro è autentico o spurio o misto<sup>71</sup>. Perciò volentieri passiamo oltre, notando solo che egli adduce,

<sup>68</sup> Alla vera adorazione in spirito e verità degli spirituali vengono contrapposti i falsi luoghi di adorazione, il monte Garizim, simbolo del mondo (materiale) e Gerusalemme, simbolo degli psichici. Le tre economie vengono determinate anche cronologicamente: da Adamo a Mosè economia materiale (= pagana), da Mosè alla fine del VT economia psichica (= giudaica), con Gesù economia spirituale. La definizione del monte Garizim come deserto rifugio di fiere serve a giustificare l'accezione negativa del monte che, in quanto luogo elevato, usualmente è oggetto di accezione positiva in ogni esperienza religiosa.

<sup>69</sup> Prima Eracleone fa rientrare la creazione (κτίσις), insieme col creatore (κτιστήρ) nell'economia psichica; poi la contrappone a quello come espressione della economia materiale, illica. Il concetto di creazione è bivalente: in quanto opera del Demiurgo psichico, rientra nella sua economia; ma in quanto la creazione aveva portato alla formazione del mondo materiale, rientra nella economia illica.

<sup>70</sup> Secondo il contesto *voi* indica solo i Samaritani, qui simbolo degli uomini materiali, illici: invece Eracleone vuole contrapporre la vera adorazione degli spirituali alla falsa adorazione insieme degli psichici e degli illici e perciò forza il passo.

<sup>71</sup> Solo pochi frammenti possediamo di questo scritto apologetico e polemico contro pagani ed Ebrei: cfr. M. G. MARA, *Il Kerygma Petrou*, in *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, pp. 314 sgg. Sulla distinzione origeniana degli scritti considerati ispirati in autentici spuri e misti (= di incerta valutazione, perché presentanti caratteri degli uni e degli altri) cfr. HENNECK-SCHNEBMECHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, cit., I, p. 16.

come se l'avesse insegnato Pietro, che non bisogna adorare alla maniera dei Greci, che accolgono le cose della materia, e adorano pezzi di legno e di pietra, né bisogna venerare Dio alla maniera dei Giudei, poiché questi, anche se ritengono di essere i soli che conoscono Dio, invece lo ignorano e prestano adorazione agli angeli, al mese, alla luna <sup>72</sup>.

4,22                    22 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 19)

Invece Eracleone crede che le parole *Noi adoriamo* indichino colui che è nell'Eone e quelli che vengono con lui <sup>73</sup>: « costoro infatti — egli dice — sapevano chi adoravano, adorando secondo verità ». Quanto a *Poiché la salvezza viene dai Giudei*, ciò vien detto « perché — egli dice — (*il Salvatore*) nacque in Giudea, ma non in mezzo a loro (infatti non ebbe a compiacersi di tutti [*I Cor.* 10, 5]) e perché da quel popolo sono venute la salvezza e la parola, che si sono diffuse sulla terra (*Ps.* 19, 5; *Rom.* 10, 18) ». Interpretando poi secondo il senso spirituale spiega che la salvezza è venuta dai Giudei, poiché questi, secondo lui, sono immagini di quelli che stanno nel Pleroma <sup>74</sup>... Inoltre, spiegando *Adorare Dio in Spirito e verità*, dice che i primi adoratori adoravano nella carne e nell'errore quello che non era padre... E (*Eracleone*) aggiunge che adoravano la creazione ma non il creatore secondo verità <sup>75</sup>, che è Cristo, in quanto *Tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto* (*Io.* 1, 3).

<sup>72</sup> Sull'importanza che avevano presso gli Ebrei le credenze sugli angeli e certe festività connesse col movimento degli astri cfr. MARA, *op. cit.*, p. 337.

<sup>73</sup> *Noi* rappresenta il Salvatore che parla ed i suoi angeli, venuti a rivelare agli spirituali il modo della vera adorazione, da loro ben conosciuto (= adorare il Padre della verità).

<sup>74</sup> Eracleone propone due spiegazioni del passo di Giovanni: la prima, di carattere letterale, si fonda sul fatto che la salvezza è venuta in Giudea e sul fatto che il testo reca ἐκ τῶν Ἰουδαίων e non ἐν τοῖς Ἰουδαίοις: i Giudei hanno in gran parte ripudiato Cristo; perciò sono malvagi e il riferimento alla Giudea è solo topografico, nel senso che di lì aveva preso inizio la predicazione della buona novella nel mondo. La seconda interpretazione assume i Giudei come simbolo degli angeli del Salvatore, collaboratori alla sua opera redentrice. Per gli psichici immagine degli spirituali cfr. n. 47.

<sup>75</sup> Nel fr. 20 il creatore è il Demiurgo, ma qui Cristo (= Logos) è il vero creatore, perché era lui che aveva dato al Demiurgo la capacità di operare: cfr. fr. 1.

4,23 23 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 20)

Eracleone dice che era andato perduto nella profonda materia dell'errore l'elemento affine (ὁμοειδὸν)<sup>76</sup> al Padre, ed esso viene ricercato affinché il Padre venga adorato da quelli che gli sono affini... Poiché i suoi seguaci raccontando favole non so cosa mai chiaramente espongono intorno alla natura spirituale che è andata perduta, ma non ci sanno spiegare nulla di chiaro sui tempi e gli eoni anteriori a questa rovina: infatti non possono render chiaro il loro discorso<sup>77</sup>...

4,24 24 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 25)

Riguardo a *Dio è spirito* Eracleone dice: «Immacolata pura e invisibile è la sua divina natura»... Poi, credendo di spiegare *Gli adoratori debbono adorare in spirito e verità*, dice così: «In maniera degna di colui che viene adorato spiritualmente, non secondo la carne: e infatti quelli che sono della stessa natura del Padre sono spirito<sup>78</sup> ed essi adorano in verità e non nell'errore, secondo quanto insegna anche l'apostolo definendo razionale adorazione tale culto di Dio (Rom. 12, 1)».

4,25 25 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 27)

Guarda anche che cosa dice Eracleone. Infatti dice che la Chiesa<sup>79</sup> attendeva Cristo ed era convinta a suo riguardo che solo lui sa tutto.

<sup>76</sup> È termine tecnico per indicare conformità alla propria natura (cfr. n. 99): lo spirituale, in quanto recava un seme divino, era consustanziale al Padre e agli Eoni del Pleroma. Eoni qui è adoperato nel senso corrente di 'tempi', 'mondi'.

<sup>77</sup> Origene di passaggio allude al mito gnostico che doveva spiegare come mai l'elemento divino si fosse degradato nel mondo e lo considera come favola.

<sup>78</sup> È qui chiaramente espressa la consustanzialità fra il Padre e gli spirituali.

<sup>79</sup> La Chiesa di cui qui si parla è quella degli spirituali, degli eletti, che aveva il suo modello divino nell'Eone Chiesa del Pleroma.

4,26 sg. 26 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 28)

Riguardo a *Sono io, che ti parlo* Eracleone dice: « Poiché la Samaritana era convinta intorno al Cristo, che una volta venuto le avrebbe annunciato tutto, egli le dice: *Sappi che colui che attendi sono io, che ti parlo*. E quando affermò chiaramente che egli, colui che era atteso, era venuto, allora — dice Eracleone — *vennero da lui i discepoli*, a causa dei quali egli era andato in Samaria »<sup>80</sup>.

4,28 27 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 31)

Eracleone ritiene che la brocca sia la disposizione a ricevere la vita e la nozione della potenza che è presso il Salvatore. « La donna, — egli dice — avendola lasciata presso di lui, cioè mantenendo presso il Salvatore il vaso col quale era venuta ad attingere l'acqua viva, si volse al mondo per annunciare ai chiamati la presenza di Cristo: infatti per mezzo dello Spirito e dallo Spirito l'anima è condotta al Salvatore »<sup>81</sup>... Ma come non risulta as-

<sup>80</sup> In realtà il Vangelo dice che Cristo era andato in Galilea attraverso la Samaria per evitare l'ostilità dei Farisei (*Io. 4, 1* sgg.). Ciò fa capire che questa ultima osservazione di Eracleone ha un preciso significato sulla base della simbologia « Samaria » = « mondo » (cfr. fr. 31 e 37): egli da una parte mette in risalto che Cristo era venuto nel mondo (= Samaria) per redimere gli spirituali (= a causa dei discepoli); dall'altra puntualizza nelle parole di Cristo (*Sono io che ti parlo*) la piena realizzazione di questa azione redentrice. La connessione puramente temporale istituita dal Vangelo fra l'illuminazione della donna e il ritorno dei discepoli assume in Eracleone valore causale: la donna, tramite l'illuminazione divina, è entrata a far parte della schiera dei discepoli.

<sup>81</sup> Il Vangelo narra che la donna, illuminata sulla natura di Cristo, lascia la brocca con la quale era venuta al pozzo per attingere acqua e va in città ad annunziare la venuta di Cristo. Eracleone fonda l'interpretazione sul particolare, a prima vista accessorio, che la donna, forse per andare più svelta, lascia la brocca presso il pozzo, cioè presso Gesù che era rimasto presso il pozzo: la brocca, con la quale la Samaritana aveva cercato, fino allora inutilmente, di appagare il desiderio di vera acqua che dà la vita, simboleggia la disposizione naturale della Samaritana ad accogliere la vita comunicata dal Salvatore e la *dynamis* dello Spirito santo. Nell'atto da parte della donna di lasciare la brocca Eracleone scorge non l'abbandono — come invece fa Origene che interpreta in tutt'altro modo (cfr. *infra*) —, quanto il fatto che la donna la lascia presso il Salvatore, per andare ad annunziare la sua venuta: allegoricamente ciò significa che la donna, pur allontanandosi materialmente da Cristo, resta aderente a lui per la partecipazione alla vita vera ed eterna; e grazie alla *dynamis* dello

surdo il fatto che la donna, abbandonata la disposizione a ricevere la vita e la nozione della potenza che è nel Salvatore e il vaso col quale era venuta ad attingere l'acqua viva, se ne vada nel mondo priva di tutto questo, per annunciare ai chiamati la presenza di Cristo?... Poi Eracleone spiega *Uscirono dalla città* nel senso che uscirono dal loro precedente modo di vivere che era mondano: « e per mezzo della fede — egli dice — vennero al Salvatore »<sup>82</sup>.

4,31                    28 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 32)

Eracleone dice che (*i discepoli*) vollero avere in comune con lui ciò che avevano comperato e portato dalla Samaria<sup>83</sup>.

4,32                    29 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 34)

Su questo passo Eracleone non ha detto nulla.

Spirito che di qui le proviene, essa contribuisce, in quanto spirituale (= « per mezzo dello Spirito e dallo Spirito »), alla redenzione dei suoi concittadini, simboleggianti gli psichici (= anima). L'espressione *per mezzo dello Spirito e dallo Spirito* caratterizza l'azione dello Spirito santo (= causa efficiente) per mezzo degli spirituali (= causu strumentale).

<sup>82</sup> I Valentiniuni distinguevano la fede elementare, per cui gli psichici (= Samaritani abitanti della città) lasciano la vita mondana (= città) e vanno a Cristo, dalla fede consapevole degli spirituali: cfr. fr. 17, 32; IREN. *Adv. Haer.* I 6, 2.

<sup>83</sup> Il testo che segue è in deprecabili condizioni: riporto la ricostruzione-traduzione di Corsini: « Egli dice questo per <poter paragonare> in qualche <modo ai discepoli> le cinque vergini stolte <chiuse fuori> dallo sposo ». Secondo l'interpretazione di Foerster (*op. cit.*, p. 25) e Sagnard (*op. cit.*, p. 511) Eracleone considerava i discepoli, che volevano far partecipare il Salvatore di ciò che avevano comprato in Samaria (= mondo), simbolo degli psichici che non riuscivano a staccarsi dal mondo materiale, alla pari delle 5 vergini stolte, che per essere andate a comprare l'olio (= beni del mondo), sono assenti al momento dell'arrivo dello sposo (= rivelazione divina). Gli uni e le altre sono respinti dal Salvatore. Ma, sulla base del fr. 30, si può anche pensare ai discepoli come simbolo degli spirituali che non riescono ancora a liberarsi dall'attrattiva del mondo.

4,33 30 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 35)

Eracleone suppone che queste parole<sup>84</sup> siano dette carnalmente dai discepoli, in quanto ragionavano ancora troppo meschinamente ed imitavano la Samaritana che diceva: *Non hai donde attingere e il pozzo è profondo* (Io. 4, 11).

4,34 31 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 38)

Eracleone dice che il Salvatore con le parole *Mio cibo è fare la volontà di chi mi ha mandato* spiega ai discepoli che (*il cibo*) era questo che egli cercava insieme con la donna, dicendo suo cibo la volontà del Padre. Questo infatti era suo nutrimento riposo potenza. E diceva che volontà del Padre era che gli uomini conoscessero il Padre e fossero salvati, e proprio questa era l'opera del Salvatore, che per questo era stato mandato in Samaria, cioè nel mondo.

4,35 32 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 41)

Anche Eracleone, come i più, si è qui attenuto alla lettera del testo, non credendo che esso avesse significato superiore. Dice infatti: « (*Il Salvatore*) si riferisce al raccolto dei frutti, per il quale c'era ancora uno spazio di quattro mesi, mentre invece il raccolto del quale egli parlava era già in atto ». E non so come ha riferito il raccolto all'anima di coloro che hanno fede dicendo: « Sono già maturi e pronti per il raccolto e adatti (ἐπιτήδειοι) ad essere raccolti nel granaio (Mt. 13, 30), cioè ad andare per mezzo della fede al riposo, quante anime vi sono adatte. Non tutte infatti, poiché alcune anime erano già pronte, altre lo sarebbero state fra breve, altre poi sono seminate ora »<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> E i discepoli presero a dirsi l'un l'altro: Che qualcuno gli abbia portato da mangiare? Pur a contatto del Salvatore (= rivelazione), solo gradualmente i discepoli (= spirituali) riescono a liberarsi dal peso del mondo che svia i loro pensieri.

<sup>85</sup> Questo fr. e il successivo descrivono la diversa progressione con cui si attua la salvezza, pur puntualizzata dalla venuta del Salvatore. Che le anime di cui qui si parla indichino gli spirituali si ricava dall'espressione « accogliere la parola (= il Logos) » e soprattutto dal fr. 34 e dalla fine del fr. 35. Sulla fede degli spirituali cfr. n. 82. Sul riposo (ἀνάπαυ-

4,36 33 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 44)

Dirà Eraclone, e forse è d'accordo con lui in questa interpretazione anche qualcuno della chiesa, che queste parole sono dette con lo stesso significato di *La messe è molta ma gli operai sono pochi* (Mt. 9, 37), cioè che (*alcuni*) sono pronti per il raccolto e adatti ad essere già raccolti nel granaio, cioè ad essere portati per mezzo della fede al riposo, adatti alla salvezza e ad accogliere la parola (λόγος).

4,36 34 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 46)

Eraclone ritiene che le parole *Il mietitore riceve mercede* siano dette « perché il Salvatore — egli dice — definisce se stesso mietitore ». E suppone che mercede del nostro Signore siano la salvezza e la reintegrazione di coloro che vengono mietuti, perché il Salvatore riposa in loro<sup>86</sup>. Dice poi che è detto *E raccoglie frutto per la vita eterna* o perché ciò che è raccolto è frutto di vita eterna o perché è esso stesso vita eterna.

4,37 35 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 49)

Eraclone ha spiegato così il passo *Affinché si rallegriano insieme il seminatore e il mietitore*: « Il seminatore si rallegra perché semina e perché già alcune delle sue sementi sono raccolte ed egli spera lo stesso anche delle altre; similmente il mietitore si rallegra perché miete. Ma uno ha cominciato per primo seminando e l'altro ha mietuto per secondo: infatti non potevano cominciare ambedue nello stesso momento, poiché bisogna prima seminare e poi raccogliere. Certo quando il seminatore avrà cessato di seminare, il mietitore continuerà ancora a mietere: ma per il momento ambedue attendendo al proprio lavoro insieme si rallegrano, considerando comune gioia la perfezione delle sementi ».

σς) come termine tecnico per indicare la condizione degli spirituali nel Pleroma cfr. *Exc. ex Theod.* 63, 1; 65, 2; e n. 46.

<sup>86</sup> L'unione strettissima fra il Salvatore e gli spirituali fa sì che questi possano essere considerati o frutto di vita eterna (= del Salvatore e della vita da lui apportata) o essi stessi vita eterna, in quanto partecipi della vita del Salvatore.

Ancora, a proposito di *A questo riguardo è vero il detto che altro è il seminatore, altro il mietitore*, dice: « Infatti il Figlio dell'uomo che è sul Luogo ( $\delta\upsilon\pi\epsilon\rho\ \tau\omicron\nu\nu\ \tau\omicron\pi\omicron\nu$ ) semina; invece il Salvatore, che è anche lui Figlio dell'uomo, miete e manda come mietitori gli angeli simboleggiati dai discepoli, ognuno alla sua anima »<sup>87</sup>.

4,38                      36 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 50)

Eracleone dice: « Non per mezzo loro e non da loro sono state seminate queste sementi (parla degli apostoli). Coloro che hanno faticato sono gli angeli dell'economia, per la mediazione dei quali le sementi sono state seminate e fatte crescere »<sup>88</sup>. Poi, riguardo a *Voi siete entrati nella loro fatica*, ha spiegato così: « Infatti non è la stessa la fatica dei seminatori e dei mietitori. Infatti quelli seminano scavando la terra col freddo, con la pioggia e con fatica, e per tutto l'inverno curano la terra sarchiando e portando via le erbacce. Invece questi, arrivando d'estate quando il frutto è già pronto, mietono in allegria »<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Cfr. fr. 2. Il mietitore è il Salvatore. Invece non è chiaro chi sia il seminatore, che collabora all'opera di recupero degli spirituali ed è detto anche lui Figlio dell'Uomo. L'espressione « che siede sul Luogo » (= Ebdomade, sede del Demiurgo e Demiurgo stesso: *Exc. ex Theod.* 34, 37, 38, 39, 59) è ambigua e si può intendere sia in senso topografico (= al di sopra del Luogo, cioè nel Pleroma) sia nel senso che il Figlio dell'Uomo ha autorità sul Luogo (in questo senso sarebbe più naturale  $\epsilon\tau\lambda$ ). Si è pensato al Cristo pleromatico (FORSTER, *op. cit.*, p. 4; SAGNARD, *op. cit.*, p. 488), al Padre della verità (JANSSENS, *op. cit.*, p. 108), al Cristo psichico (COLLANTES, *op. cit.*, pp. 315 sgg.). Questa ultima identificazione sembra più probabile, perché anche questo era chiamato dai Valentini, oltre il Salvatore, Figlio dell'Uomo (*Exc. ex Theod.* 61, 4) e perché i collaboratori alla semina di cui si parla nel fr. 36 sono gli angeli del Demiurgo (*Exc. ex Theod.* 47), cioè del Cristo psichico. Per il suo posto nel Luogo cfr. *Exc. ex Theod.* 38, 3. Per l'unione degli angeli del Salvatore (simboleggiati dai discepoli) con le loro anime (= spirituali) cfr. n. 46. Sul Cristo psichico, immagine del Cristo pleromatico (= Logos) a livello psichico e suo collaboratore per la redenzione degli uomini psichici, cfr. *Exc. ex Theod.* 47, 3; 58, 2; 62, 1.

<sup>88</sup> Per il riferimento del termine « economia » al Demiurgo e all'economia psichica cfr. *Exc. ex Theod.* 33, 3; 58, 1; *IRMN. Adv. Haer.* I 7, 4, che tratta della collaborazione del Demiurgo all'opera del Salvatore.

<sup>89</sup> Viene ancora rilevata l'inferiorità dell'economia psichica (= semina) rispetto a quella spirituale (= raccolto). Per mietitori intendiamo gli angeli del Salvatore, per seminatori gli angeli del Demiurgo; cfr. anche nn. 342, 359.

4,39 37 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 51)

Eracleone ha interpretato *della città* nel senso di *del mondo*, e *per mezzo della parola della donna* nel senso di *per mezzo (della parola) della Chiesa spirituale*. Spiega poi *molti* nel senso che molti sono gli psichici: invece definisce una sola la natura della elezione, di un solo aspetto e unitaria<sup>90</sup>.

4,40 38 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 52)

Eracleone a questo punto dice così: « Rimase *presso loro* e non *in loro*; e due giorni, cioè l'cone presente e quello futuro nelle nozze, ovvero il tempo prima della sua passione e quello dopo, che trascorse presso di loro e ne convertì molti di più per mezzo della sua parola alla fede, dopodiché si separò da loro »<sup>91</sup>.

4,42 39 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 53)

Eracleone, interpretando troppo semplicisticamente *Crediamo non già per la tua parola*, dice che è sottinteso *soltanto*. E ancora, riguardo a *Noi stessi infatti abbiamo udito e sappiamo che questi è*

<sup>90</sup> Gli spirituali (= Samaritana), ottenuta la rivelazione, la comunicano agli psichici (= cittadini della città) per farli uscire dal mondo e dalla sua economia di morte (= città). Sulla Chiesa spirituale cfr. fr. 25. La pluralità della natura psichica si contrappone alla unità della natura spirituale (pur nell'articolazione della sizienz) sulla base della contrapposizione pitagorica fra la perfezione dell'uno e l'imperfezione dei molti. L'unità della natura spirituale e divina è stata infranta dal peccato di Sophia ma è destinata a ricomporsi, mercé l'opera del Salvatore, col recupero di tutti gli spirituali nel Pleroma. Cfr. anche *Exc. ex Theod.* 36.

<sup>91</sup> I Samaritani qui simboleggiano gli psichici: perciò il Salvatore è restato presso di loro ma non si è potuto immedesimare in loro, come invece fu con gli spirituali (cfr. fr. 2). « Eone » indica qui il tempo, il mondo; per le nozze cfr. n. 46. L'osservazione « si separò da loro » indica allegoricamente l'ascensione del Salvatore al cielo: ma il fatto che Eracleone abbia sottolineato questo particolare senza che il testo di Giovanni lo imponesse, rivela che egli ha voluto alludere al fatto che gli psichici erano destinati a rimanere per sempre privi della presenza del Salvatore, allorché questi sarebbe rientrato nel Pleroma dove quelli non avrebbero avuto accesso: *IRRN. Adv. Haer.* I 7, 1 = *Exc. ex Theod.* 63-65. Sul periodo di tempo trascorso da Cristo dopo la resurrezione in terra fra i discepoli cfr. n. 183.

il salvatore del mondo, dice: « Infatti gli uomini prima credono nel Salvatore guidati da uomini; ma allorché entrano in contatto con le sue parole non credono più soltanto per testimonianza umana ma per mezzo della stessa verità »<sup>92</sup>.

4,46 sgg. 40 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIII* 60)

Sembra che Eracleone per 'regolo' intenda il Demiurgo<sup>93</sup>, perché anche quello regnava sui suoi sudditi: « Era chiamato 'regolo' — egli dice -- perché il suo regno era piccolo ed effimero, quasi un piccolo re preposto da un re universale ad un piccolo regno ». Interpreta il figlio di quello, che stava a Cafarnao, nel senso che si trovava nella parte inferiore della regione intermedia che è presso l'acqua, cioè a contatto con la materia; e dice che l'uomo proprio di laggiù era malato, cioè si trovava in condizione non secondo natura, nell'ignoranza e nei peccati. Ancora intende *dalla Giudea in Galilea* nel senso di *dalla Giudea superiore*<sup>94</sup>. E non so donde prendendo le mosse, a proposito di *stava per morire*, dice che sono confutate le opinioni di quanti suppongono che l'anima sia immortale, opinando che allo stesso

<sup>92</sup> Le parole che i Samaritani rivolgono alla donna dopo essere venuti a contatto con Gesù sottolineano la dinamica della redenzione: prima agiscono gli spirituali per il bene sia degli altri spirituali sia degli psichici, poi interviene direttamente l'azione del Salvatore (= Logos).

<sup>93</sup> Giovanni ha introdotto contigui nel Vangelo gli episodi della Samaritana e della guarigione del figlio del dignitario regio per far risaltare la superiorità della fede della Samaritana, mossa soltanto dalle parole di Cristo, rispetto a quella del funzionario, che per credere ha avuto bisogno del miracolo. In armonia con questo intendimento ma forzandolo in senso gnostico, Eracleone illustra nell'episodio della guarigione del figlio del funzionario la redenzione degli psichici in contrapposizione alla redenzione degli spirituali, simboleggiata nella conversione della Samaritana. L'interpretazione è impostata su βασιλικός = 'funzionario regio', che Eracleone intende come 'piccolo re' e riferisce al Demiurgo, in contrapposizione al Dio supremo. Per conservare nella traduzione questo concetto abbiamo tradotto βασιλικός con 'regolo' (lat. *regulus*).

<sup>94</sup> Cafarnao, sede del dignitario regio, posta in basso e presso l'acqua, è simbolo della materia (cfr. fr. 11), e qui più esattamente simbolo della parte inferiore del mondo psichico (Μεσότης = Regione intermedia, luogo del Demiurgo e degli psichici: cfr. n. 26; IREN. *Adv. Haer.* I 5, 4; I 7, 1; HIPP. *Refut.* VI 32, 7) a contatto con la materia. La discesa del Salvatore dalla Giudea in Galilea è simbolo della sua discesa dal Pleroma al mondo, dove l'elemento psichico (= figlio del dignitario) si trovava in condizioni non secondo natura (οὐ κατὰ φύσιν), oppresso dall'ignoranza, fonte dei peccati (cfr. nn. 66 e 58).

modo vada interpretato il passo secondo cui l'anima e il corpo periscono nella Gehenna (Mt. 10, 28). Infatti Eracleone ritiene che l'anima non sia immortale ma abbia attitudine alla salvezza, affermando che essa è l'elemento corruttibile che riveste l'incorruttibilità e l'elemento mortale che riveste l'immortalità, allorché la morte di lei sarà assorbita nella vittoria (I Cor. 15, 53 sg.; Is. 25, 8)<sup>95</sup>. Inoltre, a proposito di *Se non vedete segni e prodigi non credete*, dice che ciò ben si adatta a tale personaggio che ha natura tale da essere persuaso con fatti sensibili e non da credere per la parola<sup>96</sup>. Le parole *Vieni giù prima che mio figlio muoia* ritiene che siano dette perché la morte è il fine della legge (Rom. 7, 13) che uccide per mezzo dei peccati. « Prima che quello — egli dice — fosse definitivamente morto a causa dei peccati, il padre prega colui che solo è il Salvatore affinché venga in soccorso del figlio, cioè di tale natura »<sup>97</sup>. Inoltre Eracleone ha supposto che le parole *Tuo figlio vive* siano state dette dal Salvatore per modestia, poiché egli non ha detto *viva* né ha manifestato che era stato lui a dargli la vita. E dice che dopo essere sceso<sup>98</sup> dal malato e averlo guarito dalla sua malattia, cioè dai peccati, e avergli dato la vita con questa remissione, il Salvatore ha detto *Tuo figlio vive*. A proposito di *credette l'uomo*, aggiunge che anche il Demiurgo è portato a credere che il Salvatore può guarire anche senza essere presente. Servi del regolo ha inteso gli angeli del Demiurgo<sup>99</sup>, che con le parole *Tuo figlio vive* gli annunciano che quello stava bene in conformità della sua natura (*ολκλως*) e non si comportava più in maniera sconveniente ad essa (*τὰ ἀβολκεια*). Eracleone crede che i servi annunciano al regolo la salvezza del figlio perché gli

<sup>95</sup> Secondo una concezione variamente attestata nel II e III sec. (Teofilo, Tuziano, Arnobio), i Valentiniani consideravano l'anima (= elemento, uomo psichico) non immortale per natura, come l'elemento spirituale, ma dotata di attitudine a conseguire l'immortalità con vita moralmente irreprensibile. In caso contrario l'anima avrebbe condiviso la corruzione e dissoluzione totale della materia (= elemento materiale, illico).

<sup>96</sup> Cfr. n. 93.

<sup>97</sup> Cioè la natura psichica, che poteva morire a causa del peccato.

<sup>98</sup> In realtà Gesù nel Vangelo opera il miracolo a distanza senza recarsi (= scendere) dal malato. L'interpretazione allegorica (= discesa del Salvatore dal Pleroma) si sovrappone qui al senso letterale fino a sopprimerlo.

<sup>99</sup> Sugli angeli del Demiurgo cfr. fr. 36 e n. 87. Sulla propensione del Demiurgo alla fede, tratto distintivo della gnosi di Tolomeo/Eracleone piuttosto che della dottrina valentiniana in genere, cfr. quanto ho osservato in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 22 segg. Per *ολκλως* e *τὰ ἀβολκεια* cfr. n. 76.

angeli sono i primi ad osservare le azioni degli uomini nel mondo, se essi si comportano con fermezza e purezza dopo la venuta del Salvatore. Ancora a proposito dell'ora settima dice che per mezzo dell'ora viene caratterizzata la natura di colui che era guarito<sup>100</sup>. Infine ha spiegato *Credette quello e tutta la sua famiglia* nel senso che ciò viene detto dell'ordine angelico e degli uomini che gli (= *al Demiurgo*) sono più affini per natura (τῶν οὐκαιοτέρων). Dice poi che a proposito di alcuni angeli si discute se saranno salvati, cioè di quelli che sono scesi dalle figlie degli uomini (*Gen. 6, 2*)<sup>101</sup>; e ritiene che in *I figli del Regno saranno cacciati nelle tenebre esteriori* (*Mt. 8, 12*) è indicata la rovina degli uomini del Demiurgo, e che di questi Isaia ha profetato *Ho generato ed esaltato figli, ma essi mi hanno rigettato* (*Is. 1, 2*): chiama costoro figli stranieri, razza malvagia ed empia, vigna che produce spine (*Is. 1, 4; 5, 4*)<sup>102</sup>.

8,21 41 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIX 14*)

Eracleone, riportando il passo sul tesoro (*Io. 8, 20*), non lo ha commentato affatto. A proposito di *Dove vado io voi non potete andare* osserva: « Come essendo nell'ignoranza, infedeltà e peccato possono trovarsi nell'incorruttibilità? »<sup>103</sup>.

8,22 42 (presso Origene, *Commento a Giovanni XIX 19*)

Ma Eracleone un po' troppo semplicisticamente, essendo detto *Forse si darà la morte*, dice che i Giudei parlavano così con maligna intenzione, dando a vedere di essere più grandi del Salvatore e presumendo che essi sarebbero andati da Dio al riposo, e

<sup>100</sup> Cfr. n. 57.

<sup>101</sup> L'identificazione dei figli di Dio di *Gen. 6, 2* con gli angeli è corrente nel giudaismo intorno all'era volgare e nella letteratura patristica: cfr. il comm. del Clamer *ad loc.* (Paris 1953).

<sup>102</sup> Si tratta degli psichici (= anime) che si condannano alla corruzione e alla morte per la loro peccaminosa condotta: cfr. n. 95.

<sup>103</sup> Il drammatico contrasto fra Gesù e i Giudei, descritto da Giovanni nel cap. 8 e che si conclude, in contrasto con gli episodi della Samaritana e del funzionario regio, col ripudio di Gesù da parte dei Giudei, è interpretato da Eracleone, nei fr. 41-47, nel senso che i Giudei sono qui il simbolo di tutti coloro che o per natura (materiali, illici) o per volontà (psichici: cfr. n. 102) non accolgono il messaggio di Gesù.

invece il Salvatore alla corruzione e alla morte, dandosi la morte da sé, dove essi non credevano di andare. E precisamente dice: « I Giudei credevano che il Salvatore dicesse: Io dandomi la morte con le mie mani andrò alla corruzione, dove voi non potete venire ».

8,37                    43 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX* 8)

Potremmo chiedere a coloro che introducono le nature e spiegano *Poiché la mia parola non entra in voi* secondo Eracleone nel senso che la parola non entra poiché non sono adatti (ἀνεπιτήδαιοι) per sostanza o per volontà, come mai coloro che non sono adatti per sostanza abbiano udito il Padre<sup>104</sup>.

8,44                    44 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX* 20)

Eracleone suppone che venga esposto il motivo per cui essi non potevano prestare ascolto alle parole di Gesù né conoscere la sua voce nell'espressione *Voi provenite dal padre del diavolo*<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> « Non sono adatti » (ἀνεπιτήδαιοι: altro termine tecnico, cfr. fr. 32) gli ilici per natura, gli psichici per volontà. L'obiezione di Origene si fonda sul fatto che nel contesto Gesù parla ai Giudei del Padre, e questo era argomento riservato agli eletti: come mai — egli osserva — Gesù ha introdotto questo argomento con i Giudei, se essi effettivamente erano inadatti ad accogliere le sue parole? Si noti come questo frammento sia riportato da Origene non ad Eracleone in persona ma ai suoi discepoli: ad essi si allude anche in altri passi di questo contesto che non sono stati riportati dal Voelker. Ne riportiamo due (trad. Corsini): « (Co. Io. XX 17 [15]) Coloro che hanno introdotto la dottrina [sulla differenza] delle nature fanno leva appunto su questo passo (Io. 8, 42), intendendolo in questo senso: Se Dio fosse vostro Padre, mi avreste riconosciuto come affine (ὄμοιον) e vostro fratello, non solo, ma mi avreste amato come uno dei vostri ». « (Co. Io. XX 33 [27]) Coloro che introducono la mitologia circa nature diverse e affermano che ci sono figli di Dio per natura fin dalla costituzione primitiva, capaci di accogliere le parole di Dio solamente per questa loro affinità con Dio, ritengono che questa loro opinione risulti anche da questo passo (= Io. 8, 47) ». Su questi passi cfr. il mio *Eracleone e Origene*, cit., pp. 116 sg.

<sup>105</sup> Eracleone interpreta l'espressione del Vangelo τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου non nel senso di *da vostro padre il diavolo*, ma *dal padre del diavolo*, e intende per padre del diavolo la sua sostanza (οὐσία), la sua natura (φύσις) intrinsecamente perversa, che deriva dall'errore e dall'ignoranza (fr. 47). Suoi figli di natura (= consustanziali) sono gli ilici, i materiali; suoi figli di adozione gli psichici perversi (fr. 47). Sul diavolo (= Kosmokrator) cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 5, 4.

Ecco le sue parole: « Per qual motivo non potete ascoltare le mie parole se non perché voi provenite dal padre del diavolo, cioè dalla sostanza del diavolo? Pertanto il Salvatore manifesta la loro natura dopo aver loro rimproverato di non essere né figli di Abramo<sup>100</sup> (infatti in questo caso non lo avrebbero odiato) né figli di Dio, poiché non l'amavano »... Ora apertamente egli afferma che alcuni uomini sono consustanziali (ὁμοουσιους) al diavolo, di sostanza diversa — come affermano i suoi discepoli — rispetto a coloro che chiamano psichici e spirituali.

8,44 45 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX 23*)

A questo proposito Eracleone dice: « Coloro ai quali parlava provenivano dalla sostanza del diavolo ».

8,44 46 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX 24*)

E ciò anche riguardo a Eracleone che dice: « Dal padre del diavolo sia inteso nel senso di *dalla sostanza del diavolo* ». E ancora, a proposito di *Voi volete realizzare i desideri di vostro padre*, distingue dicendo che il diavolo non ha volere ma desideri<sup>107</sup>... Dopo questo Eracleone dice che tali parole sono rivolte non a quelli che sono figli del diavolo per natura, i terrestri, ma agli psichici che divengono figli del diavolo per posizione (θέσει): per la qual cosa alcuni possono essere detti figli di Dio per natura e per posizione. E dice che costoro (= *gli psichici*) diventano figli del diavolo per aver amato e realizzato i desideri del diavolo, pur non essendo tali per natura. E distingue che in tre sensi si deve intendere il significato di figli: in primo luogo per natura, in secondo per volontà, in terzo per merito<sup>108</sup>. È figlio per natura

<sup>100</sup> Si tratta degli psichici: cfr. Hipp. *Refut.* VI 34, 4.

<sup>107</sup> Gr. μὴ ἔχειν θέλημα ἀλλ' ἐπιθυμίας. Si tratta di distinzione che troviamo anche altrove (CLEM. *Str.* III 58, 1), che si collega alla opposizione βούλησις/ ἐπιθυμία tipica della filosofia stoica, che per βούλησις intendeva una εὐλογος ὁρεξις mentre per ἐπιθυμία una ἀλογος ὁρεξις: cfr. SVF III, 95, 105; Cic. *Tusc. Disput.* IV 12.

<sup>108</sup> In realtà i figli per volontà (γνώμη) e quelli per merito (ἀξία) rientrano nella categoria dei figli per posizione (θέσει = psichici). La distinzione sembra essere stata determinata dalla volontà di spiegare le espressioni sottoriportate « figli della Gehenna », « delle tenebre », ecc.: figli per merito sono coloro che con la loro azione deleteria e nociva rag-

— egli dice — ciò che è nato da un genitore, e questo è chiamato figlio in senso proprio; per volontà, quando uno fa il volere di una persona e allora per sua volontà è chiamato figlio di colui del quale fa il volere; per merito, secondo quanto alcuni son detti figli della Gehenna, della tenebra e dell'iniquità, razza di serpenti e di vipere (*Mt. 23, 15.33*). Tali cose infatti non generano alcunché secondo la loro natura, ma sono causa di corruzione e distruggono quanti si danno a loro. E poiché hanno compiuto le loro opere, sono detti loro figli »... Dice ancora che (*il Salvatore*) definisce ora costoro figli del diavolo, non perché il diavolo generi qualcuno, ma perché facendo le opere del diavolo sono diventati simili a lui<sup>109</sup>.

8,44 47 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX 28*)

Eracleone dice a questo proposito: « Non dalla verità deriva la sua natura ma dal contrario della verità, dall'errore e dall'ignoranza<sup>110</sup>. Perciò il diavolo non può stare nella verità né avere in sé verità, avendo come propria dalla sua natura la menzogna e non potendo per natura dire mai la verità ». Dice poi che non solo lui è menzognero ma anche suo padre, intendendo in senso particolare per *suo padre* la sua natura, poiché egli ha tratto origine dall'errore e dalla menzogna.

8,50 48 (presso Origene, *Commento a Giovanni XX 38*)

Eracleone non riporta al Padre le parole *C'è chi cerca e giudica*, dicendo così: « Colui che cerca e giudica è colui che fa la mia vendetta, il servo a questo ordinato, che non senza ragione porta la spada (*Rom. 13, 4*), il vendicatore del re. Questi è Mosè, secondo quanto (*il Salvatore*) aveva prima detto loro: *Nel quale voi avete sperato (Io. 5, 45)* ». Aggiunge poi che chi giudica e

giungono gli stessi effetti delle entità malefiche di cui sono definiti figli. Cfr. anche Corsini in ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino 1968, pp. 646 sg.

<sup>109</sup> La Janssens (*art. cit.*, p. 149), generalizzando il significato di questa espressione, afferma che secondo Eracleone nessuno è figlio del diavolo per nascita, cioè per natura intrinsecamente cattivo. Ma tutto il senso dei fr. 44, 45, 46 contrasta con questa affermazione e ridimensiona l'espressione di Eracleone come indicante i soli psichici.

<sup>110</sup> Cfr. n. 66.

punisce è Mosè, cioè lo stesso legislatore. Poi Eracleone solleva una obiezione a se stesso, dicendo: « Come dunque dice (*il Salvatore*) che gli è stato dato tutto il giudizio? (*Io. 5, 22, 27*) ». E credendo di risolvere l'obiezione dice così: « Dice bene; infatti il giudice giudica facendo come servitore la volontà di lui, come anche si vede che accade fra gli uomini »<sup>111</sup>.

Mt. 3,11

49 (presso Clemente, *Ecloghe* 25, 1)

Giovanni dice: *Io vi battezzo con l'acqua, ma viene dopo di me chi vi battezza nello spirito e nel fuoco*. Egli non ha battezzato alcuno col fuoco. Ma alcuni, come dice Eracleone, segnavano col fuoco le orecchie dei battezzati, avendo così inteso le parole dell'apostolo<sup>112</sup>.

Lc. 12,8 sgg.

50 (presso Clemente, *Stromati* VI 71 sg.)

Esponendo questo passo Eracleone, il più illustre dei discepoli di Valentino, dice così: « C'è una confessione (*ὁμολογία*) secondo la fede e la condotta di vita ed una confessione secondo la voce. La confessione secondo la voce si fa anche dinanzi alle autorità; e i più non a ragione ritengono che questa sia la sola confessione, mentre anche gli ipocriti<sup>113</sup> possono fare confessione in questo

<sup>111</sup> La distinzione fra il Dio supremo buono e il Demiurgo, legislatore giusto del VT, spinge ad attribuire a quest'ultimo, simboleggiato qui da Mosè, la funzione di giudicare e condannare. Ma a *Io. 5, 22 e 27* il Salvatore (= Logos = Figlio del Dio buono) dice che a lui è stato rimesso tutto il giudizio: Eracleone tenta di superare la difficoltà affermando che il giudice (= Mosè = Demiurgo) nella sua funzione è interprete della volontà del Salvatore.

<sup>112</sup> Sul battesimo di fuoco cfr. anche *Exc. ex Theod.* 81.

<sup>113</sup> Il concetto è da intendere nel senso che la confessione cristiana di fronte alle autorità era possibile anche da parte di persone che nella condotta di vita non si comportavano adeguatamente (= non confessavano con la fede e la condotta = ipocriti). La distinzione fra confessione di fede incruenta con le opere e confessione di fede cruenta dinanzi ai magistrati appare per tempo anche negli scrittori ortodossi (Clemente, Origene), ma senza la connotazione dispregiativa per la seconda forma di confessione che qui avvertiamo in Eracleone e che nei Basilidiani (*IREN. Adv. Haer.* I 24, 6) giungeva fino al rinnegamento della fede dinanzi alle autorità. Per ampio commento di questo passo di Eracleone e di tutti i problemi connessi cfr. ORDE, *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma 1956.

modo. Ma si troverà che questa sentenza non ha valore generale<sup>114</sup>: infatti non tutti quelli che si sono salvati hanno confessato la confessione secondo la voce prima di uscire da questa vita, fra cui Matteo, Filippo, Tommaso, Levi<sup>115</sup> e molti altri. Così la confessione secondo la voce non è universale ma particolare (οὐ καθολικὴ ἀλλὰ μερικὴ). Universale è invece quella di cui parla ora (*il Salvatore*), quella secondo le opere e le azioni che corrispondono alla fede in lui. Segue a questa confessione anche quella particolare dinanzi alle autorità, se è necessario, e il Logos spinge (*a questo*). Infatti questi confesserà anche con la voce, dopo aver precedentemente confessato con la condotta. È ben a ragione (*il Salvatore*) a proposito di quelli che confessano ha detto *in me*, e a proposito di quelli che negano ha aggiunto *me* (Mt. 10, 32 sg.). Questi infatti, anche se lo confessano con la voce, lo rinnegano non confessandolo con le azioni: confessano in lui soltanto quelli che vivono e agiscono secondo la confessione in lui: in costoro è lui stesso che confessa, avendoli presi in sé ed essendo tenuto da loro<sup>116</sup>. Perciò egli non può mai rinnegare se stesso (*II Tim. 2, 13*)<sup>117</sup>: lo rinnegano invece quelli che non sono in lui. Infatti egli non ha detto *Chi negherà in me*, ma *me*, perché nessuno mai che è in lui lo nega. L'espressione *davanti agli uomini* si riferisce ugualmente sia ai salvati sia ai pagani: presso gli uni si confessa con la condotta di vita, presso gli altri con la voce<sup>118</sup>. Per tal motivo non lo possono mai rinnegare: lo rinnegano quelli che non sono in lui». Eraclone dice così.

<sup>114</sup> Il riferimento è a *Lc. 12, 8 sg.* (= *Mt. 10, 32 sg.*), come anche più giù: *Chiunque confesserà in me (ἐν ἐμοί) davanti agli uomini, confesserà anche il Figlio dell'uomo in lui (ἐν αὐτῷ) davanti agli angeli di Dio. Chiunque mi (μὲ) avrà rinnegato davanti agli uomini, sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio.*

<sup>115</sup> Si fa qui distinzione fra Levi e Matteo, che in realtà erano la stessa persona: *Mt. 9, 9 sg.*; *Mc. 2, 14*; *Lc. 5, 27*.

<sup>116</sup> L'interpretazione si fonda sul fatto che il passo di Luca reca con *confessare* l'espressione *in me*, e invece con *rinnegare* soltanto *me*. Chi confessa Cristo, lo fa perché è in Cristo, vive in lui, si immedesima in lui, mentre chi rinnega, lo fa perché è fuori di Cristo, Cristo non vive in lui.

<sup>117</sup> Stählin e Voelker correggono ἐαυτὸν ... δύνανται del Ms. in αὐτὸν... δύνανται = «perciò essi non lo (= Cristo) possono mai rinnegare», e di conseguenza espungono all'ultima riga «per tal motivo ... non sono in lui» come inutile ripetizione. Ma la lezione del Ms., oltre che confortata da *II Tim. 2, 13*, ha preciso e profondo significato: chi vive in Cristo (e Cristo in lui) non può mai rinnegare Cristo perché sarebbe come se Cristo rinnegasse se stesso.

<sup>118</sup> L'interpretazione di *davanti agli uomini* discende dalla interpretazione estensiva data sopra del confessare e rinnegare Cristo, cioè non solo

Io. 1,17

51 (presso Fozio, *ep.* 134; *PG* CI, 984 c)

Infatti non per insultare e calunniare la legge (*Giovanni Evang.*) ha introdotto negli oracoli evangelici *Ma la grazia e la verità sono venute per opera di Gesù Cristo*. Così infatti vorrebbero intendere Eracleone e i suoi discepoli<sup>119</sup>.

## IV. LETTERA DI TOLOMEO A FLORA

(Epifanio, *Panarion*, 33, 3-7)

## Tolomeo a Flora

- 3,1 Che la legge promulgata da Mosè, mia buona sorella Flora<sup>120</sup>, non molti hanno compreso, non avendo conosciuto esattamente né chi la promulgava né i suoi precetti, credo che anche tu capirai bene allorché avrai appreso le contrastanti opinioni che si  
2 hanno intorno ad essa. Infatti alcuni affermano che essa è stata promulgata da Dio Padre, altri invece, voltisi per la via opposta a questi, sostengono che essa è stata stabilita dall'avversario corruttore, il diavolo, come anche gli attribuiscono la creazione del mondo, dicendolo padre e creatore di questo universo<sup>121</sup>.  
3 Costoro sono completamente nell'errore, essendo in contraddizione fra loro e ingannandosi completamente, ognuno per sua

con la voce dinanzi alle autorità romane, ma anche e soprattutto con la condotta di vita e la fede: perciò gli uomini dinanzi a cui si confessa sono le autorità romane nel caso della confessione con la voce, e i cristiani (o meglio gli gnostici) nel caso della confessione con la condotta di vita.

<sup>119</sup> Dall'osservazione di Fozio si ricava che Eracleone accentuava il contrasto fra la Legge introdotta da Mosè e la grazia e verità introdotte da Cristo per svilire l'economia del VT rispetto a quella del NT, in armonia col fondamentale *theologoumenon* gnostico.

<sup>120</sup> Non sappiamo nulla di questa donna, cui Tolomeo si rivolge con l'appellativo tipicamente cristiano di sorella. L'essere destinataria di documento così importante e così stilisticamente rifinito fa pensare ad una di quelle ricche dame fra cui gli gnostici erano soliti reclutare i loro adepti: *IREN. Adv. Haer.* I 13, 3.

<sup>121</sup> I primi sono gli ortodossi; i secondi i Marcioniti. In realtà Marcione considerava il Dio del VT (autore della legge) Dio giusto e lo distingueva dal diavolo. Ma per tempo gli avversari presentarono la sua dottrina nel senso qui proposto da Tolomeo: *IREN. Adv. Haer.* III 12, 12; *HIPP. Refut.* VII 29, 1.

- 4 parte, circa la verità della questione proposta. Infatti è chiaro che la legge non è stata promulgata dal Dio perfetto e Padre (infatti ciò è conseguente), poiché è imperfetta ed ha avuto bisogno di essere completata da un altro, e contiene precetti non conformi  
5 alla natura e alla volontà di tale Dio. Di contro non bisogna attribuire neppure all'ingiustizia dell'avversario la legge che proibisce di fare il male<sup>122</sup>, come fanno quanti non comprendono conseguentemente le parole del Salvatore nostro. Infatti questi ha detto chiaramente: *La casa o la città divisa in se stessa non può stare*  
6 *in piedi* (Mt. 12, 25). Anche l'apostolo, confutando in anticipo l'inconsistente sapienza dei menzogneri, afferma che gli è propria la creazione del mondo, poiché tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto (Io. 1, 3), cioè propria non del corrotto ma del Dio giusto<sup>123</sup> e che odia il male. Tale opinione è propria di uomini sconsiderati che non considerano la provvidenza del creatore e sono ciechi non soltanto dell'occhio dell'anima ma anche dell'occhio del corpo<sup>124</sup>.
- 7 Da ciò che ho detto ti è chiaro come costoro siano lontani dalla verità. In tale condizione si trovano per propria parte gli uni e gli altri: gli uni perché ignorano il Dio di giustizia, gli altri perché ignorano il Padre dell'universo, che solo colui che è venuto e  
8 che solo lo conosce ha rivelato (Mt. 11, 27; Io. 1, 18)<sup>125</sup>. Resta

<sup>122</sup> La traduzione è congetturale, dato il cattivo stato del testo.

<sup>123</sup> Questo Dio giusto per gli gnostici era il Demiurgo, per gli ortodossi l'unico Dio del VT e del NT: cominciamo ad avvertire qui l'ambiguità di questo testo, scritto non per i soli iniziati e perciò esprime più volte concetti che potevano essere intesi a diversi livelli, in relazione alla maggiore o minore conoscenza delle dottrine gnostiche da parte del lettore. Quanto al rapporto fra Logos e Demiurgo nella creazione del mondo cfr. HRRACL. fr. 1 e 22.

<sup>124</sup> Era concetto comune nella filosofia greca del tempo e nella tradizione cristiana che l'osservazione del mondo e delle leggi che lo regolano spingesse ad ammettere l'esistenza della provvidenza divina. In senso gnostico il senso dell'espressione è molto più ambiguo, perché di provvidenza si può parlare solo in relazione al sommo Dio e non al Demiurgo del VT, e la sua provvidenza era visibile nel mondo cattivo solo in ordine al recupero degli spirituali e degli psichici.

<sup>125</sup> I Marcioniti misconoscono il valore della giustizia divina, che interpretano in senso negativo (= opera del dio cattivo). Gli ortodossi misconoscono la bontà del Dio sommo che ignorano, attribuendogli la giustizia del Dio del VT. Solo gli gnostici, grazie alla rivelazione loro apportata dal Salvatore, sono in grado di distinguere esattamente. Tolomeo prospetta la sua posizione come intermedia fra gli eccessi delle due dottrine opposte. Tale posizione corrisponde al suo insegnamento che cercava di attenuare, valorizzando la componente psichica, lo iato fra la dot-

perciò a noi, che siamo stati ritenuti degni della conoscenza dell'uno e dell'altro, di spiegare a te e chiarire con esattezza questa legge, quale mai essa sia, e il legislatore dal quale è stata promulgata, adducendo a prova delle nostre affermazioni le parole del nostro Salvatore, per mezzo delle quali soltanto è possibile avviarcì senza errore alla conoscenza delle cose.

- 4.1 Per prima cosa dunque bisogna sapere che tutta la legge contenuta nel Pentateuco di Mosè non è stata legiferata da uno solo: cioè non soltanto da Dio, ma vi sono alcuni precetti che sono stati stabiliti anche dagli uomini<sup>126</sup>. Le parole del Salvatore ci insegnano che essa si divide in tre parti. Una parte si riporta a Dio stesso e alla sua legislazione, la seconda a Mosè (non in quanto per suo mezzo legiferava Dio, ma in quanto spinto da suo proprio pensiero anche Mosè ha stabilito alcuni precetti), la terza agli anziani, perché si trova che anche loro hanno proposto particolari precetti. Apprendi ora come con le parole del Salvatore si dimostra che la cosa sta così. Il Salvatore, discorrendo con alcuni che lo interrogavano sul divorzio, la cui licità era stata sancita dalla legge, disse loro: *Per la vostra durezza Mosè vi ha permesso di ripudiare vostra moglie, ma all'inizio non era così. Infatti Dio ha fatto questa unione, e ciò che il Signore ha unito l'uomo non separi* (Mt. 19, 8.6). Qui (il Salvatore) fa vedere che altra è la legge di Dio, che proibisce al marito di ripudiare sua moglie, e altra la legge di Mosè, che per la durezza di cuore ha permesso di dividere questa unione<sup>127</sup>. In questo Mosè legifera in maniera contraria a Dio, perché dividere è il contrario di non dividere. Se però esaminiamo l'intenzione di Mosè, secondo la quale egli ha stabilito questo precetto, troveremo che egli ha agito così non per spontanea intenzione ma per necessità, a causa della debolezza di coloro cui si rivolgeva la legge. Essi infatti non erano in grado di osservare il volere di Dio, secondo il quale non era lecito ripudiare le proprie mogli, con le quali alcuni di loro coabitavano controvoglia, sì che correivano il rischio di volgersi di qui a maggiore ingiustizia e da questa alla perdizione. Perciò Mosè, volendo eliminare questo malcontento, a causa del quale correavano

trina cattolica e le dottrine gnostiche decisamente dualiste: cfr. quanto ho esposto in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 40 sgg.

<sup>126</sup> Interventi di tal genere gli gnostici ammettevano anche nel NT: cfr. IREN. *Adv. Haer.* III 2, 2.

<sup>127</sup> Per riscontri patristici di questo concetto (IREN. *Adv. Haer.* IV 15, 2; PS. CLERM. *Hom.* 3, 54) cfr. il comm. del QUISPRL, pp. 80 sgg.

- il rischio di andare in perdizione, come per circostanza ha dato loro in cambio questo secondo precetto, male minore invece del maggiore. Così di sua iniziativa ha dato loro la legge del divorzio, affinché, se non potessero osservare la prima legge, osservassero almeno questa e non si volgessero all'ingiustizia e alla malvagità, da cui sarebbe loro sopraggiunta completa rovina. Questa la sua intenzione, secondo la quale si vede che Mosè ha legiferato in maniera opposta a Dio: comunque è inoppugnabile che qui si dimostra che la legge di Mosè è diversa rispetto alla legge di Dio, anche se ora abbiamo dimostrato questo con un solo esempio.
- 11 Che nella legge siano mescolate anche alcune tradizioni degli anziani, anche questo rivela il Salvatore. Infatti ha detto: *Dio ha*
- 12 *detto: Onora tuo padre e tua madre, affinché a te sia bene. Ma voi* (egli parla degli anziani) *avete detto: Ciò con cui avresti potuto essere aiutato da me, è dono offerto a Dio, e avete reso vana*
- 13 *la legge di Dio con la tradizione dei vostri anziani. Isaia ha già proclamato questo dicendo: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano mi venerano, insegnando i loro insegnamenti, precetti di uomini (Mt. 15, 4 sgg. = Is. 29, 13)*<sup>128</sup>.
- 14 Chiaramente si dimostra di qui che tutta quella legge è divisa in tre parti: in essa troviamo infatti legislazione dello stesso Mosè e degli anziani e di Dio stesso. Tale divisione di tutta quella legge che così è stata distinta da noi ci ha rivelato ciò che in essa c'è di vero.
- 5.1 A sua volta la parte che è legge di Dio si divide in tre parti<sup>129</sup>: legislazione pura non mescolata col male, che è chiamata legge in senso proprio e che il Salvatore è venuto non ad abrogare bensì a perfezionare (Mt. 5, 17) (infatti non era estranea a lui la legge che egli perfezionò, <ma aveva bisogno di perfezionamento><sup>130</sup>,

<sup>128</sup> Per aggiunte di anziani alla legge cfr. Ps. CLEM. *Hcm.* 3, 38. Il passo di Matteo si riferisce alla possibilità che avevano gli Ebrei di offrire un qualsiasi bene al tempio, sì che di esso non si doveva fare più uso per aiutare, secondo il precetto legale, il padre e la madre. Tale sotterfugio però non è contenuto nella legislazione mosaica, ma derivava dalla interpretazione rabbinica.

<sup>129</sup> L'esame di Tolomeo d'oro in poi verte soltanto sulla parte propriamente divina della legge, che viene divisa a sua volta in tre parti. Troveremo in IREN. *Adv. Haer.* I 7, 3 (= Tolomeo) una divisione in tre parti anche delle profezie, e lì sono indicate anche le tre fonti di esse: qui invece non si scende a precisazioni.

<sup>130</sup> L'integrazione, necessaria al senso, è di Holl, seguita da Voelker, Quijpel, ecc.

- perché era imperfetta); legislazione mescolata col male e con l'ingiustizia, che il Salvatore ha abrogato perché estranea alla sua natura; legislazione tipica e simbolica, legiferata ad immagine delle realtà spirituali e superiori: questa il Salvatore ha trasferito dall'ambito sensibile e apparente all'ambito spirituale e invisibile.
- 3 C'è dunque la legge di Dio, pura e non mescolata col male, il decalogo, quei dieci precetti divisi in due tavole, che vietano ciò da cui ci si deve astenere e comandano ciò che si deve fare: essi, benché contenessero legislazione pura, non avevano la perfezione e avevano bisogno di essere perfezionati dal Salvatore.
- 4 C'è poi la legge mescolata con l'ingiustizia, posta a punizione e contraccambio di quelli che hanno mal fatto, che comanda di cavare occhio per occhio e dente per dente e di ricambiare delitto per delitto (*Lev. 24, 20 = Mt. 5, 38*): infatti chi fa il male per secondo non commette male minore, si distingue solo per l'ordine, ma fa la stessa azione. Peraltro questo precetto era ed è giusto, stabilito per (*evitare*) trasgressione della legge pura a causa della debolezza di quelli cui la legge era rivolta: però è estraneo (*ἀνομοσιον*)<sup>131</sup> alla natura e alla bontà del Padre di tutto<sup>132</sup>.
- 5 Certo era appropriato, ma ancor di più dettato dalla necessità: infatti colui che non voleva un delitto col precetto *Non uccidere* (*Ex. 20, 13*) e che però ha ordinato di ripagare delitto con delitto, stabilendo una seconda legge e decidendo — egli che aveva vietato un delitto — due delitti<sup>133</sup>, senza volerlo è stato indotto in
- 7 errore dalla necessità. Perciò il Figlio venuto da parte di quello ha abrogato questa parte della legge, pur riconoscendo che anch'essa era di Dio<sup>134</sup>: infatti in altri punti riconosce la vecchia

<sup>131</sup> Su questo termine tecnico cfr. nn. 76 e 99.

<sup>132</sup> Tolomeo si inserisce nella polemica fra Marcione e gli ortodossi sul contrasto fra la legge del taglione e il precetto dato da Cristo nel discorso della Montagna: egli fa propri argomenti che troviamo esposti da Tertulliano e da altri polemisti antimarcioniti sulla opportunità storica della legge di Mosè, ma ne trae la conseguenza specificamente gnostica che tale legislazione non può derivare dal sommo Dio, cui si addice solo la bontà.

<sup>133</sup> Perché l'entità della punizione supera sempre quella della trasgressione: TERT. *Pat.* 10.

<sup>134</sup> Quispel identifica il Figlio del legislatore del VT (= Demiurgo) col Cristo psichico di cui parlano le altre fonti valentiniane: cfr. n. 87. Ma si può obiettare che questi, in quanto appartenente alla stessa economia psichica del Demiurgo, non aveva autorità di abrogarne i precetti. Tale autorità possedeva solo il Figlio del Dio sommo (= Logos = Salvatore). Il fatto che qui egli sia impropriamente detto Figlio del legislatore del VT secondo l'usuale concezione ortodossa, dipende dal carattere del-

economia e là dove dice: *Il Dio* <sup>136</sup> *che ha detto: Chi maledice suo padre e sua madre, muoia (Mt. 15, 4).*

- 8 C'è poi la parte simbolica, posta ad immagine delle realtà spirituali e superiori: parlo dei precetti stabiliti per le offerte, la circoncisione, il sabbato, il digiuno, la pasqua, gli azimi e cose  
9 del genere. Tutte queste prescrizioni, che erano simboli e immagini, una volta manifestatasi la verità, sono state trasferite di significato: sono state abrogate quanto all'apparenza e alla realizzazione corporea e sono state assunte secondo il significato spirituale, perché i nomi restavano gli stessi ma cambiavano le realtà  
10 significate. Infatti il Salvatore ci ha ordinato di presentare offerte, non però per mezzo di animali senza ragione e di profumi usuali bensì con lodi spirituali, glorificazioni, rendimenti di grazia, e stando insieme col nostro prossimo e facendogli del bene.  
11 Vuole che ci circoncidiamo, non però con la circoncisione carnale  
12 del prepuzio ma con la circoncisione spirituale del cuore. Ci comanda di osservare il sabbato: vuole infatti che ci asteniamo dalle  
13 azioni cattive. Ci comanda di far digiuno: ma non vuole che facciamo digiuno corporale bensì spirituale, che consiste dall'astenerci da ogni male <sup>136</sup>. D'altra parte anche presso di noi si osserva il digiuno corporale, poiché se fatto con discernimento può arrecare qualche giovamento all'anima, quando non si fa per imitare qualcuno né per abitudine né per un giorno determinato, quasi  
14 che un giorno sia fissato per questa pratica <sup>137</sup>. Insieme esso serve anche a far ricordare il vero digiuno, affinché quanti non possono ancora digiunare in questo modo, almeno ne abbiano il ricordo  
15 dal digiuno corporale. Ugualmente, che la pasqua e gli azimi erano immagini rivela anche l'apostolo Paolo dicendo: *Come nostra pasqua è stato immolato Cristo, e affinché siate azimi, non partecipando*

l'opera che evita di entrare nei particolari della dottrina gnostica e solo in fine, come vedremo, enuncia il concetto del Demiurgo, senza peraltro approfondirlo.

<sup>136</sup> Anche dal punto di vista gnostico si giustifica questa definizione del Demiurgo del VT da parte di Cristo: infatti egli era da loro riconosciuto Dio, anche se di secondo ordine: *Exc. ex Theod.* 47, 2.

<sup>136</sup> È superfluo rilevare il fondamento gnolico di questa interpretazione spirituale della Legge, tanto avviluppata nella lettera dello Ps. Barnaba. Per riscontri più puntuali sulle fonti (= Vangeli apocrifi) cui Tolomeo potrebbe avere attinto alcuni concetti, che non si trovano nei Vangeli canonici, cfr. il comm. di QUISPRL., pp. 90 sgg.

<sup>137</sup> Il digiuno in giorni fissati implicava accettazione del calendario giudaico, che per gli gnostici non poteva avere alcun valore. Per un riscontro valentiniano sul digiuno corporale cfr. *Exc. ex Theod.* 84.

*del fermento* (per fermento qui intende la malvagità), *ma siate impasto nuovo* (I Cor. 5, 7).

- 6,1 Così non v'è dubbio che anche la stessa legge di Dio si divide in tre parti: una è la parte che è stata perfezionata dal Salvatore (infatti i precetti *non ucciderai, non fornicerai, non spergiurerai* sono compresi nel precetto di non adirarsi, non desiderare, non
- 2 giurare [Mt. 5, 21]). Un'altra è la parte che è stata completamente abrogata: infatti il precetto *occhio per occhio dente per dente*, mescolato con l'ingiustizia ed esso stesso comportando azione ingiusta, è stato abrogato dal Salvatore con un precetto contrario
- 3 (Mt. 5, 30). Infatti le cose che sono tra loro in contraddizione si eliminano a vicenda: *Io vi dico di non resistere affatto al male, ma se uno ti avrà percosso, volgi a lui anche l'altra guancia* (Mt. 5, 39).
- 4 Una parte è allegorica e viene trasferita e cambiata dal significato corporale a quello spirituale, parte simbolica legiferata ad
- 5 immagine delle realtà superiori. Infatti le immagini e i simboli, che rappresentavano altre realtà, andarono bene finché non fu presente la verità: ma una volta presente la verità, bisogna fare
- 6 ciò che appartiene alla verità, non all'immagine<sup>138</sup>. Questo hanno insegnato anche i suoi discepoli e l'apostolo Paolo, che ha mostrato la parte della legge ad immagine — come abbiamo già detto — per mezzo del passo sulla pasqua immolata per noi e sugli azimi; la parte di legge mescolata col male dicendo: *La legge dei precetti è stata abolita dai suoi* (= di Cristo) *insegnamenti* (Eph. 2, 15); la parte non mescolata col male dicendo: *La legge è santa, e il suo precetto santo e giusto e buono* (Rom. 7, 12).
- 7,1 Per quanto è possibile dire in breve, credo di averti dimostrato a sufficienza sia la legislazione aggiunta dagli uomini sia
- 2 la legge di Dio che si divide in tre parti. Ci resta da dire chi mai sia questo dio che ha promulgato la legge. Ma credo che anche questo ti sia stato dimostrato da ciò che ho detto, se sei stata ad
- 3 ascoltare attentamente<sup>139</sup>. Se infatti questa legge non è stata

<sup>138</sup> Sull'economia (e quindi la legislazione) psichica concepita come immagine della economia spirituale cfr. HERACL. fr. 13; *Exc. ex Theod.* 47.

<sup>139</sup> In quanto tutto ciò che ora espone Tolomeo discende conseguentemente da quanto prima è stato detto sulla posizione intermedia della Legge fra il bene e il male assoluti. In tal modo lo gnostico può proporre il concetto del Demiurgo, il Dio del VT, intermedio fra il Dio supremo e il diavolo, e il concetto delle tre nature, la spirituale propria del Dio som-

stabilita né dal Dio perfetto, come abbiamo dimostrato, né dal diavolo, come non è lecito affermare, è un altro rispetto a questi  
 4 il dio che ha promulgato la legge. Egli è l'artefice (δημιουργός) e il creatore (ποιητής)<sup>140</sup> di tutto questo mondo e degli esseri che in esso sono contenuti: è diverso per natura rispetto a quelli e si trova collocato intermedio fra l'uno e l'altro, sì che a ragione gli possiamo attribuire il nome della Regione intermedia (τῆς μεσό-  
 5 τῆτος)<sup>141</sup>. E se il Dio perfetto è buono per sua natura, come è (infatti il nostro Salvatore ha rivelato che uno solo è il Dio buono, suo Padre, che egli ha rivelato [Mt. 19, 17]), e invece l'avversario è cattivo e malvagio per natura, caratterizzato dall'ingiustizia<sup>142</sup>, questi che è intermedio fra loro e non è né buono né cattivo e ingiusto, propriamente può essere definito giusto, essendo arbitro  
 6 della giustizia che dipende da lui. Questo dio risulterà perciò più imperfetto rispetto al Dio perfetto e inferiore rispetto alla giustizia di quello<sup>143</sup>, in quanto generato e non ingenerato (uno solo è infatti il Padre ingenerato, da cui derivano tutte le cose, poiché tutte propriamente dipendono da lui [I Cor. 8, 6]); risulterà però maggiore e più potente rispetto all'avversario, e dotato di altra natura e sostanza rispetto alla sostanza dell'uno e dell'altro.  
 7 Infatti la sostanza dell'avversario è corruzione e tenebra (infatti egli è materiale e diviso in più parti), e la sostanza dell'ingenerato Padre di tutte le cose è incorruttibilità e luce autosussistente: invece la sostanza di questo (= il demiurgo) ha prodotto duplice po-  
 8 tenza, ed egli è immagine del migliore<sup>144</sup>. Ciò che ora ho detto

mo, la psichica propria del Demiurgo, l'ilica propria del diavolo. L'esposizione evita di scendere a particolari, ma è gremita di termini tecnici: Demiurgo (δημιουργός), Regione intermedia (μεσότης), natura (φύσις).

<sup>140</sup> Sono ambedue termini di origine platonica, sì che qui non appare evidente il tecnicismo di δημιουργός.

<sup>141</sup> Cfr. nn. 26 e 94.

<sup>142</sup> Cfr. n. 105 in fondo.

<sup>143</sup> La giustizia del Dio supremo si identifica con la sua bontà.

<sup>144</sup> Su « immagine del migliore » cfr. *Exc. ex Theod.* 47, 2. Quanto alla duplice *dynamis* del Demiurgo, QUISEPL (*op. cit.*, p. 98) pensa al fatto che da lui, secondo il mito valentiniano (IREN. *Adv. Haer.* I 5, 1), hanno tratto origine la sostanza psichica e la sostanza ilica. Mi sembra però preferibile pensare, in linea generale, all'opposizione pitagorica fra la monade (= perfezione) e la diade (= imperfezione); e più specificamente alla definizione del Demiurgo come essere di fuoco, dotato perciò di duplice potere: HIPP. *Refut.* VI 32, 8; *Exc. ex Theod.* 81; CLEM. *Ecl.* 25-26 e n. 256. Si tenga presente la duplice possibilità dell'elemento psichico di determinarsi al bene o al male: IREN. *Adv. Haer.* I 6, 1; *Exc. ex Theod.* 56, 3. Per tutti i riferimenti al mito gnostico, qui sottintesi, si rimanda alla notizia di Ireneo: cfr. *infra*.

- non ti turbi, mentre vuoi apprendere come da un solo principio di tutte le cose, che riconosciamo e crediamo semplice, ingenerato, incorruttibile e buono, siano derivate queste nature, quella della corruzione e quella della regione intermedia, che non gli sono consustanziali<sup>145</sup>, mentre è della natura del bene generare e produrre cose simili e consustanziali a sé. Infatti imparerai con ordine, se Dio te lo concede, anche il principio e la generazione di queste nature, una volta ritenuta degna della tradizione apostolica, che anche noi abbiamo ricevuto per successione<sup>146</sup>, e insieme confermiamo tutta la dottrina anche con l'insegnamento del nostro Salvatore.
- 10 Questi concetti, o mia sorella Flora, mi sono adoperato a dirti in poche parole: li ho esposti in compendio, ma insieme ho sufficientemente chiarito il punto della questione. Essi per il futuro ti saranno di grande vantaggio se, come terra buona e fertile che ha ricevuto semi fecondi, farai apparire il frutto che per loro mezzo si ricava<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Gr. *ὁμοούσιος*. Termine tecnico per indicare l'identità di natura del Dio supremo con gli spirituali, del Demiurgo con gli psichici e del diavolo con gli illici: cfr. cap. II, n. 39; cap. IV, n. 40.

<sup>146</sup> Gli ortodossi (Egesippo, Ireneo, Tertulliano, ecc.) rinfacciavano agli gnostici di aver abbandonato la tradizione della Chiesa: Tolomeo afferma invece che anch'essi si rifanno a tradizione rimontante agli apostoli non meno che l'altra. La distinzione stava nel fatto che la tradizione della Chiesa era tradizione pubblica e aperta a tutti, confermata dalla successione episcopale: invece la tradizione gnostica era segreta, in quanto rimontava ad insegnamenti non pubblici di Gesù, che questi aveva riservato a pochi eletti. Di qui la preoccupazione degli gnostici di collegarsi attraverso uno o più intermediari con la generazione apostolica: Valentino si rifaceva ad un certo Teoda, discepolo di Paolo (CLEM. *Str.* VII 106, 4). Cfr. cap. II, n. 148; cap. III, n. 16; cap. IV, nn. 26 e 78; cap. V, n. 183.

<sup>147</sup> La frase, apparentemente unodina, ha un preciso significato gnostico: se Flora è una spirituale, cioè dotata di germe divino (= terra buona e fertile), l'insegnamento ricevuto da Tolomeo non mancherà di apportare il suo frutto (= piena rivelazione del proprio autentico essere) grazie a sempre più approfondita istruzione (= «imparerai... il principio e la generazione di queste nature») sulla parte esoterica della dottrina valentiniana (= mito di Sophia, ecc.).

## V. UNA INTERPRETAZIONE VALENTINIANA DEL PROLOGO DEL IV VANGELO

(Ireneo, *Contro le eresie* I 8, 5-6)

5 (I *Valentiniani*) insegnano che Giovanni, il discepolo del Signore, ha rivelato la prima Ogdoade<sup>148</sup>, dicendo così: « Giovanni, il discepolo del Signore, volendo esporre l'origine di tutte le cose, secondo la quale il Padre ha emanato tutto, pone come principio ciò che per prima cosa è stato generato da Dio, che ha chiamato anche Figlio, Unigenito e Dio, e in lui il Padre ha emanato seminalmente tutte le cose. Da questo è stato emanato il Logos e in lui tutta la sostanza degli Eoni, che successivamente il Logos ha formato. Poiché parla della prima generazione, bene fa iniziare l'insegnamento dal principio, cioè dal Figlio e dal Logos.

Così dice: *In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio. Questo era in principio presso Dio* (Io. 1, 1 sg.): prima distingue i tre, Dio il Principio e il Logos, e poi li unisce, per far vedere l'emanazione di ognuno di loro, del Figlio e del Logos, e la loro unione reciproca e col Padre. Infatti il Principio è nel Padre e deriva da lui, il Logos è nel Principio e deriva dal Principio<sup>149</sup>. Perciò bene ha detto: *In principio era il Logos*, infatti era nel Figlio; e *il Logos era presso Dio*, infatti anche il Principio (*era presso Dio*); e *il Logos era Dio*, conseguentemente: infatti ciò che è nato da Dio è Dio. *Questo era in principio presso Dio* ha

<sup>148</sup> Sulla Ogdoade (I Tetrade + II Tetrade) cfr. il documento dogmatico di Epifanio, già esaminato, e la notizia di Ireneo. Insistendo abilmente su alcuni termini del prologo di Giovanni, Tolomeo vi ritrova gli 8 Eoni dell'Ogdoade. La sua interpretazione contrasta con quella del fr. 1 di Eracleone, che interpreta il prologo non in relazione al Pleroma bensì al mondo degli uomini: non si tratta però di vero e proprio contrasto, bensì di interpretazioni dello stesso testo a due livelli diversi: cfr. n. 150.

<sup>149</sup> L'interpretazione è fondata su *in principio* (ἐν ἀρχῇ) inteso nel senso di *nell'Unigenito* (= *nel Nous*): in tal modo il v. 1 di Giovanni permette di individuare i 3 fondamentali personaggi del Pleroma valentiniano: il Dio supremo (= Padre, Prepadre, Abisso), l'Intelletto (= Unigenito), il Logos. L'interpretazione si fonda su un'antica esegesi di Gen. 1, 1: *In principio Dio fece il cielo e la terra*, che i cristiani avevano inteso nel senso di « Dio nel Figlio ha fatto il cielo e la terra », inserendo così il Figlio (= Logos) come artefice della volontà del Padre nella creazione del mondo in armonia con Prov. 8, 22 (Cristo = principio della creazione); Io. 1, 1, ecc.: cfr. IREN. *Demonstr.* 43. Tolomeo trasporta questo concetto da Gen. 1, 1 a Io. 1, 1, distinguendo però il Principio (= Figlio) dal Logos e forzando il senso genuino del passo.

dimostrato l'ordine della emanazione. *Tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto* (Io. 1, 3)<sup>150</sup>: infatti per tutti gli Eoni dopo di lui il Logos è stato causa di formazione e generazione. *E ciò che è stato fatto in lui è vita* (Io. 1, 4): qui (Giovanni) ha manifestato anche la sizigia: infatti ha detto che tutte le cose sono state fatte per suo mezzo, e invece la vita in lui. Questa perciò che è stata fatta in lui gli era più affine (*ὁμοιωτέρα*) delle cose fatte per suo mezzo: sta infatti insieme con lui, e per suo mezzo porta frutti<sup>151</sup>. Infatti, poiché ha aggiunto: *E la vita era la luce degli uomini* (Io. 1, 4), nominando l'Uomo, insieme con l'Uomo con lo stesso nome ha manifestato anche la Chiesa, per dimostrare con un sol nome la comunanza della sizigia<sup>152</sup>: infatti dal Logos e dalla Vita nascono Uomo e Chiesa. Ha definito la Vita luce degli uomini perché essi sono illuminati da lei, cioè sono formati e manifestati<sup>153</sup>. Questo dice anche Paolo: *Tutto ciò che è manifestato è luce* (Eph. 5, 13).

6 Pertanto la Vita, avendo manifestato e generato l'Uomo e la Chiesa, è detta luce di questi. Chiaramente Giovanni ha rivelato con queste parole, oltre il resto, anche la seconda Tetrade: Logos e Vita, Uomo e Chiesa<sup>154</sup>. Ma ha manifestato anche la prima

<sup>150</sup> Invece Eracleone, interpretando a livello inferiore il passo, aveva espressamente escluso dall'azione del Logos gli Eoni del Pleroma: cfr. nn. 31 e 148.

<sup>151</sup> Cfr. analogo procedimento in HERACL. fr. 2 (n. 33). Si distingue la Vita, fatta *nel* Logos, dagli altri Eoni, fatti *per mezzo* del Logos: il primo rapporto è più stretto o indica l'unione della Vita col Logos nella sizigia; per gli altri esseri l'azione del Logos è più esterna (= emanazione, creazione). I frutti che la Vita reca per mezzo del Logos sono gli spirituali che da lei vengono illuminati, e più in generale gli altri Eoni del Pleroma, alla cui emanazione essa collabora insieme col Logos.

<sup>152</sup> Per Chiesa si intende l'ipostasi pleromatica della Chiesa degli spirituali; per Uomo l'archetipo pleromatico dell'uomo spirituale: per tal motivo la menzione dell'Uomo (= uomo spirituale) richiama immediatamente quella della Chiesa (= complesso degli uomini spirituali).

<sup>153</sup> Per la formazione degli spirituali cfr. HERACL. fr. 2 (n. 34) e i riferimenti lì citati. L'illuminazione (= piena rivelazione gnostica) porta a termine la formazione dell'uomo spirituale. L'illuminazione della Vita ha per oggetto Uomo e Chiesa in quanto archetipi degli spirituali, secondo il principio per cui la stessa vicenda si ripete a diversi livelli di realtà (Pleroma, regione intermedia, mondo creato): cfr. SAGNAUD, *La gnose valentinienne* cit., pp. 255 sgg.

<sup>154</sup> Si noti, rispetto al documento di Epifanio, l'inversione d'ordine fra la terza e la quarta sizigia. L'ordine che vediamo qui (Logos/Vita; Uomo/Chiesa) corrisponde a quello delle notizie di Ireneo e di Ippolito, ed è più razionale con la collocazione del Logos terzo subito dopo il Nous: cfr. quanto osserviamo in merito ad IREN. *Adv. Haer.* I 1, 1.

Tetrade<sup>155</sup>: infatti trattando del Salvatore e dicendo che tutte le cose fuori del Pleroma sono state formate per suo mezzo, afferma che egli è frutto di tutto il Pleroma<sup>156</sup>. Infatti lo ha definito luce che risplende nelle tenebre e non viene compresa da queste (Io. 1, 5), poiché egli ha formato tutte le cose nate dalla passione ma non è stato conosciuto da esse. E lo definisco Figlio verità e vita, e Logos diventato carne di cui abbiamo visto la gloria, ed era la sua gloria quale quella dell'Unigenito, data a lui dal Padre, piena di grazia e di verità<sup>157</sup>. Infatti dice così: *e il Logos è diventato carne ed ha abitato fra noi e abbiamo visto la sua gloria, gloria come dell'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità* (Io. 1, 14). Perciò ha rivelato esattamente anche la prima Tetrade, parlando di Padre e Grazia e Unigenito e Verità. Così Giovanni ha parlato della prima Ogdoade, madre di tutti gli Eoni. Infatti ha nominato Padre Grazia Unigenito Verità Logos Vita Uomo Chiesa ».

Così Tolomeo.

## VI. LA NOTIZIA DI IRENEO SUL SISTEMA VALENTINIANO

(Ireneo, *Contro le eresie* I 1, 1-8, 4)

1,1 (I Valentini) dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto Preesistente: lo chiamano anche Preprincipio (Προαρχή) e Prepadre (Προπάτωρ) e Abisso (Βυθός)<sup>158</sup>. Era invisibile e incomprensibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero (Ἐννοια), che chiamano anche Grazia (Χάρις)

<sup>155</sup> Finora sono stati enumerati tutti e quattro i nomi degli Eoni della II Tetrade, ma della I Tetrade solo i nomi degli Eoni maschili (Padre e Unigenito [= Nous]): ora Tolomeo ricava da Io. 1, 14 anche i nomi dei due Eoni femminili.

<sup>156</sup> Su questo fondamentale particolare del mito valentiniano cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 2, 6 = HIP. *Refut.* VI 32, 1. L'attività creatrice del Salvatore fuori del Pleroma corrisponde a quella che Eracleone riporta al Logos: cfr. anche n. 179.

<sup>157</sup> Per i particolari del mito cui qui si fa allusione cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 4, 5; I 6, 1; HIP. *Refut.* VI 32, 5 sgg.; *Exc. ex Theod.* 58, 59. Per i primi due Eoni femminili Grazia e Verità, nominati *infra*, cfr. il documento di Epifanio e *infra* la notizia di Ireneo, I 1, 1. Per il nome di Padre dato al primo Eone cfr. n. 13.

<sup>158</sup> Su queste denominazioni del primo Eone cfr. nn. 13 e 157. Su Preesistente come nome proprio o non semplice attributo cfr. ORB, in « Gregorianum » 1953, pp. 262 sgg.

e Silenzio (Σιγή)<sup>160</sup>. Una volta l'Abisso meditò di emanare da sé un principio di tutte le cose, e depose a guisa di seme questa emanazione, che meditò di emanare, nel Silenzio che esisteva insieme con lui come in una matrice. Essa, avendo accolto questo seme ed essendo diventata pregna, partorì l'Intelletto (Νοῦς), simile e uguale a colui che aveva emanato, il solo che comprendesse la grandezza del padre. Tale Intelletto chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose. Con lui fu emanata Verità ('Αλήθεια); ed è questa la prima e primigenia *tetractys* pitagorica, che chiamano anche radice di tutte le cose<sup>160</sup>: ci sono infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità.

L'Unigenito, comprendendo per qual motivo era stato emanato, emanò a sua volta Logos e Vita (Ζωή), padre di tutti gli esseri che sarebbero esistiti dopo di lui, e principio e formazione di tutto il Pleroma<sup>161</sup>. Dal Logos e dalla Vita sono stati emanati

<sup>160</sup> Cfr. n. 15.

<sup>160</sup> I Valentiniani la chiamavano propriamente prima Tetrade, come abbiamo visto nel commento di Tolomeo al prologo di Giovanni. Su tutto ciò e su 4 numero perfetto per i Pitagorici (e i Valentiniani) cfr. SAGNARD, *op. cit.*, pp. 334 sgg. Per la definizione dell'Intelletto come Unigenito cfr. il commento di Tolomeo al prologo di Giovanni. Quanto alla denominazione di Padre, essa nelle linee che seguono è attribuita ora al Primo Principio ora all'Intelletto.

<sup>161</sup> Per comprendere la dinamica di queste successive emanazioni, si tenga presente lo schema teologico variamente attestato in scrittori cristiani e pagani dell'epoca: 1) Dio assolutamente trascendente e inconoscibile; 2) Logos generato da questo Dio che così in lui si circoscrive diventando conoscibile. La duplice caratteristica del Logos di essere generato dalla riflessione del Padre su se stesso e di essere orientato verso la creazione del mondo in funzione di intermediario fra il Padre e questa è rilevata da vari scrittori (Filone [?], Atenagora, Tuziano, Teofilo) distinguendo due momenti nella generazione del Logos: nel primo momento egli è solo Pensiero del Padre in lui immanente; in un secondo momento (logico, non cronologico) egli è emesso dal Padre con propria sussistenza in ordine alla creazione del mondo (= Logos immanente, ἐνδιάθετος e Logos profferito, προφοριστός). Qui nei Valentiniani è presente lo stesso schema, più complicato per la tendenza a distinguere come singoli Eoni le varie funzioni e i vari aspetti del Logos. Il Nous corrisponde *grosso modo* al primo stadio del Logos sopra descritto: è il prodotto del ripiegamento del Primo Principio (= Padre) sulla sua facoltà di pensiero (= Ennoia) e rappresenta il Logos nel suo rivolgersi alla contemplazione del Primo Principio, perfetta immagine di lui, in cui contempla ogni cosa (= Verità). Il Logos valentiniano invece rappresenta il secondo stadio, cioè il Logos (= Figlio di Dio) in quanto è rivolto verso la creazione con la sua spinta vitale (= Vita). L'assoluta trascendenza che i Valentiniani pongono nel Primo Principio non soltanto rispetto al mondo della creazione ma anche al resto del mondo divino (= Pleroma prodotto dal Logos con succes-

in sizigia Uomo (Ἄνθρωπος) e Chiesa (Ἐκκλησία)<sup>102</sup>: questa è l'Ogdoade primigenia, radice e fondamento di tutte le cose, chiamata da loro con quattro nomi, Abisso Intelletto Logos Uomo. Infatti ognuno di essi è androgino, così: per primo il Prepadre è unito in sizigia col suo Pensiero, l'Unigenito — cioè l'Intelletto — è unito con la Verità, il Logos con la Vita, l'Uomo con la Chiesa<sup>103</sup>.

2 Questi Eoni, emessi a gloria del Padre, volendo anche essi di per sé glorificare il Padre, emanano emanazioni in sizigia: il Logos e la Vita, dopo aver emanato l'Uomo e la Chiesa, ne emanano altri dieci, i cui nomi sono: Βύθιος e Μίξις, Αἰθέρας e Hénoxis, Αὐτοφυές e Hedoné, Ακίνκτος e Σύνκρσις, Μονογενές e Μακάρια. Tali i dieci Eoni che dicono emanati da Logos e Vita. A sua volta l'Uomo emana insieme con la Chiesa dodici Eoni ai quali son dati questi nomi: Παράκλετος e Πίστις, Πατρικός e Ελπίς, Μετρικός e Αγάπε, Αἰώνιος e Σύνεσις, Εκκλησιαστικός e Μακαριότις, Θελετός e Σοφία<sup>104</sup>.

3 Questi sono i trenta Eoni del loro errore, taciuti e non conosciuti. Questo è secondo loro il Pleroma invisibile e spirituale, diviso in tre parti: Ogdoade, Decade e Dodecade. Per questo dicono che il Salvatore (non lo vogliono chiamare Signore) per 30 anni non ha fatto nulla di manifesto, volendo mostrare il mistero di questi Eoni<sup>105</sup>. E affermano che anche nella parabola degli

sivo emanazioni = dilatazione del Logos) spinge ad accentuare lo into fra il Logos e il Nous (= Logos profferito e Logos immanente) più che non avvenga negli scrittori ecclesiastici: infatti il Nous è il solo degli Eoni che conosca il Padre, sì che egli, se per certi aspetti si connette col Logos, per altri è piuttosto connesso col Padre. Su tutto ciò cfr. anche ΟΥΝΝ, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 117 sgg.

<sup>102</sup> L'Uomo è il Logos in quanto archetipo ideale degli uomini spirituali, cioè del gruppo privilegiato degli gnostici (= Chiesa): cfr. nn. 15 e 19.

<sup>103</sup> Si rivela fortemente il carattere unitario dei due Eoni che costituiscono la sizigia, per cui essi possono essere ambedue indicati con espressione al singolare: in definitiva l'Eone femminile rappresenta la forma, la qualità dominante dell'Eone maschile (n. 193). Sulla androginità dell'essere divino cfr. cap. II, n. 11.

<sup>104</sup> Sui nomi di questi Eoni, il loro significato e l'inversione fra la terza e quarta coppia della Ogdoade rispetto al documento di Epifanio cfr. n. 20.

<sup>105</sup> Cioè, i 30 anni di vita celata, oscura (= segreta) di Gesù simboleggiano il mistero dei 30 Eoni. Qui e più giù i riferimenti scritturistici adottati dai Valentiniani a confortare la loro dottrina sono meramente esteriori, fondati su coincidenze numeriche, alle quali gli antichi erano sempre pronti ad annettere particolari e misteriosi significati. Quanto all'appellativo di Signore (κύριος), esso era trasferito a Sophia Achamoth: cfr. *Infra* I 5, 3. Ma in *Exc. ex Theod.* 72 sgg. l'appellativo è attribuito al Salvatore.

operai inviati alla vigna (*Mt.* 20, 1 sgg.) sono significati nel modo più chiaro questi 30 Eoni. Infatti alcuni vengono inviati all'ora prima, altri alla terza, altri alla sesta, altri alla nona, altri infine all'undicesima. Queste ore messe insieme formano il numero 30: infatti uno e tre e sei e nove e undici danno 30: perciò pretendono che per mezzo delle ore siano indicati gli Eoni. Questi sono i grandi e mirabili e indicibili misteri che essi presentano come loro frutto, e se mai qualcuna delle cose dette in quantità nelle Scritture si può accomodare e adattare alla loro invenzione.

- 2,1 Essi affermano che il loro Prepadre è conosciuto soltanto dall'Unigenito nato da lui, cioè dall'Intelletto, e che resta invisibile e incomprendibile per tutti gli altri Eoni. Secondo loro solo l'Intelletto godeva a vedere il Padre e gioiva a contemplare la sua incommensurabile grandezza. Egli pensava di far partecipare anche gli altri Eoni della grandezza del Padre, quale e quanto grande egli fosse e come fosse senza principio e non potesse essere compreso né dallo spazio né dal pensiero. Ma lo trattenne il Silenzio per volere del Padre, poiché quello voleva condurre tutti gli Eoni al pensiero e al desiderio di ricercare il loro già nominato Prepadre. Così gli altri Eoni ugualmente in tranquillità e solo in certa misura desideravano contemplare colui che aveva emanato il loro seme e aver notizia della radice senza principio.
- 2 Ma si fece avanti l'ultimo e più recente Eone della Dodecade emessa dall'Uomo e dalla Chiesa, cioè Sophia<sup>166</sup>, e subì passione senza l'unione col suo compagno di sizigia Theletós. La passione, che aveva avuto inizio intorno a Intelletto e Verità, investì questo Eone incorso nell'errore, apparentemente peccato di amore, ma effettivamente di temerarietà, perché esso non partecipava del Pa-

<sup>166</sup> Il peccato, che coinvolgerà il mondo divino e sarà all'origine del mondo materiale e psichico, ha per protagonista l'ultimo degli Eoni: ciò avviene perché le successive emanazioni dal Primo Principio comportano una certa degradazione dell'emanato rispetto all'emanante, sì che alla periferia del Pleroma si ha il massimo di degradazione. Il trentesimo Eone sintetizza in sé l'imperfezione del Pleroma (= ignoranza del Padre). Perché tale condizione sia proprio di Sophia, cioè della Sapienza divina tanto in onore nella religione ebraica o cristiana (= Cristo), si deve al fatto che proprio in queste religioni la Sapienza divina è protagonista della creazione del mondo (cfr. *Prov.* 8, 22 sgg.). Poiché gli gnostici concepiscono tale creazione come conseguenza del peccato e ne danno valutazione del tutto negativa, tale svalutazione si ripercuote anche a livello pleromatico, provocando la degradazione di Sophia rispetto agli Eoni più rappresentativi del Pleroma.

dre perfetto alla pari dell'Intelletto. La passione è ricerca del Padre: infatti — come dicono — voleva comprendere la grandezza di quello <sup>167</sup>. Poiché (*Sophia*) si trovava nell'impotenza per essersi accinta a impresa impossibile, e in gran travaglio per la grandezza della profondità e per la imperscrutabilità del Padre e per l'amore per lui, tesa sempre in avanti per la dolcezza di lui in ultimo sarebbe stata assorbita e disciolta nella universale sostanza, se non si fosse imbattuta nella forza che aveva il compito di consolidare e custodire al di fuori della indicibile grandezza tutte le cose (= *gli Eoni*). Tale forza chiamano anche Limite ("Όρος) <sup>168</sup>. *Sophia* fu trattenuta e consolidata da questo: così, tornata a stento in sé e convinta che il Padre è incomprendibile, depose la sua intenzione (ἐνθύμησις) insieme con la passione sopraggiunta a causa di quello stupore e meraviglia.

- 3  Alcuni dei Valentiniani rappresentano miticamente così la passione di *Sophia* e la conversione: essa, accintasi ad impresa impossibile e incomprendibile, ha generato una sostanza amorfa, una natura quale poteva partorire in quanto femmina. Al contemplarla essa prima si addolorò per l'imperfezione di ciò che era nato, poi fu presa dal timore che anche lei avesse la stessa fine; infine fu presa da stupore e incertezza al ricercare la causa e in che modo potesse occultare l'accaduto. Caduta in preda alle passioni, ebbe una conversione (ἐπιστροφή) e provò a risalire al Padre, ma essendosi spinta per un certo tratto rimase priva di forze e supplicò il Padre. Alla sua supplica si unirono anche gli altri Eoni, soprattutto l'Intelletto. Di qui dicono che abbia tratto origine la

<sup>167</sup> La passione di *Sophia* è passione di tutto il Pleroma (= « la passione aveva avuto inizio intorno a Intelletto e Verità »). Qui essa è descritta come desiderio di conoscere il Padre inconoscibile; nella notizia di Ippolito è invece desiderio di generare col Padre, e questa versione sembra più arcaica, perché confortata anche dall'*Apocrifo di Giovanni*.

<sup>168</sup> Questo importante personaggio, che abbiamo già incontrato nel documento di Epifanio (n. 29), generato o dal Padre o dall'Intelletto (IREN. *Adv. Haer.* II 12, 7), cioè dal Padre per mezzo dell'Intelletto, ma senza intervento dell'elemento femminile della sizigia ed esso stesso privo di controparte femminile, puntualizza la trascendenza relativa del Figlio (= Intelletto) nel seno del Padre rispetto agli altri Eoni. Valentino, a dir di Ireneo (I 11, 1), poneva due limiti, uno fra il Primo Principio e il Pleroma, a salvaguardia della trascendenza di quello, e un secondo fra il Pleroma e la realtà esterna ad esso. Nel nostro testo, come in quello di Ippolito e di Epifanio, si parla di un solo Limite, il secondo, che però congloba anche i caratteri del primo. Sui suoi vari nomi cfr. n. 29 e *infra* I 2, 4. Per tutto ciò cfr. anche ORBE, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 271 e segg.

sostanza della materia: dalla ignoranza, dal dolore, dal timore e dallo stupore<sup>169</sup>.

- 4 Perciò il Padre, per mezzo dell'Unigenito, emette il già ricordato Limite a sua immagine, senza compagna di coppia, senza elemento femminile. Infatti essi affermano a volte che il Padre è in sизigia col Silenzio, a volte che è al di sopra dell'elemento maschile e femminile<sup>170</sup>. Il Limite chiamano anche Croce Redentore Emancipatore Limitatore Guida<sup>171</sup>. Per mezzo del Limite Sophia è stata purificata e consolidata e ristabilita nella sизigia. Infatti, separata da lei l'intenzione con la sopraggiunta passione, essa restò dentro il Pleroma; invece l'intenzione con la passione fu espulsa e crocifissa<sup>172</sup> dal Limite e, messa fuori dal Pleroma, costituisce la sostanza spirituale, poiché aveva l'impulso naturale dell'Eone, ma privo di forma e di aspetto poiché Sophia non aveva potuto comprendere nulla. Per questo lo chiamano frutto debole e femminile<sup>173</sup>.

- 5 Dopo che questa intenzione fu espulsa fuori dal Pleroma degli Eoni e sua Madre fu restaurata nella propria sизigia, l'Unigenito

<sup>169</sup> Questa complessa vicenda si ripeterà fuori del Pleroma avendo per protagonista Sophia esteriore al Pleroma (I 4, 1), secondo il principio gnostico per cui si ripetono le stesse vicende a diversi livelli di realtà: SAGNARD, *op. cit.*, pp. 240 sgg.

<sup>170</sup> Cfr. Hipp. *Refut.* VI 29, 5.

<sup>171</sup> Σταυρός, Λυτρωτής, Καρπιστής, Ὁροδέτης, Μεταγωγεύς. Per il significato degli ultimi tre di questi nomi cfr. n. 29. Per gli altri due, Λυτρωτής ha il valore di Redentore, in quanto purifica gli Eoni (= Ἄφετος del documento di Epifanio); Σταυρός indica la funzione limitatrice di Horos, che separa il Pleroma dal mondo della creazione, e il Primo Principio dal Pleroma (*Exc. ex Theod.* 42-43, 1). Per comprendere tale funzione della croce si deve considerare la croce cosmica del *Timeo*, reinterpretata dai cristiani in relazione alla croce di Cristo, che assume essa stessa significato cosmico: Ireneo ed altri mettono in rilievo soprattutto la funzione di unire che ha la croce, sulle tracce di Paolo (*Eph.* 2, 14 sgg.): il braccio verticale unisce la terra al cielo, il braccio orizzontale il popolo di destra (= Ebrei) con quello di sinistra (= pagani) in Cristo. Invece in senso gnostico viene rilevata anche la funzione del braccio trasversale come separatrice, limitatrice fra il Pleroma e il mondo, fra gli spirituali e gli altri uomini: cfr. n. 188; ORRŪ, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 276 sgg., 603 sgg.; *Los primeros herejes ante la persecución*, cit., pp. 160 sgg.; SAGNARD, *La gnose valentinienne*, cit., pp. 245 sgg.; DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, cit., pp. 303 sgg.

<sup>172</sup> Cioè separata dal Pleroma: cfr. n. 169 e SAGNARD, *op. cit.*, pp. 248 sgg.

<sup>173</sup> Il prodotto della passione di Sophia (= aborto) è di sostanza spirituale (= divina), in quanto derivante dall'Eone, ma è in stato di estrema imperfezione, in quanto generato senza il concorso della sизigia.

emise ancora un'altra sizigia per previdenza del Padre, perché non succedesse ad alcuno degli Eoni ciò che era successo a lei: Cristo e Spirito Santo <sup>174</sup>, per stabilimento e rafforzamento del Pleroma; e da questi fu rimesso l'ordine fra gli Eoni. Infatti Cristo insegnò loro la natura della sizigia e che essi non erano in grado di avere comprensione dell'ingenerato <sup>175</sup> e annunciò loro ciò che si poteva conoscere del Padre, cioè che non può essere compreso né dallo spazio né dal pensiero, che non è possibile né vederlo né udirlo ma solo conoscerlo per mezzo dell'Unigenito; che la causa dell'eterno permanere per gli altri consiste nell'essere incomprendibile del Padre e che la causa della loro generazione e formazione è l'aspetto comprensibile di lui, cioè il Figlio <sup>176</sup>. Tutto questo operò fra gli Eoni Cristo appena emanato <sup>177</sup>.

- 6 A sua volta lo Spirito Santo insegnò loro, diventati tutti uguali, a render grazie e li introdusse nel vero riposo. Affermano così che tutti gli Eoni sono stati resi uguali per forma e volere e sono diventati tutti Intelletti, tutti Logoi, tutti Uomini e tutti Cristi, e similmente gli elementi femminili tutte Verità, tutte Vite, tutte Spiriti e Chiese <sup>178</sup>. Con ciò tutti gli Eoni rafforzati e introdotti nel riposo infine con grande gioia innalzano un inno in onore del Prepadre, tutti pieni di letizia. E per questo beneficio con unanime volere e intenzione tutto il Pleroma degli Eoni, col consenso di Cristo e dello Spirito santo e con la conferma del Padre, tutti gli Eoni uno per uno portarono insieme, riunirono, disposero opportunamente e accuratamente unificarono ciò che in sé avevano di più bello e fiorente: emisero una emanazione a

<sup>174</sup> Lo Spirito santo è elemento femminile della sizigia perché in ebraico *ruah* (= spirito) è di genere femminile. Questo carattere dello Spirito santo, di origine giudeocristiana, ha avuto la sua importanza nella teologia del cristianesimo primitivo e soprattutto in ambiente eterodosso.

<sup>175</sup> Il passo è corrotto: traduciamo secondo la ricostruzione congetturale di Holl.

<sup>176</sup> Sull'Intelletto (= Figlio), aspetto comprensibile, circoscrivibile del Padre incomprendibile e incircoscrittibile, cfr. n. 161.

<sup>177</sup> La funzione della coppia Cristo/Spirito santo è quella di realizzare la piena perfezione degli Eoni: questi, formati prima secondo la sostanza, ora ricevono la formazione secondo la gnosi, apprendendo che il fondamento del loro essere è il Padre inconoscibile da cui derivano; e che la loro generazione e formazione è stata opera del Figlio (= Intelletto).

<sup>178</sup> Per gli Eoni la illuminazione (= perfezionamento) significa diventare tutti uguali nella unione coll'Unigenito. Tutto ciò rileva bene il carattere sostanzialmente unitario degli Eoni che costituiscono il Pleroma, distinti fra loro per nome ma non realmente per sostanza e individualità, perciò indicanti funzioni diverse più che individui distinti.

onore e gloria dell'Abisso, perfettissima per bellezza e astro del Pleroma. Gesù il frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore (Σωτήρ) e Cristo e Logos, secondo il nome del Padre, e il Tutto, perché derivato da tutti gli Eoni<sup>179</sup>. Come scorta per suo onore furono emessi insieme angeli a lui consustanziali.

- 3.1 Tale è, secondo i Valentiniani, l'attività che si svolge all'interno del Pleroma; tale la disgrazia dell'Eone caduto in preda della passione e per poco non andato in rovina, perché grandemente afflitto<sup>180</sup> a causa della ricerca del Padre; tali il consolidamento dopo il contrasto, operato da Limite Croce Redentore Liberatore Limitatore Guida, e la generazione, successiva a quella degli altri Eoni, del primo Cristo e dello Spirito santo per ripensamento del loro Padre, e la formazione, composita per l'apporto (*di tutti gli Eoni*), del secondo Cristo, che chiamano anche Salvatore. Tali avvenimenti non sono espressi apertamente perché non tutti hanno la possibilità di conoscerli, ma sono rivelati in forma coperta dal Salvatore per parabole a coloro che li possono comprendere, nel modo che segue<sup>181</sup>: infatti, come abbiamo detto, i 30 Eoni sono significati dal numero di 30 anni durante i quali il Salvatore nulla operò apertamente, e dalla parabola degli operai inviati alla vigna. Paolo più volte apertamente nomina questi Eoni e osserva anche il loro ordine, quando dice così: *Per tutte le generazioni degli eoni dell'eone* (Eph. 3, 21). Noi poi, quando nel ren-

<sup>179</sup> Mentre Sophia sintetizza in sé e rappresenta l'imperfezione di tutto il Pleroma, il Salvatore, frutto perfetto generato dalla collaborazione di tutti gli Eoni e perciò dotato di tutte le loro proprietà, sintetizza in sé e rappresenta la perfezione di tutto il Pleroma conseguente all'opera di illuminazione o formazione realizzata da Cristo/Spirito santo. Di qui i vari nomi con i quali può essere chiamato. Ancora una volta si sottolinea l'unità fondamentale degli Eoni del Pleroma, unico essere divino, aspetto conoscibile del Dio sommo, dalla varia vicenda o varia articolazione. In riferimento a quanto è detto a n. 161 il Salvatore si configura come Logos in ordine all'attività che questo svolge al di fuori del Pleroma. Gli angeli emessi col Salvatore sono destinati a far coppia con gli uomini spirituali: cfr. nn. 26, 46, 62 e *infra*, I 7, 1.

<sup>180</sup> Il testo è corrotto: traduciamo secondo la ricostruzione congetturale di Holl.

<sup>181</sup> Questo ragionamento giustificava l'interpretazione di passi del NT che i Valentiniani facevano in funzione della loro dottrina. È superfluo rammentare quanto comune fosse in quel tempo la convinzione che la Scrittura celasse, sotto il senso letterale, un senso più profondo, atto ad essere posto in luce soltanto dai più degni: si pensi a Filone, Clemente, Origene.

dimento di grazie diciamo *Per gli eoni degli eoni* (= *per i secoli dei secoli*) riveliamo quegli Eoni. E dovunque sono nominati eone ed eoni, essi pretendono che il riferimento sia agli Eoni del Pleomoma<sup>182</sup>.

2 L'emanazione degli Eoni della Dodecade è rivelata dal fatto che il Signore a 12 anni ha parlato con i maestri della legge, e dalla scelta degli apostoli: infatti sono dodici. Gli altri 18 Eoni sono rivelati dal fatto che dopo la resurrezione dai morti il Salvatore per 18 mesi è rimasto a parlare insieme con i discepoli. Anche le due prime lettere del suo nome, iota e eta (= 18), indicano chiaramente i 18 Eoni. Analogamente i 10 Eoni sono indicati dalla lettera iota (= 10) con cui inizia il nome di Gesù. Per questo il Salvatore ha detto: *Non verrà meno uno iota o un apice finché tutto ciò non avvenga* (Mt. 5, 18)<sup>183</sup>.

3 Il dramma del dodicesimo Eone è significato dal tradimento di Giuda, dodicesimo degli apostoli, e dal fatto che il Signore ha patito nel dodicesimo mese. Infatti essi sostengono che egli dopo il battesimo abbia predicato per un anno<sup>184</sup>. Questo fatto è rivelato nella maniera più chiara dalla emorroissa (Mc. 5, 25 sgg.): infatti quella donna che era malata da dodici anni fu guarita dalla presenza del Salvatore. Poiché essa aveva toccato il bordo della veste, il Salvatore disse: *Chi mi ha toccato?* (Mc. 5, 30), per insegnare ai discepoli il mistero che si era svolto fra gli Eoni e la

<sup>182</sup> Tale interpretazione era resa possibile dalla ampiezza di significato del termine *αἰών*, che da spazio più o meno lungo di tempo era passato ad indicare il Dio dell'eternità e più in generale un essere divino. Paolo adopera il termine nel primo senso, ma gli gnostici piegano le sue espressioni secondo l'altro senso.

<sup>183</sup> Su questi accostamenti numerici cfr. nn. 57 e 165. Quanto ai 18 mesi trascorsi in terra da Gesù dopo la resurrezione, che troviamo anche fra gli Ofiti di Ireneo (I 30, 14), si tenga presente che questo periodo di tempo, fissato da *Act. 1, 3* in 40 giorni, è volentieri negli apocrifi prolungato di molto perché proprio in questo tempo Gesù avrebbe fatto ad alcuni discepoli prediletti le rivelazioni segrete, riservate a pochi privilegiati (= gnostici): cfr. i 545 giorni dell'*Ascensione di Isaia* (9, 16) e i 550 dell'*Apocrifo di Giacomo* (p. 2). In definitiva gli gnostici valorizzavano questo ultimo periodo della vita terrena di Gesù, dedicato agli spirituali, a scapito del periodo fra il battesimo e la resurrezione dedicato alla istruzione generica di tutti gli uomini.

<sup>184</sup> Gli antichi, come i moderni, non erano d'accordo sulla durata del ministero di Cristo in terra, fissato o in 3 anni, secondo Giovanni, o in uno secondo i Sinottici. La scelta fra le due date era facilmente determinata sulla base del simbolismo dei numeri e lo stesso autore poteva oscillare fra l'una e l'altra, come, p. es., Origene: *Ser. Mat.* 40 e 78; *Ho. Luc.* 32, 5; *De Princ.* IV 1, 5; *C. Cels.* II 12.

guarigione dell'Eone in preda alla passione. Infatti la donna che soffriva da dodici anni rappresenta quella potenza, la cui sostanza si tendeva e scorreva verso l'infinito, sì che si sarebbe dissolta nella sostanza universale — come dicono —, se non avesse toccato il vestito del Figlio, cioè la Verità della prima Tetrade<sup>185</sup>, simboleggiata dal bordo del vestito. Perciò (*Sophia*) si fermò e cessò di essere in preda alla passione: infatti fattasi avanti la potenza del Figlio (dicono che essa è il Limite) la guarì e separò da lei la passione.

4 Dicono poi che il Salvatore, che deriva da tutti gli Eoni, è il Tutto (τὸ Πᾶν), e ciò è rivelato dall'espressione: *Ogni* (πᾶν) *essere maschile* (ἄρρεν) *che apre la vulva* (Lc. 2, 23). Infatti egli, che era il Tutto, aprì la vulva dell'intenzione dell'Eone in preda alla passione, che era stata espulsa fuori del Pleroma<sup>186</sup>. Chiamano questa anche seconda Ogdoade, di cui diremo fra breve<sup>187</sup>. Anche Paolo rivela questo apertamente dicendo: *Egli è il tutto* (Col. 3, 11) e ancora: *Tutto in lui e tutto da lui* (Rom. 11, 36), e ancora: *In lui abita tutta la pienezza della divinità* (Col. 2, 9) e: *Ricapitolare tutto in Cristo per mezzo di Dio* (Eph. 1, 10): interpretano in questa maniera, e così altri passi di tal genere.

5 Quanto poi al loro Limite, che chiamano anche con più nomi, affermano che ha due facoltà, una che consolida e una che divide. In quanto consolida e rafforza è Croce, in quanto divide e separa è Limite<sup>188</sup>. E affermano che il Salvatore ha indicato così queste facoltà: prima quella che rafforza con le parole: *Chi non porta la sua croce e mi segue, non può essere mio discepolo* (Lc. 14, 27), e ancora: *Sollezata la croce, seguimi* (Mc. 10, 21). Ha poi indicato la facoltà di quello che divide con le parole: *Non sono venuto a portare la pace ma la spada* (Mt. 10, 34). Giovanni questo ha indicato quando ha detto: *Il ventilabro nella sua mano: purificherà*

<sup>185</sup> Si rileva qui la prima Tetrade come oggetto della rivelazione fatta a Sophia (= a tutti gli Eoni): infatti in essa sono compresi il Primo Principio inconoscibile e il Nous, aspetto conoscibile di quello.

<sup>186</sup> Sull'unione in sизigia del Salvatore con Sophia esteriore al Pleroma cfr. *infra*. Il passo di Luca è piegato alla particolare interpretazione gnostica facendo forza su πᾶν e ἄρρεν, che definiscono la peculiare caratteristica del Salvatore in quanto compendio della perfezione del Pleroma (= 'Tutto) ed essere maschile destinato a unirsi con Sophia: cfr. nn. 37 e 393.

<sup>187</sup> Cfr. I 5, 2.

<sup>188</sup> Il Limite consolida e rafforza il complesso del Pleroma turbato dalla passione di Sophia e divide e separa da quello il prodotto informe della passione. Per la Croce come mezzo di coesione cfr. n. 171.

*l'aia e radunerà il grano nel suo deposito, invece brucerà la paglia con fuoco inestinguibile (Lc. 3, 17).* In questo modo è indicata la potenza del Limite: infatti (*i Valentiniani*) intendono che quel ventilabro è la Croce, che consuma tutta la sostanza materiale come il fuoco consuma la paglia, e invece purifica i salvati come il ventilabro purifica il grano<sup>189</sup>. Di questa Croce si è ricordato anche l'apostolo Paolo così: *Infatti la parola della croce è pazzia per quelli che vanno in rovina, ma per i salvati è potenza di Dio (I Cor. 1, 18), e ancora: Non avvenga a me di vantarmi in niente, se non nella croce di Cristo, per la quale il mondo è stato crocifisso a me e io al mondo (Gal. 6, 14).*

6 Così essi si esprimono sul loro Pleroma e sulla creazione di tutte le cose, sforzandosi di adattare ciò che è bene detto a ciò che da essi è malamente escogitato. E non solo cercano di trarre dimostrazioni dagli scritti evangelici e apostolici, stravolgendo le interpretazioni e manipolando alla leggera le spiegazioni, ma anche dalla legge e dai profeti, quasi che siano lì espressi molti simbolismi e allegorie e molti punti possano essere tirati a più sensi con l'interpretazione<sup>190</sup>. Così adattandoli abilmente e ingannevolmente alle loro finzioni traggono a sé prigionieri, staccandoli dalla verità, coloro che non sanno custodire salda la fede nel solo Dio Padre onnipotente e nel solo signore Gesù Cristo Figlio di Dio.

4,1 Ecco poi ciò che (*i Valentiniani*) raccontano su ciò che è accaduto al di fuori del Pleroma. L'Intenzione (*Ἐνθύμησις*) della Sophia superiore, che chiamano anche Achamoth<sup>191</sup>, separata dal Pleroma con la sua passione ribolliva spinta dalla necessità nei luoghi dell'ombra e del vuoto. Infatti si trovava al di fuori

<sup>189</sup> Cfr. *HEMCL. frag. 13 e n. 52.*

<sup>190</sup> Traduzione approssimativa a causa della corruzione del testo. Sulla possibilità che avevano i Valentiniani di sfruttare anche passi del VT, pur rientranti nella economia del Demiurgo, cfr. I 7, 3.

<sup>191</sup> Questo nome, che abbiamo già trovato nel *Libro di Baruch* come quello di uno degli angeli di Eden, è il corrispondente ebraico di Sapienza. Ireneo lo applica sempre alla Sophia esteriore al Pleroma (= prodotto informale della Sophia pleromatica) in contrapposizione a questa, che è la Sophia che è in alto (I 8, 4). Nel *Vangelo di Filippo* (108) si contrappone Achamoth ad Echamoth come Sophia superiore a Sophia inferiore. Da *IREN. Adv. Haer. I 11, 1 e Exc. ex Theod. 32-39* sembra potersi ricavare che Valentino aveva immaginato una sola Sophia prima nel Pleroma e poi espulsa fuori (cfr. n. 322). Perciò lo sdoppiamento in due entità distinte potrebbe risalire ai suoi discepoli: cfr. *STRAD, The Valentinian Myth of Sophia*, cit., pp. 75 sgg.

della luce e del Pleroma, priva di forma e aspetto, come un aborto, poiché nulla aveva compreso. Cristo, avendola compianta ed essendosi disteso sulla Croce con la sua potenza, le dette formazione secondo la sostanza ma non secondo la gnosi. Avendo fatto questo corse di nuovo su, avendo ritirato la sua potenza, e l'abbandonò affinché, avendo coscienza della passione che l'affliggeva a causa della separazione dal Pleroma, fosse spinta verso la realtà superiore, avendo un aroma di immortalità lasciato a lei da Cristo e dallo Spirito santo<sup>192</sup>. Perciò si chiama con ambedue i nomi, Sophia, dal nome del padre (infatti suo padre è Sophia) e Spirito santo dallo spirito di Cristo<sup>193</sup>. Formata e diventata cosciente, e subito restata priva del Logos che stava con lei invisibilmente, cioè Cristo, si mosse alla ricerca della luce che l'aveva abbandonata ma non la poté raggiungere, perché impedita dal Limite. E allora il Limite, impedendole di procedere avanti, disse: Iao<sup>194</sup>. Di qui affermano che sia nato questo nome. Non potendo superare il Limite, perché mescolata con la passione, e lasciata sola al di fuori, essa cadde in preda a ogni genere di passione, molteplice e varia: dolore, poiché non aveva compreso; timore, per paura di perdere come la luce anche la vita; disagio per questi motivi: e tutto ciò nell'ignoranza<sup>195</sup>. E non, come sua madre, la prima Sophia che era Eone, subl alterazione per le passioni, ma opposizione<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> Comincia ora a beneficio di Sophia Achamoth il duplice processo di formazione che abbiamo già rilevato riguardo agli Eoni del Pleroma (= formazione secondo la sostanza ad opera del Logos, formazione secondo la gnosi [= illuminazione] ad opera di Cristo/Spirito santo). Assistiamo qui alla prima delle due formazioni, che avviene ad opera di Cristo/Spirito santo, che si protende sulla Croce (= Limite) per soccorrere Sophia (= legge dell'esemplarismo inverso: trasposizione celeste di Gesù crocifisso per la purificazione e redenzione degli uomini [= degli spirituali, in senso gnostico]): cfr. n. 231. Per l'aroma di immortalità, segno di divinità, cfr. la notizia di Ippolito su Basilide (VII 22, 14).

<sup>193</sup> Pur Eone femminile, Sophia superiore è definita padre di Sophia Achamoth in quanto ha tentato di generarla da sola, priva dell'apporto dell'Eone maschile. Per il carattere femminile dello Spirito santo cfr. n. 174. Risalta qui bene la funzione peculiare dell'Eone femminile come forma, delimitazione di quello maschile: lo Spirito santo (si tace di Cristo) dà formazione al prodotto informe di Sophia superiore.

<sup>194</sup> Deformazione del nome di Yahvè (cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 30, 11), ampiamente usato, insieme con altri nomi ebraici, nelle formule magiche del tempo: lo abbiamo già incontrato negli Ofiti di Ireneo (I 30, 5).

<sup>195</sup> Tutte le passioni di Sophia hanno il loro fondamento nell'ignoranza: cfr. n. 66.

<sup>196</sup> Sophia superiore subl alterazione (ἀναβολαίς) nel senso di progressiva degradazione di un sostrato semplice e interamente spirituale.

Le sopravvenne anche un' altra disposizione, quella della conversione (ἐπιστροφή) verso colui che l'aveva vivificata.

2 Così essi raccontano che si è costituita e formata la materia (ὕλη), da cui è sorto questo mondo. Infatti dalla conversione ha avuto origine tutta l'anima del mondo e del Demiurgo, tutto il resto ha tratto origine dal timore e dal dolore<sup>197</sup>. Infatti dalle sue lacrime è nata tutta la sostanza umida, dal suo riso quella luminosa, dal dolore e dalla costernazione gli elementi corporei del mondo. Infatti, a volte piangeva e si addolorava — come dicono — perché abbandonata sola nella tenebra e nel vuoto, a volte invece pensando alla luce che l'aveva abbandonata si riprendeva e rideva, poi di nuovo si addolorava, e altra volta era presa dal disagio e dallo stupore<sup>198</sup>. [...]

5 Dicono che la loro Madre<sup>199</sup>, essendo passata per tutta la passione ed essendone uscita fuori a stento, si volse a supplicare la luce<sup>200</sup> che l'aveva abbandonata, cioè Cristo. Questo, tornato nel Pleroma, esitava — com'è naturale — a scendere una seconda volta: perciò inviò a lei il Paracleto, cioè il Salvatore<sup>201</sup>, ponendo in

Invece in Sophia Achamoth coesistono l'elemento oscuro e imperfetto (= materiale), derivato dalla passione della Sophia superiore, e l'aroma di immortalità trasmessole dallo Spirito santo: di qui l'opposizione (ἐναντιότης): su questo per maggiori dettagli cfr. ΟΥΒΕ, *La teologia del Espiritu santo*, cit., pp. 399 sgg.

<sup>197</sup> Rispetto alle altre passioni la conversione (ἐπιστροφή) si contrappone alle altre come disposizione (διάθεσις) positiva, perché radicata nell'aroma di incorruttibilità e tendente in alto al suo luogo di origine. Di qui proviene l'elemento psichico più puro (= anima del mondo), assommantesi nel Demiurgo.

<sup>198</sup> Sagnurd (*op. cit.*, p. 163), senza addurre i necessari chiarimenti, considera questo tratto del riso e del pianto come estraneo alla fonte originaria di Ireneo (= Tolomeo). In realtà, se il pianto ben si addice alle passioni di cui si tratta nel contesto, il riso si collega con quanto è detto più giù sull'apparizione del Salvatore a Sophia: di qui ha origine la sostanza spirituale immersa nel mondo della materia (= uomini spirituali). Quanto alla sostanza del Demiurgo, da Ippolito (VI 32, 7) e da *Exc. ex Theod.* 38 apprendiamo che era di fuoco.

<sup>199</sup> È questo il nome con cui usualmente i Valentiniani chiamavano Sophia Achamoth, da cui essi avevano tratto origine in quanto spirituali. Fra 4, 2 e 4, 5 abbiamo ommesso un passo in cui Ireneo ironizza su particolari del mito valentiniano.

<sup>200</sup> Sulla identificazione fra la sostanza divina e la luce cfr. PTOL. *ep. ad Flor.* 7, 7. Cfr. anche *Exc. ex Theod.* 34, 1.

<sup>201</sup> Il Salvatore è detto Paracleto (= Consolatore) in quanto scende a confortare Sophia (= uomini spirituali) guarendola dalle passioni: cfr. *Exc. ex Theod.* 23. Tradizionalmente era questo un epiteto dello Spirito santo; ma da *I Io.* 2, 1 l'epiteto poteva essere attribuito a Gesù (= Salvatore).

lui tutta la potenza (Mt. 28, 18) del Padre e rimettendo tutto sotto il suo potere, e lo stesso fecero gli Eoni, affinché *in lui tutto fosse creato, le cose visibili e invisibili, i troni le divinità le dominazioni* (Col. 1, 16). Questo fu inviato alla Madre insieme con gli angeli, suoi compagni. Achamoth, presa da reverenza di fronte a lui, prima si coprì il volto per pudore, ma poi avendolo visto con tutti i suoi frutti (= con gli angeli), corse a lui incontro, prendendo forza dalla sua apparizione. Ed egli la formò secondo la gnosi e la guarì dalle passioni<sup>203</sup>, dividendole da lei, non perché le trascurasse (infatti era impossibile distruggerle come quelle della prima Sophia, in quanto ormai consolidate e forti): ma avendole separate (*da Achamoth*) le mescolò e le consolidò e le trasformò da passione incorporea in materia incorporea<sup>203</sup>. Poi formò in loro attitudine e natura sì che potessero comporsi e formare i corpi; e si formarono due sostanze: una cattiva dalle passioni e una soggetta alla passione<sup>204</sup> derivante dalla conversione. Perciò (*i Valentini*) affermano che il Salvatore ha creato in potenza<sup>205</sup>. Quanto ad Achamoth, insegnano che, liberata dalla passione, ebbe la visione con la gioia che le veniva dalle luci che erano con lui (cioè degli angeli insieme con lui) e, diventata incinta da parte loro, partorì frutti ad immagine, un prodotto spirituale nato a somiglianza degli accompagnatori del Salvatore<sup>206</sup>.

5,1 Poiché ormai — secondo loro — esistevano queste tre sostanze; una derivante dalla passione, cioè la materia (ὄλη); una deri-

<sup>203</sup> Abbiamo qui il completamento dell'opera intrapresa da Cristo: alla formazione secondo la sostanza si aggiunge quella secondo la gnosi (= illuminazione = deificazione): ad essa contribuisce tutto il Pleroma nella persona del Salvatore.

<sup>203</sup> Si tenga presente che il concetto di materialità non implica necessariamente corporeità: esso si profila essenzialmente come concetto-limite, ad indicare stato di estrema degradazione e imperfezione rispetto a ciò che è spirituale. Solo in un secondo momento la materia forma i corpi: *Exc. ex Theod.* 46.

<sup>204</sup> Si tratta della sostanza psichica.

<sup>205</sup> La creazione del Salvatore resta allo stato potenziale, perché egli si limita a dare alle sostanze prodotte dalle passioni di Sophia l'attitudine a comporsi e a formare corpi: la formazione vera e propria dei corpi avviene in un secondo momento, ad opera di Sophia e del Demiurgo: cfr. *infra*.

<sup>206</sup> Sophia genera ora i semi spirituali, immagine imperfetta degli angeli del Salvatore, destinati a maturare e perfezionarsi nel mondo materiale fino al momento in cui potranno entrare nel Pleroma come elementi femminili in coppia con gli angeli: *Exc. ex Theod.* 64.

vante dalla conversione, cioè la sostanza psichica (τὸ ψυχικόν); quella che era stata partorita, cioè la sostanza spirituale (τὸ πνευματικόν), Achamoth si accinse a dar loro forma. Essa però non potette formare l'elemento spirituale perché a lei consustanziale<sup>207</sup>. Si volse allora a dar forma alla sostanza psichica nata dalla sua conversione e mise in opera gl'insegnamenti ricevuti dal Salvatore. Per prima cosa dette forma dalla sostanza psichica al Padre e re di tutti gli esseri che gli sono consustanziali, cioè quelli psichici, che dicono di destra, e quelli derivati dalla passione e dalla materia, che dicono di sinistra<sup>208</sup>. Infatti tutti gli esseri dopo di lui furono formati dal Demiurgo, che non si accorgeva di essere mosso dalla Madre: per questo lo chiamano Madre-Padre (Μητροπάτωρ), Senza-Padre (Ἀπάτωρ)<sup>209</sup>, Demiurgo e Padre, dicendolo padre degli esseri di destra, cioè degli psichici, e demiurgo degli esseri di sinistra, cioè degli ilici (ὄλιχοί = materiali): re degli uni e degli altri. Infatti questa Intenzione (= Achamoth), volendo fare tutte le cose ad onore degli Eoni, le fece ad immagine di quelli, e ancor più per suo mezzo (*le fece*) il Salvatore. Ed essa conserva l'immagine del Padre invisibile, non riconosciuta dal Demiurgo, questo poi l'immagine del Figlio unigenito, gli angeli e gli arcangeli nati da questo l'immagine degli altri Eoni<sup>210</sup>.

2 Dicono che il Demiurgo è diventato padre e dio degli esseri esterni al Pleroma, essendo creatore di tutti gli esseri psichici e ilici. Infatti, avendo distinto le due sostanze che erano mescolate

<sup>207</sup> Sophia non ha potere sul seme spirituale emesso da lei perché a lei consustanziale e dotato dello stesso grado di imperfezione: per la formazione dell'elemento spirituale c'è bisogno di graduale maturazione attraverso il duplice stadio della formazione secondo la sostanza e secondo la gnosi: cfr. I 6, 1; HERRACL. fr. 32 sg.; *Exc. ex Theod.* 57.

<sup>208</sup> È il Demiurgo. In relazione a lui gli psichici sono detti di destra e contrapposti ai materiali; ma in relazione alla Madre sono detti di sinistra in contrapposizione agli spirituali. Cfr. nn. 310 e 315 e quanto ho esposto in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 29 sg.

<sup>209</sup> Il Demiurgo è Madre-Padre perché genera (— crea) da solo; è Senza-Padre, perché formato da Sophia (— Madre) che non è ancora in sизigia col Salvatore: anche per tal motivo ciò che è formato è prodotto necessariamente imperfetto.

<sup>210</sup> Su questa opera di creazione ad immagine, per cui l'elemento psichico risulta ad immagine di quello spirituale, cfr. *Exc. ex Theod.* 47-49. Sull'ignoranza del Demiurgo cfr. *infra*. Si rilevi la pluralità di esseri che presiedono alla creazione: il Demiurgo crea direttamente e materialmente; ma egli opera spinto — a sua insaputa — da Sophia; e questa a sua volta opera perché spinta dal Salvatore. Ognuno dei tre a ragione può essere definito creatore: cfr. HERRACL. fr. 1 e 22.

insieme e avendo formato corpi da queste sostanze incorporee, credè le cose celesti e terrene e diventò demiurgo degli esseri illici e psichici, di destra e di sinistra, leggeri e pesanti, che vanno in su e che vanno in giù. Così fece sette cieli, al di sopra dei quali egli risiede. Per questo lo chiamano Ebdomade, e chiamano invece la Madre Achamoth Ogdoade, in quanto conserva il numero della prima e primigenia Ogdoade del Pleroma. (*I Valentiniani*) dicono che i sette cieli sono intellegibili, e suppongono che siano angeli: anche il Demiurgo è un angelo, ma simile a Dio. Analogamente affermano che anche il paradiso, che è sopra il terzo cielo, è per potenza il quarto arcangelo e che da lui ha preso qualcosa Adamo, che è stato in esso<sup>211</sup>.

- 3 Dicono che il Demiurgo credeva di creare assolutamente da sé tutte queste cose, mentre invece le faceva per impulso di Achamoth: così egli fece il cielo non conoscendo il cielo, plasmò l'uomo ignorando l'uomo, fece apparire la terra ignorando la terra. In tutto egli così ignorava le forme ideali di ciò che faceva<sup>212</sup> e anche l'esistenza della Madre, e credeva di essere lui solo tutto. Invece fu la Madre causa per lui di questa creazione, che lo volle così guidare affinché fosse capo e principio della propria sostanza, signora di ogni attività. Chiamano la Madre anche Ogdoade e Sophia Terra Gerusalemme e Spirito santo, e Signore in forma maschile: occupa il luogo della Regione intermedia (*Μεσότης*) e sta al di sopra del Demiurgo, sotto o fuori del Pleroma fino alla consumazione<sup>213</sup>.

<sup>211</sup> Per il collegamento fra i cieli planetari, gli angeli e i giorni della settimana e relativa fusione di elementi giudaici, babilonesi ed ellenistici cfr. PÉTRÉMENT, in *Le origini dello gnosticismo*, cit., pp. 460 segg. Per la collocazione del paradiso al terzo cielo, senza distinzione fra il paradiso di Adamo e quello escatologico, cfr. *II Cor.* 12, 2; *II Henoch* 8; *Apoc. Mos.* 40. Ma qui, come a *Exc. ex Theod.* 51, la collocazione è nel quarto cielo, sopra il terzo: cfr. nota a *Exc. ex Theod.* 51 (n. 356).

<sup>212</sup> Il Demiurgo è solo causa efficiente della creazione, mentre la causa formale risiede nella Madre, così come quella finale.

<sup>213</sup> Sophia è Madre di tutti i viventi (= spirituali: *Gen.* 3, 20); Terra vergine da cui nascono i figli di Dio (= terra invisibile e senza forma di *Gen.* 1, 2 prima della formazione divina [*Hipp. Refut.* VI 30, 9]); terra nuova di *Apoc.* 21, 1 (dopo la formazione); Gerusalemme celeste di *Gal.* 4, 26, che è madre di tutti i liberi; Spirito santo perché il suo spirito (= materia spirituale) è stato santificato dallo Spirito del Salvatore (= lo Spirito santo che è sostrato e *dynamis* di Dio, tende a personalizzarsi in Sophia); Signore perché il Salvatore insieme con l'illuminazione le ha trasmesso il suo nome divino; Ogdoade (= ottavo cielo) in quanto immagine extrapleromatica della Ogdoade del Pleroma, dotata, nel suo

- 4 Mentre affermano che la sostanza ilica si è formata dalle tre passioni, timore dolore disagio, dal timore e dalla conversione si sono costituiti gli esseri psichici (τὰ ψυχικά): dalla conversione sostengono che abbia tratto origine il Demiurgo, dal timore tutta la restante sostanza psichica (ψυχικὴν ὑπόστασιν), come le anime degli animali irrazionali, delle fiere, degli uomini<sup>214</sup>. Per tal motivo, essendo troppo debole per conoscere le realtà spirituali, il Demiurgo credeva di essere lui il solo Dio e per mezzo dei profeti ha detto: *Io sono Dio, nessuno fuori di me* (Is. 45, 5; 46, 9)<sup>215</sup>. Dal dolore sono nati gli elementi spirituali della malvagità (Eph. 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας): di qui hanno tratto origine il Diavolo, che chiamano anche Kosmokrator (= *Signore del mondo*), i demoni, gli angeli e tutta la sostanza spirituale della malvagità. Dicono il Demiurgo figlio psichico della loro madre, e il Kosmokrator creazione del Demiurgo. E il Kosmokrator conosce ciò che è sopra di sé, perché è spirito di malvagità, invece il Demiurgo lo ignora, perché è psichico<sup>216</sup>. La loro Madre abita nel luogo iperuranio, cioè nella Regione intermedia, il Demiurgo nel luogo celeste, cioè nell'Ebdomade, il Kosmokrator nel nostro mondo. Dallo spavento e dal senso di impotenza (ἀπορία), come dagli elementi più degenerati, hanno tratto origine, come abbiamo detto,

spazio, della stessa funzione di quella. La Μεσότης, di cui qui si parla come sede della Madre al di sopra del settimo cielo, altrove indica genericamente la sede dell'elemento psichico fino al limite della materia: ΗΜΑΝΑ. fr. 40 e nn. 228 e 255. Per maggiori ragguagli sui nomi di Sophia cfr. ORR, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 476 sgg.

<sup>214</sup> Altrove (I 4, 2; 4, 5; 5, 1) si fa derivare la sostanza psichica solo dalla conversione e solo qui anche dal timore. La contraddizione si può eliminare considerando gli esseri psichici derivati dal timore solo come esseri dotati di spirito vitale (= anche ilico) e non come specifici esseri psichici, ossia dotati del soffio del Demiurgo. Sull'anima ilica (= principio vitale delle bestie e degli uomini irrazionali) cfr. *Exc. ex Theod.* 48, 3; 50, 1. Più in generale cfr. quanto ho scritto a p. 19 dell'*art. cit.* a n. 208.

<sup>215</sup> Cfr. cap. II, n. 89; cap. IV, nn. 47, 57.

<sup>216</sup> Questo concetto deriva dalla necessità di spiegare l'ignoranza del Demiurgo circa l'economia a lui superiore, alla quale perciò non collabora, e insieme la cosciente opposizione del demonio, che sembra implicare conoscenza della realtà divina. L'espressione παλινα è qui intesa dai Valentiniani non attribuendo allo spirito il carattere della divinità, bensì quello perfettamente antitetico: il diavolo e i suoi angeli derivano dalla radicale deformazione dell'elemento spirituale della Madre, che ora conserva in senso negativo quel grado di eccellenza che lo spirito divino ha in senso positivo. Si tratta comunque di elemento molto oscuro della dottrina valentiniana: cfr. n. 351.

gli elementi corporei del mondo: la terra corrisponde alla fissità dello spavento, l'acqua alla mobilità del timore, l'aria alla immobilità del dolore: in tutti questi elementi c'è il fuoco apportatore di morte e distruzione, come nelle tre passioni è nascosta l'ignoranza<sup>217</sup>.

5 (*I Valentiniani*) sostengono che il Demiurgo, dopo aver creato il mondo, ha fatto anche l'uomo terrestre, traendolo non da questa terra arida (*Gen.* 1, 10) ma dalla sostanza invisibile, dalla materia confusa e fluida<sup>218</sup>: in questo ha infuso l'uomo psichico. Questo è l'uomo fatto ad immagine e somiglianza (*Gen.* 1, 26): ad immagine è l'uomo ilico, che è simile ma non consustanziale a Dio (= *Demiurgo*); invece a somiglianza è l'uomo psichico, per cui la sua sostanza è detta anche spirito ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  = *soffio*) di vita (*Gen.* 2, 7), perché derivante da emanazione spirituale. Poi l'uomo fu rivestito da tuniche di pelle (*Gen.* 3, 21): affermano che questa è la carne sensibile<sup>219</sup>.

6 Quanto al frutto che la loro Madre Achamoth partorì alla vista degli angeli che stavano intorno al Salvatore, spirituale e consustanziale alla Madre, essi affermano che fu ignorato dal Demiurgo e nascostamente fu inserito in lui senza che egli se ne accorgesse, affinché seminato per suo mezzo nell'anima derivante da lui e in questo corpo ilico, portato e alimentato in essi diventasse pronto ad accogliere il Logos perfetto. Sfuggì al Demiurgo — come dicono — l'uomo spirituale, seminato insieme col suo soffio da Sophia con misteriosa potenza e provvidenza. Infatti come egli igno-

<sup>217</sup> Il fuoco è qui da intendere soltanto nel suo aspetto distruttore e negativo. Sulla duplice *dynamis* del fuoco cfr. Hipp. *Refut.* VI 32, 8 e n. 144.

<sup>218</sup> Per la distinzione fra la terra di *Gen.* 1, 1 (s. materia confusa e fluida, non corporea) e la terra arida (= vera e propria) di *Gen.* 1, 10, presente anche in Origene (*De princ.* II 3, 6; 8, 1), cfr. *Exc. ex Theod.* 50, parallelo al nostro passo. La distinzione fra immagine e somiglianza, sulla base di *Gen.* 1, 16 sg. e ravvisando nella somiglianza superiorità rispetto alla immagine, è corrente nella nostra epoca (Ireneo, Clemente, Origene).

<sup>219</sup> Cfr. *Exc. ex Theod.* 55. Dato che la materia di *Gen.* 2, 7, da cui fu fatto l'uomo, era invisibile (nn. 203 e 218), la corporeità risulta all'uomo dalle tuniche di pelle (= corpo) di *Gen.* 3, 21. Si tratta di interpretazione attestata anche fuori dell'area gnostica: cfr. Phil. *Quaest. Gen.* 53; Clem. *Strom.* III 95, 2 (detto dell'encratita Cassiano); Orig. in *PG XII*, 101. Perciò i Valentiniani distinguevano fra la creazione dell'uomo ilico, materiale, avvenuta il sesto giorno e la creazione della carne (= tuniche di pelle), avvenuta l'ottavo giorno dopo il peccato: cfr. Irén. *Adv. Haer.* I 14, 6.

rava la Madre, così anche il suo seme: e dicono che questo è la Chiesa, immagine della Chiesa superiore. Pretendono che questo sia l'uomo che è in loro, sì che essi hanno l'anima dal Demiurgo, il corpo dalla terra e la carne dalla materia, l'uomo spirituale dalla Madre Achamoth<sup>220</sup>.

- 6,1 Essendoci dunque tre sostanze, quella ilica, che chiamano anche di sinistra, per necessità è destinata alla distruzione, perché non può accogliere alcun soffio di incorruttibilità. Invece la sostanza psichica, che chiamano anche di destra, in quanto intermedia fra quella ilica e quella spirituale, va a finire là dove avrà fatto la scelta. Quella spirituale è inviata giù per essere formata qui stando unita con l'elemento psichico, educata insieme con questo in vista del ritorno<sup>221</sup>. Questa dicono che è sale e luce del mondo (Mt. 5, 13 sg.): infatti ha bisogno di insegnamenti psichici e sensibili<sup>222</sup>: per questo motivo dicono che è stato creato il mondo.

<sup>220</sup> Dal complesso della dottrina valentiniana (cfr. soprattutto *Exc. ex Theod.* 54-56) si ricava che il Demiurgo aveva insufflato l'elemento psichico (= uomo psichico) solo in alcuni degli uomini ilici (= materiali) da lui creati; e a sua volta la Madre aveva nascostamente inserito il seme spirituale (= uomo spirituale) solo in alcuni degli psichici. Risulta che ogni uomo spirituale è fornito di un involucro psichico (= uomo psichico) e di uno materiale (= uomo ilico) e che a sua volta ogni uomo psichico è fornito di elemento materiale (= uomo ilico). Sulla dottrina degli *enveloppements* nello gnosticismo e fuori cfr. SAONARD, *op. cit.* p. 242; HADOT, *Porphyre et Victorinus*, cit., p. 340. Secondo i Valentiniani, solo gli gnostici erano spirituali, i cristiani comuni erano psichici (cfr. *infra*) e tutti i pagani erano materiali. L'unione dei tre elementi (= uomini) nell'uomo spirituale e di due elementi (= uomini) nell'uomo psichico era meramente esteriore perché, come è detto più giù, i tre elementi erano destinati a diversa sorte. Gli spirituali costituiscono la Chiesa, immagine della Chiesa pleromatica.

<sup>221</sup> Solo gli psichici, secondo i Valentiniani, sono dotati di libero arbitrio e possono acquistare l'incorruttibilità, anche se — come vedremo — a livello inferiore rispetto agli spirituali, ovvero condividere la sorte degli ilici. Questi sono destinati alla corruzione e dissoluzione totale mentre gli spirituali alla incorruttibilità del Pleroma *naturaliter*, perciò indipendentemente da meriti o demeriti.

<sup>222</sup> I Mss. di Epifanio, cui dobbiamo il testo originale di Ireneo, recano τῶν ψυχικῶν καὶ αἰσθητῶν παιδεύματων. Ma la traduzione latina di Ireneo reca: «opus est animalis sensibilibus disciplinis», indirettamente confermato da Tert. *Adv. Valent.* 26: «indiguissio enim animales etiam sensibilium disciplinarum». Di qui sembra ricavarsi un testo greco recante non la lezione attestata da Epifanio (τῶν ψυχικῶν) bensì τῶν ψυχικῶν, che altera radicalmente il senso del passo: non si tratta più dello spirituale che ha bisogno anche di insegnamenti psichici e sensibili, ma soltanto dello psichico che ha bisogno di insegnamenti sensibili. Vari stu-

Perciò il Salvatore è venuto all'elemento psichico, poiché è dotato di libero arbitrio, affinché si salvi. Egli ha assunto le primizie (Rom. 11, 16) di ciò che avrebbe salvato: da Achamoth ha assunto l'elemento spirituale, dal Demiurgo ha rivestito il Cristo psichico, per l'economia ha rivestito un corpo, che è di sostanza psichica ma fatto con indicibile arte per poter essere visibile, percepibile e passibile. Nulla invece ha assunto di ilico, perché la materia non può accogliere la salvezza<sup>223</sup>. Ci sarà la consumazione allorché tutto l'elemento spirituale sarà stato formato e perfezionato con la gnosi: sono costoro gli uomini spirituali che hanno perfetta conoscenza di Dio e di Achamoth, iniziati ai misteri: (i *Valentiniani*) sostengono che costoro sono essi stessi.

- 2 Vengono educati in maniera psichica gli uomini psichici, che sono confermati dalle opere e dalla nuda fede e non hanno la gnosi perfetta: (i *Valentiniani*) dicono che costoro siamo noi della chiesa. Perciò affermano che per noi è necessaria la buona condotta di vita (altrimenti non è possibile la salvezza), mentre essi sostengono di essere in tutto e per tutto spirituali non per le opere ma per natura e assolutamente destinati alla salvezza. Come infatti non è possibile per l'elemento terreno partecipare della salvezza, perché non è capace di accoglierla, così a sua volta l'elemento spirituale — cioè essi stessi, a quanto pretendono — non può accogliere corruzione, quali che siano le opere nelle quali si trova implicato. Come infatti l'oro, posto nel fango, non perde la sua bellezza ma conserva la propria natura, poiché il fango non può

diosi moderni (Harvey, Holl, Sagnard) preferiscono questa lezione perché non ammettono che, nella economia della redenzione, lo spirituale possa aver bisogno di educazione psichica. Ma il testo greco tradito trova conferma a I 7, 5 (cfr. *ad loc.*); ed è tipico della gnosi di Tolomeo/Eracleone profilare in maniera particolarmente stretta il rapporto fra elemento spirituale ed elemento psichico. Perciò preferisco intendere secondo il testo greco. Per maggiori dettagli cfr. « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 34 sgg.

<sup>223</sup> Cfr. *Exc. ex Theod.* 58 sgg. La redenzione viene rappresentata alla luce dell'assioma *totum redemptum quod assumptum*, corrente in quell'epoca (Tertulliano, Origene): il Salvatore, scendendo dal Pleroma, assume nella Ogdoade l'elemento spirituale e nella Ebdomade l'elemento psichico (= Cristo psichico; cfr. *Exc. ex Theod.* 47): ma non assume nulla di materiale perché solo i primi due elementi erano destinati alla salvezza. Per tal motivo il corpo umano del Salvatore (= Cristo della economia) era di sostanza non materiale ma psichica, fatto in modo particolare in maniera da essere visibile e sensibile (= Cristo dell'economia). Su questo punto c'erano contrasti fra i Valentiniani: cfr. *Hyp. Refut.* VI 35, 5 sg. e n. 230.

in nulla danneggiare l'oro, così affermano che loro stessi, quali che siano le azioni illiche nelle quali si trovano implicati, in nulla ricevono danno né perdono il fondamento spirituale.

3 Perciò i più perfetti fra loro senza timore commettono tutte le azioni proibite, riguardo alle quali le Scritture confermano che chi le compie non erediterà il regno dei cieli (*Gal.* 5, 21). Così mangiano indifferentemente la carne consacrata agli idoli, ritenendo di non esserne contaminati, e primi partecipano ad ogni festività dei pagani e ad ogni piacevole cerimonia fatta in onore degli idoli. Alcuni di loro non si astengono neppure dall'usanza, odiosa presso Dio e presso gli uomini, della lotta con le fiere e del duello a morte uomo contro uomo. Alcuni, dediti a sazieta anche ai piaceri del corpo, dicono di ricambiare le cose carnali con cose carnali, e le spirituali con spirituali. Altri di loro segretamente corrompono le donne cui insegnano la loro dottrina, così che spesso queste donne da loro ingannate, poi convertitesi alla chiesa di Dio, insieme con gli altri errori hanno confessato anche questo. Altri invece apertamente senza vergogna strappano ai mariti le donne di cui si innamorano e ne fanno le loro spose. Altri poi all'inizio si comportano in maniera modesta e timorata, facendo finta di abitare insieme con sorelle, ma poi col passare del tempo si danno a conoscere per quel che sono, poiché la sorella resta incinta ad opera del fratello<sup>224</sup>.

4 Essi, che commettono anche molte altre azioni odiose e nefande, attaccano come persone ignoranti e che nulla sanno noi che, per timor di Dio, ci guardiamo dal peccare anche col pensiero e la parola, e invece esaltano se stessi, chiamandosi perfetti e seme di elezione<sup>225</sup>. Infatti affermano che noi riceviamo la grazia solo in uso e perciò possiamo esserne privati; invece essi la posseggono come cosa propria dall'alto che è discesa dalla indicibile e innominabile sizigia, perciò sarà aggiunta a loro (*Mt.* 6, 33;

<sup>224</sup> Anche ammessa una punta di esagerazione da parte di Ireneo, questo quadro della corruzione di *alcuni* Valentiniani — non tutti — s'inserisce nel contesto della gnosi libertina di cui abbiamo visto avanti altri esempi: la convinzione di essere spirituali, e per ciò stesso *naturaliter* destinati alla salvezza, spingeva lo gnostico ad esagerare e deformare il concetto paolino della libertà interiore caratteristica del cristiano, inducendolo ad eccessi morali d'ogni sorta.

<sup>225</sup> Gr. σπέρματα τῆς ἐκλογῆς. Si tratta di termine tecnico, che con altri affini (ἐλέγειν, ἐλεεκτοί) indica gli spirituali (= eletti) in contrapposizione agli psichici (= chiamati [cfr. *Mt.* 22, 14]: κλησις, κλητοί, κλητόν): cfr. n. 49; HERACL. fr. 13, 27; *Exc. ex Theod.* 1, 2; 2, 1; 33, 1; 39; 41, 2; 58, 1.

Lc. 19, 26). Per tal motivo bisogna che essi in ogni modo si prendan cura del mistero della sizigia; e di questo persuadono gli stolti dicendo così: Chi essendo nel mondo non ama una donna sì da possederla, non proviene dalla verità e non andrà alla verità. Chi poi proviene dal mondo, se ha posseduto una donna, non andrà alla verità perché ha posseduto la donna nel desiderio<sup>226</sup>. Perciò a noi, che dicono psichici e provenienti dal mondo, dicono che sono necessari continenza e bene operare, per poter grazie a questi andare nel luogo della Regione intermedia: invece tutto ciò non è affatto necessario per loro, che si definiscono spirituali e perfetti. Infatti non le opere introducono nel Pleroma, ma il seme inviato di là imperfetto e qui perfezionato.

7.1 Allorché tutto il seme avrà raggiunto la perfezione, dicono che la loro Madre Achamoth si trasferirà dal luogo della Regione intermedia, entrerà nel Pleroma e prenderà come suo sposo il Salvatore, colui che è nato da tutti gli Eoni, perché si faccia sizigia del Salvatore e di Sophia Achamoth. Questi sono lo sposo e la sposa, camera nuziale è tutto il Pleroma (*Io.* 3, 29). Gli spirituali, deposte le anime<sup>227</sup> e diventati spiriti intelligibili, senza essere impediti e visti entreranno nel Pleroma e saranno dati come spose agli angeli del Salvatore. Il Demiurgo si trasferirà anche lui nel luogo della Madre Sophia, cioè nella Regione intermedia. Anche le anime dei giusti<sup>228</sup> troveranno il riposo nel luogo della Regione intermedia: infatti nulla di psichico può entrare nel Pleroma. Insegnano che, quando tutto ciò sarà così avvenuto, il

<sup>226</sup> Chi si trova nel mondo ( $\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ) ma non è del mondo è lo spirituale e per lui possedere una donna è come anticipare simbolicamente l'unione pleromatica della sizigia fra l'angelo e lo spirituale; invece chi proviene dal mondo ( $\delta\delta\epsilon \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron} \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$ ) è lo psichico e per lui unirsi con una donna nel desiderio è peccato. Ci troviamo qui di fronte ad una facile degenerazione del sacramento gnostico della camera nuziale: cfr. n. 46.

<sup>227</sup> Cioè, l'involucro psichico (cfr. n. 220). E ciò li rende invisibili alle gerarchie angeliche che presiedono ai vari cieli (cfr. *infra* le formule liberatrici dei Marcosiani e più in generale A. RECHERIS, *Engel Tod und Seelenreise*, Roma 1958, pp. 142 sgg.). Per la unione in sizigia degli angeli con gli spirituali si tenga presente l'antica concezione iranica, secondo cui ad ogni uomo terrestre corrisponde una sua dimensione celeste: cfr. ORBE, *La unción del Verbo*, cit., p. 222.

<sup>228</sup> Cioè, non tutti gli psichici, ma solo quelli che avranno vissuto rettamente: cfr. nn. 104 e 108. Per Regione intermedia qui si deve intendere soltanto l'Ogdoade, sede provvisoria di Sophia e sede definitiva del Demiurgo e dei suoi: cfr. nn. 213, 255, 26, 94.

fuoco celato nel mondo deflagrerà, si appiccherà e consumerà tutta la materia: anche il fuoco si consumerà insieme con essa e si ridurrà a non essere. Il Demiurgo non ha conosciuto nulla di queste cose prima della venuta del Salvatore.

- 2 Vi son quelli che dicono che il Demiurgo abbia emesso anche Cristo, suo figlio, ma anche questo psichico, e di questo hanno parlato i profeti<sup>229</sup>. È questo che è passato attraverso Maria come l'acqua passa attraverso un tubo, e su questo è disceso al battesimo il Salvatore nato da tutti gli Eoni del Pleroma, in forma di colomba. Nel Cristo psichico c'era anche il seme spirituale derivante da Achamoth. Perciò dicono che il nostro Signore era composto da queste quattro parti, conservando la figura della prima e primigenia Tetrade: la parte spirituale che derivava da Achamoth, la parte psichica che derivava dal Demiurgo, la parte dell'economia fatta con indicibile arte, la parte del Salvatore, che era scesa su di lui in forma di colomba<sup>230</sup>. Questa è rimasta im-

<sup>229</sup> Da *Exc. ex Theod.* 47 apprendiamo che il Demiurgo aveva generato il Cristo psichico ad immagine del Figlio (= Logos = Salvatore). L'immagine di questo che passa attraverso Maria come l'acqua attraverso un tubo sta ad indicare che, nel nascere dalla Vergine, nulla ha da lei contratto di materiale: è questo il senso che i Valentiniani danno al già tradizionale dato del parto verginale di Maria.

<sup>230</sup> Questo passo di Ireneo presenta Gesù come uomo dotato di elemento spirituale e di elemento psichico (= Cristo psichico), differente dagli altri spirituali solo perché il suo corpo non è materiale ma di speciale sostanza psichica (= Cristo dell'economia). Su questo uomo al battesimo nel Giordano sarebbe disceso in forma di colomba il Salvatore celeste (= Spirito divino: cfr. *Exc. ex Theod.* 61, 6), prendendo dimora in lui. Accettando tale presentazione, la discesa del Salvatore attraverso l'Ogdoade e l'Ebdomade per assumere rispettivamente l'uomo spirituale e l'uomo (= Cristo) psichico, di cui parla *Exc. ex Theod.* 58, sarebbe da intendere solo in senso generico, non specificamente topografico, per significare in Gesù Salvatore la presenza di quei due elementi e non di quello materiale a partire dal momento del battesimo. Ma il raffronto con *Exc. ex Theod.* 23, 3 e 74-75 spinge a ritenere che già fin dalla nascita verginale da Maria fosse presente in Gesù il Salvatore celeste. In questo caso la discesa dello Spirito divino (= *dynamis* divina: cfr. n. 27) su Gesù nel Giordano (*Exc. ex Theod.* 61, 6) indicherebbe soltanto la piena e definitiva formazione, a scopo soteriologico, del Logos divino presente in Gesù fin dalla nascita ma in stato ancora imperfetto. In sostanza, si ripeterebbe per il Logos/Salvatore in Gesù il duplice stadio di formazione secondo la sostanza (= nascita da Maria) e secondo la gnosi (= battesimo), che abbiamo già osservato nella vicenda degli Eoni del Pleroma e di Sophia Achamoth. Ireneo non avrebbe inteso bene questa dinamica e avrebbe semplificato nel modo descritto *supra*, in I 7, 2. Per maggiori dettagli su questa interpretazione cfr. ORR, *La unció del Verbo*, cit., pp. 345 sgg.

passibile: infatti non poteva patire quello, che non poteva esser né visto né dominato; e perciò gli fu tolto, quando fu condotto a Pilato, lo spirito di Cristo disceso su di lui. Neppure il seme proveniente dalla Madre ha patito: infatti anche questo è impassibile, essendo spirituale e invisibile anche al Demiurgo. Ha patito invece quello che per loro è il Cristo psichico e il Cristo dell'economia fatto misteriosamente, affinché per suo mezzo la Madre mostrasse la figura del Cristo superiore, di quello che si era disteso sulla Croce e le aveva dato la formazione secondo la sostanza: infatti (i *Valentiniani*) affermano che tutte queste realtà di quaggiù sono immagini di quelle realtà superiori<sup>231</sup>.

- 3 Affermano che le anime che hanno avuto il seme di Achamoth sono migliori delle altre: perciò più delle altre sono amate dal Demiurgo, che pur ne ignora il motivo, e da lui sono ritenute tali (= *migliori*): perciò le ha ripartite in profeti, sacerdoti, re. Ritengono che molte cose sono state rivelate per mezzo dei profeti da questo seme, che è di natura superiore; molte cose sulle realtà superiori ha detto anche la Madre, ma anche per mezzo del Demiurgo e delle anime nate da lui. Perciò dividono le profezie, sostenendo che alcune sono state dette dalla Madre, altre dal seme, altre dal Demiurgo<sup>232</sup>. Allo stesso modo anche Gesù deriva in parte dal Salvatore, in parte dalla Madre, in parte dal Demiurgo, come sopra abbiamo mostrato.
- 4 Il Demiurgo, in quanto ignora le realtà che gli sono superiori, è scosso dalle profezie che vengono pronunciate, ma le disprezza,

<sup>231</sup> La crocifissione di Gesù (= Cristo psichico e Cristo della economia: cfr. n. 381) è simbolo del Cristo superiore che si distende sulla Croce (= Limite) per dar formazione a Sophia fuori del Pleroma: cfr. n. 192. La struttura di tutto il mondo a più livelli è concepita platonicamente sulla base del rapporto di immagine (= mondo inferiore, psichico, immagine di quello superiore, pleromatico), sì che le realtà del mondo inferiore riflettono, al livello depotenziato di immagine, le realtà del mondo superiore.

<sup>232</sup> L'economia del VT non è riconducibile tutta e soltanto al Demiurgo, perché per suo tramite e a sua insaputa operavano sia Sophia sia il seme spirituale da lei inserito in alcuni uomini psichici. Perciò le profezie del VT risalenti soltanto al Demiurgo si riferiscono al Cristo psichico, ma quelle risalenti a Sophia e al seme spirituale preannunciano il Salvatore spirituale. In tal modo i Valentiniani (o meglio il ramo Tolomeo/Eracleone) non respingono in blocco l'economia del VT, ma ne valorizzano direttamente alcune parti, in quanto di origine spirituale. Quelle poi di origine psichica hanno un loro, sia pur modesto, valore in quanto immagini e simboli della realtà spirituale: cfr. n. 47 e il valore della legge simbolica nella lettera di Tolomeo a Flora.

riportandole a questa o a quella causa, o allo spirito profetico, che ha anche lui il proprio impulso, o all'uomo, o ad una mistione degli elementi peggiori. Egli è restato così nell'ignoranza fino alla venuta del Salvatore. Quando questi è venuto, egli ha appreso da lui ogni cosa e ben lieto ha aderito a lui con tutta la sua potenza. Egli è simboleggiato dal centurione di cui si parla nel Vangelo, che dice al Salvatore: *Anche io ho sotto il mio comando soldati e servi, e se do loro qualche ordine, l'eseguono* (Mt. 8, 9; Lc. 7, 8). Egli porta a compimento l'economia riguardante il mondo fino al tempo necessario, soprattutto per la cura della Chiesa e per la conoscenza del premio che gli è stato preparato, cioè che egli andrà al luogo della Madre<sup>233</sup>.

- 5 Ci sono tre generi di uomini, spirituale terreno psichico, come ci furono Caino Abele Seth, e da questi derivano le tre nature, non secondo il singolo ma secondo il genere<sup>234</sup>. Il genere terreno è destinato alla corruzione, mentre quello psichico, se avrà scelto il meglio, troverà riposo nel luogo della Regione intermedia: se invece avrà scelto il peggio andrà anch'esso a tale fine. Gli elementi spirituali, che semina Achamoth, per un certo tempo sono quaggiù allevati ed educati per mezzo di anime giuste<sup>235</sup>, perché sono stati inviati in stato di imperfezione: quando saranno ritenuti degni della perfezione, (*i Valentiniani*) insegnano che saranno dati come spose agli angeli del Salvatore, mentre le loro anime necessariamente riposeranno in eterno nella Regione intermedia col Demiurgo. Di nuovo (*i Valentiniani*) dividono le anime, dicendo che alcune sono buone per natura, altre cattive: buone sono quelle atte ad accogliere il seme, cattive per natura quelle che mai lo possono accogliere.

<sup>233</sup> L'apprezzamento parzialmente favorevole di Tolomeo ed Eracleone in merito all'economia psichica si riflette anche nella concezione del Demiurgo, di cui si mette in risalto non l'ostilità verso gli spirituali, come in altre fonti valentiniane (cfr. *Ilpp. Refut.* VI 33; *Exc. ex Theod.* 33), ma soltanto l'ignoranza della economia superiore. Come nel Basilide di Ippolito, il Demiurgo, informato di tale realtà, volentieri collabora alla sua realizzazione.

<sup>234</sup> Per maggiori chiarimenti cfr. *Exc. ex Theod.* 54-56.

<sup>235</sup> Gr. *δικαλας ψυχαις*. Sagnard (*op. cit.*, p. 195) traduce « dans des âmes justes »: bisogna invece rilevare il valore strumentale della locuzione, in relazione a quanto abbiamo sopra osservato (cfr. n. 222) sulla collaborazione dell'elemento psichico alla purificazione di quello spirituale. K. Müller (« Nachrichten der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen », 1920, pp. 235 sg.) ha osservato che lo gnostico doveva fare un tirocinio preliminare nella Chiesa cattolica (= psichica) prima di poter adire l'insegnamento esoterico a lui riservato.

8,2 Abbiamo detto ciò che (*i Valentiniani*) adattano alle realtà dentro il Pleroma. Ecco poi gli argomenti tratti dalle Scritture<sup>236</sup> che cercano di applicare alle cose accadute fuori del Pleroma: il Signore è venuto a patire negli ultimi tempi del mondo per mostrare la passione che aveva preso l'ultimo degli Eoni, e con questa fine ha fatto vedere la fine dell'attività intorno agli Eoni. La fanciulla di 12 anni<sup>237</sup>, figlia del capo della sinagoga (*Lc. 8, 41* sgg.), che il Signore standole accanto ridestò dai morti, è figura di Achamoth, che il Cristo disteso (*sulla croce*) formò e guidò alla percezione della luce che l'aveva abbandonata. La rivelazione del Salvatore a lei che era fuori del Pleroma in condizione di aborto, Paolo l'ha indicata nella I ai Corinzi: *Ultimo di tutti, come ad un aborto, si rivelò a me (I Cor. 15, 8)*. Ancora Paolo nella stessa lettera ha indicato la venuta del Salvatore con i compagni ad Achamoth, dicendo: *Bisogna che la donna abbia un velo sulla testa a causa degli angeli (I Cor. 11, 10)*. Che Achamoth, venuto a lei il Salvatore, per reverenza si coprì il viso, è rivelato da Mosè, che pose il velo sul suo volto (*II Cor. 3, 13 = Ex. 34, 34*). Il Signore, poi, ha rivelato sulla croce le passioni cui essa fu soggetta: infatti con le parole: *Dio mio, perché mi hai abbandonato? (Mt. 27, 46)* ha indicato che Sophia fu abbandonata dalla luce e fu impedita dal Limite dall'andare avanti; il suo dolore con le parole: *La mia anima è grandemente afflitta (Mt. 26, 38)*; il timore con le parole: *Padre, se è possibile, passi da me il calice (Mt. 26, 39)*; il disagio infine nelle parole: *Non ho che dire (Io. 12, 27)*<sup>238</sup>.

3 Così insegnano che il Salvatore ha indicato anche i tre generi di uomini: quello ilico nel rispondere a chi gli diceva: 'Ti seguirò:

<sup>236</sup> Il cap. 8 (abbiamo omissso il § 1 che contiene soltanto osservazioni di Ireneo) corrisponde al cap. 3 nell'economia della notizia. Lì Ireneo ha addotto i passi del NT che i Valentiniani proponevano a sostegno della loro dottrina sul Pleroma; qui adduce i passi che gli gnostici proponevano a sostegno della loro dottrina sulle vicende che si svolgono al di fuori del Pleroma. Anche per questi gli accostamenti sono soltanto esteriori, fondati su coincidenze di qualche parola o su arbitraria trasposizione dei concetti espressi dai passi neotestamentari.

<sup>237</sup> Si tenga presente che Sophia, madre/padre di Sophia Achumoth, era l'ultimo Eone della Dodecade.

<sup>238</sup> Questa interpretazione della passione di Cristo è fondata sul concetto, già da noi varie volte rilevato (cfr. n. 231), secondo cui la stessa vicenda si ripete a livelli diversi di realtà: come Sophia Achamoth fuori del Pleroma aveva rivissuto la vicenda di Sophia all'interno del Pleroma, così Gesù rivive sulla croce ancora la stessa vicenda. Il fatto che i vari livelli di realtà sono collegati tra loro dal rapporto di modello/immagine connette ancor più strettamente fra loro le varie vicende.

*Il figlio dell'uomo non ha dove riposare il capo* (Mt. 8, 19 sg. = Lc. 9, 57 sg.); quello psichico nel rispondere a chi gli diceva: *Ti seguirò, permettimi però prima di dar disposizioni ai servi: Nessuno, che abbia posto mano all'aratro e poi si volga indietro, è adatto per il regno dei cieli* (Lc. 9, 61 sg.). Dicono infatti che questo è in posizione intermedia, e così quello che senza dubbio aveva adempiuto la maggior parte delle opere di giustizia, ma poi non volle seguirlo e fu impedito dalla ricchezza di diventare perfetto: anche questo sostengono che fu del genere psichico (Mt. 19, 16 sgg.). Il Salvatore ha indicato il genere spirituale con le parole: *Lascia che i morti seppelliscano i loro morti, tu va ad annunciare il regno di Dio* (Mt. 8, 22 = Lc. 9, 60)<sup>239</sup>, e dicendo a Zaccheo il pubblicano: *Svelto, scendi, perché oggi debbo restare nella tua casa* (Lc. 19, 5): affermano infatti che costoro sono del genere spirituale. Ancora (*i Valentiniani*) dicono che la parabola del lievito, che la donna mette in tre misure di farina (Mt. 13, 33), indica i tre generi: infatti spiegano che la donna indica Sophia, le tre stia di farina sono i tre generi di uomini, spirituale psichico terrestre, il lievito indica il Salvatore<sup>240</sup>. E Paolo ampiamente parla dei terrestri, degli psichici e degli spirituali: ora *Quale il terrestre, tali anche i terrestri* (I Cor. 15, 48), ora *L'uomo psichico non accoglie le cose dello spirito* (I Cor. 2, 14), ora *Lo spirituale giudica tutto* (I Cor. 2, 15). L'espressione *Lo psichico non accoglie le cose dello spirito* (I Cor. 2, 14) essi dicono che si riferisce al Demiurgo, che essendo psichico non ha conosciuto né la Madre che è spirituale né il suo seme né gli Eoni nel Pleroma. Paolo ha indicato anche che il Salvatore ha assunto le primizie di ciò che avrebbe salvato: *E se le primizie sono sante, lo è anche la massa* (Rom. 11, 16). Essi spiegano che le primizie sono l'elemento spirituale, la massa noi, cioè la

<sup>239</sup> L'interpretazione valentiniana di questi tre passi evangelici connessi tra loro è assai sottile: essa intende la prima risposta di Cristo come rifiuto di accogliere il postulante come suo discepolo (= uomo materiale) e invece la terza come invito che forza l'intenzione stessa del postulante (= uomo spirituale). Il riferimento della seconda risposta all'uomo psichico si fonda sul fatto che le parole di Cristo indicano nell'uomo alcunché di positivo (= l'aver posto mano all'aratro) ma non in senso completo (= il volgersi indietro), designando così la caratteristica posizione degli psichici, intermedi fra i materiali e gli spirituali.

<sup>240</sup> In effetto i tre generi di uomini si avviluppano e crescono come in un'unica massa mescolati fra loro e solo alla fine si avrà la definitiva separazione.

Chiesa psichica, la massa della quale il Salvatore ha assunto e in sé trasportato insieme in alto, poiché egli era lievito<sup>241</sup>.

- 4 Che Achamoth ha vagato fuori del Pleroma, che è stata formata dal Cristo ed è stata cercata dal Salvatore, dicono che il Salvatore stesso lo ha indicato dove ha detto di essere venuto alla pecora smarrita (*Mt.* 18, 12 sgg.; *Lc.* 15, 3 sgg.). Infatti spiegano che la pecora smarrita indica la loro Madre, dalla quale sostengono che è stata seminata la Chiesa di quaggiù. Il vagare al di fuori del Pleroma indica l'essere in preda a tutte le passioni, da cui suppongono che sia nata la materia. Spiegano che la donna che spazza la casa e trova la dracma (*Lc.* 15, 8 sgg.) indica la Sophia superiore, che ha perso la sua Intenzione (*Ἐνθύμησις*)<sup>242</sup>, ma poi la ritrova dopo che tutti gli Eoni sono stati purificati per mezzo della presenza del Salvatore: perciò anche questa viene reintegrata — secondo loro — all'interno del Pleroma. Simeone, che prende Cristo nelle braccia, rende grazie a Dio e dice: *Ora, Signore, lascia che vada in pace il tuo servo secondo la tua parola* (*Lc.* 2, 28 sg.), è figura del Demiurgo che alla venuta del Salvatore ha appreso il suo trasferimento<sup>243</sup> e ha ringraziato l'Abisso. E la profetessa di cui si parla nel Vangelo che, dopo essere vissuta 7 anni col marito, per tutto il restante tempo era rimasta vedova, fino al momento che visto il Salvatore lo riconobbe e di lui andava parlando a tutti (*Lc.* 2, 36 sgg.) (i *Valentiniani*) spiegano che chiaramente essa indica Achamoth, che dopo aver per breve tempo visto il Salvatore con i suoi compagni, per tutto il tempo restante rimane nella Regione intermedia ad aspettarlo, finché di nuovo verrà e la reintegrerà nella sizigia con lei. Il nome di lei fu indicato dal Salvatore quando disse: *E la sapienza (= Sophia) è*

<sup>241</sup> Lo stesso passo paolino e lo stesso concetto sono a *Exc. ex Theod.* 58, ma lo sviluppo è un po' diverso: le primizie assunte per la salvezza sono rispettivamente l'elemento spirituale e l'elemento psichico assunti dal Salvatore nella Ogdoad e nella Ebdomade, la massa rappresenta il complesso di tutti gli spirituali e gli psichici salvati in conseguenza della salvezza delle primizie assunte dal Salvatore. A una interpretazione di questo tipo sembra alludere anche Ireneo dove dice: « Il Salvatore ha assunto le primizie di ciò che avrebbe salvato » (= spirituali e psichici). Si può perciò pensare che anche il resto della interpretazione forse nella fonte di Ireneo analogo a quello che leggiamo in *Exc. ex Theod.* 58 e che la variazione che leggiamo qui sia dovuta a fraintendimento di Ireneo.

<sup>242</sup> Si tratta di Sophia Achamoth (cfr. I 4, 1) che dopo la formazione sarebbe rientrata nel Pleroma insieme col Salvatore.

<sup>243</sup> Dalla Ebdomade nella Ogdoad (= Regione intermedia): cfr. I 7, 1.

stata giustificata dai suoi figli (Lc. 7, 35), e da Paolo così: *Parliamo della sapienza fra i perfetti (I Cor. 2, 6)*. Paolo ha anche indicato complessivamente le sizigie all'interno del Pleroma: infatti della vita della sizigia ha scritto: *Questo è un grande mistero: dico riguardo a Cristo e alla Chiesa (Eph. 5, 32)*<sup>244</sup>.

## VII. IL SISTEMA VALENTINIANO SECONDO LA NOTIZIA DI IPPOLITO

(Ippolito, *Confutazione VI 29, 1-36, 4*)

29,1 Tale si costituì, per dirla in breve giunti a questo punto, la dottrina di Pitagora e di Platone, sul cui fondamento, e non su quello dei Vangeli, Valentino ha organizzato la sua eresia, sicché — come abbiamo dimostrato — a ragione egli deve essere considerato pitagorico e platonico, e non cristiano. Valentino, Eracleone, Tolomeo e tutta la loro scuola, i discepoli di Pitagora e di Platone, seguendo tali maestri, hanno costituito in forma aritmetica il loro insegnamento. Infatti per loro il principio di tutte le cose è la monade ingenerata, incorruttibile, incomprendibile, inconcepibile, generatrice e causa della generazione di tutte le creature: questa monade essi chiamano Padre. Grande divergenza però c'è fra loro a questo punto: infatti alcuni, perché sia del tutto pura la dottrina pitagorica di Valentino, ritengono che il Padre sia senza elemento femminile, senza sposa e solo. Altri, invece, che ritengono impossibile che da un solo essere maschile si sia avuta la nascita di tutte le creature, attribuiscono per necessità anche al Padre del tutto, affinché possa diventare padre, come sposa Silenzio (Σιγή)<sup>245</sup>. Ma intorno a questa, se sia o no sua sposa, essi contendano così tra loro: ora noi, conservando il principio di Pitagora che è uno, senza sposa, senza elemento femminile, di nulla bisognoso, esporremo ricordandoci ciò che essi insegnano.

<sup>244</sup> Allusione — secondo i Valentini — alla quarta sizigia del Pleroma: Uomo (= Cristo) e Chiesa.

<sup>245</sup> Come abbiamo visto, la seconda delle due ipotesi è quella attestata nella notizia di Ireneo (= Tolomeo). Mentre in questa seconda ipotesi è prevalente la concezione tipicamente gnostica dell'androginità dell'Uomo celeste, archetipo ideale dell'uomo terrestre, trasferita fin nel Dio supremo, nella prima ipotesi è prevalente l'esigenza pitagorica dell'assoluta semplicità della Monade, espressione della sua assoluta trascendenza, rispetto alla diade rappresentata dalla sizigia degli Eoni.

- 5 C'era un tempo in cui nulla era stato generato ed esisteva solo il Padre ingenerato, privo di tempo, luogo, consigliere e di qualsiasi altra sostanza che si possa in qualche modo pensare: era solo, solitario, e riposava solo — come dicono — in se stesso. Ma poiché era atto a generare, gli sembrò opportuno generare e produrre ciò che di più bello e perfetto aveva in sé: infatti non era amante della solitudine. Era infatti tutto amore, e l'amore non è tale se
- 6 non ci sia l'oggetto amato. Pertanto il Padre, in quanto era solo, emise e generò Intelletto (Νοῦς) e Verità ('Αλήθεια), cioè la diade che diventò signora e principio e madre di tutti gli Eoni che i
- 7 Valentiniani annoverano dentro il Pleroma. Intelletto e Verità emanato dal Padre, essere atto a generare da essere atto a generare, a sua volta emanò il Logos e la Vita (Ζωή), a imitazione del Padre; questi emanano Uomo ('Ανθρωπος) e Chiesa ('Εκκλησία). L'Intelletto e la Verità, allorché videro il Logos e la Vita, i loro prodotti diventati atti a generare, resero grazie al Padre del tutto e per lui emanarono un numero perfetto, dieci Eoni. Infatti, come dicono, l'Intelletto e la Verità non poterono emanare per il Padre numero più perfetto di questo: infatti il Padre che è perfetto doveva essere celebrato con un numero perfetto, e dieci è numero perfetto, perché primo dei numeri plurali questo è perfetto. Più perfetto è il Padre, poiché, essendo il solo ingenerato, per mezzo della prima sizigia dell'Intelletto e della Verità fu in grado di emanare tutte le radici delle creature.
- 30,1 Allora avendo visto il Logos e la Vita che l'Intelletto e la Verità avevano glorificato il Padre del tutto con un numero perfetto, anche il Logos volle glorificare insieme con la Vita suo padre e
- 2 sua madre, l'Intelletto e la Verità. Ma poiché l'Intelletto e la Verità era essere generato e non aveva la perfezione paterna, cioè la prerogativa di essere ingenerato, il Logos e la Vita celebrarono il loro padre, l'Intelletto, con un numero non perfetto ma imperfetto: infatti emettono per l'Intelletto e la Verità dodici Eoni.
- 3 Queste sono state per Valentino le prime radici degli Eoni, Intelletto e Verità, Logos e Vita, Uomo e Chiesa, e poi dieci quelli dell'Intelletto e della Verità e dodici quelli del Logos e della
- 4 Vita: in tutto 28. Questi sono i nomi con cui chiamano i dieci Eoni: Βύθιος e Μίξις, Αγέρατος e Ηένosis, Αυτοπύς e Ηεδονέ, Ακίνετος e Σύνκρasis, Μονογενές e Μακάρια. Questi i dieci Eoni, che alcuni dicono emessi dall'Intelletto e dalla Verità, altri dal
- 5 Logos e dalla Vita. Alcuni poi dicono che i dodici Eoni sono stati emessi dall'Uomo e dalla Chiesa, altri dal Logos e dalla Vita, e li

chiamano con questi nomi: Parákletos e Pístis, Patrikós e Elpís, Metrikós e Agápe, Acínous e Sínesis, Ekklesiastikós e Makariótēs, Theletós e Sophía. Allorché il dodicesimo dei dodici e ultimo di tutti i 28 Eoni, che era femminile e chiamato Sophia, considerò la quantità e la potenza degli Eoni che erano stati generati, risallì verso la profondità del Padre e considerò che tutti gli altri Eoni, che sono generati, generano in sizigia e invece il Padre soltanto ha generato senza compagna, allora volle imitare il Padre e generare da sola senza compagno di coppia, per compiere un'opera in nulla inferiore a quella del Padre. Essa però ignorava che l'ingenerato, essendo principio del tutto, radice profondità e abisso (βυθός), ha capacità di generare da solo, mentre invece essa, in quanto generata e nata dopo molti, non poteva avere la potenza dell'ingenerato<sup>246</sup>. Infatti nell'ingenerato c'è tutto raccolto insieme, invece negli esseri generati l'elemento femminile emette la sostanza e l'elemento maschile dà forma alla sostanza emessa dall'elemento femminile. Perciò Sophia emise questo solo che poteva, una sostanza priva di forma e di perfezione. A questo si riferisce — essi dicono — Mosè con le parole: *La terra era invisibile e informe* (Gen. 1, 2). Questa è la buona, celeste Gerusalemme (Hebr. 12, 22), nella quale il Signore annunciò che avrebbe introdotto i figli d'Israele, dicendo: *Vi introdurrò nella terra buona, da cui scorrono latte e miele* (Ex. 3, 8; 33, 3)<sup>247</sup>.

31,1 Sopravvenute nel Pleroma ignoranza a causa di Sophia e deformità a causa del suo prodotto, si produsse un turbamento: infatti gli Eoni furono presi da timore, pensando che allo stesso modo sarebbero stati informi e imperfetti i prodotti degli Eoni, e che in breve tempo la corruzione avrebbe invaso gli Eoni stessi.

2 Allora tutti si dettero a supplicare il Padre affinché ponesse fine al dolore di Sophia: infatti questa piangeva e si lamentava a causa dell'aborto (ἐκτρωμα) che era nato da lei (così lo chiamano). Il Padre, preso da compassione per le lacrime di Sophia e accogliendo la supplica degli Eoni, ordinò che si facessero altre emanazioni: infatti non lui, ma l'Intelletto e la Verità emanarono Cristo e Spirito santo per formazione e separazione dell'aborto e per consolare e calmare i lamenti di Sophia. Così gli Eoni diventano 30

<sup>246</sup> Cfr. n. 167.

<sup>247</sup> Cfr. n. 213. Gen. 1, 2 caratterizza la condizione di Sophia esterna al Pleroma prima della formazione, cioè nello stato di informe aborto. Invece Hebr. 12, 22 ed Ex. 3, 8 rilevano la sua condizione dopo la formazione e l'illuminazione ad opera di Cristo e del Salvatore.

con Cristo e Spirito santo<sup>248</sup>. Alcuni (*dei Valentiniani*) dicono che questa è la triacontade degli Eoni, altri invece mettono Silenzio insieme col Padre e contano gli Eoni comprendendoci anche  
 4 questi. Cristo e Spirito santo, appena emessi dall'Intelletto e dalla Verità, separarono dal complesso degli Eoni l'aborto informe di Sophia, unigenito e generato senza compagno di coppia, per  
 5 impedire che gli Eoni perfetti osservandolo fossero presi da turbamento a causa della deformità. Perché non fosse più assolutamente visibile agli Eoni perfetti la deformità dell'aborto, il Padre emette ancora un Eone, la Croce, che nato grande, in quanto da padre grande e perfetto, emanato a custodia e difesa degli Eoni, diventa limite del Pleroma, contenendo dentro di sé tutti insieme  
 6 i 30 Eoni<sup>249</sup>: tanti sono infatti gli Eoni emanati. Quest'Eone si chiama Limite ("Όρος), poiché divide dal Pleroma il vuoto esterno, Partecipe (Μετοχεύς), perché partecipa anche del vuoto, Croce (Σταυρός) perché sta confitto sì da non potersi muovere né inclinare, affinché nulla del vuoto possa giungere vicino agli Eoni che  
 7 stanno dentro il Pleroma<sup>250</sup>. Fuori di Limite Croce Partecipe c'è quella che chiamano Ogdoade, cioè Sophia al di fuori del Pleroma, che il Cristo emanato dall'Intelletto e dalla Verità formò e rese Eone perfetto, che non fosse in nulla inferiore agli Eoni dentro il  
 8 Pleroma. Allorché la Sophia esteriore fu formata, e Cristo e Spirito santo emessi dall'Intelletto e dalla Verità non erano più in

<sup>248</sup> Solo a questo punto il Pleroma valentiniano raggiunge il numero canonico di 30 Eoni secondo la notizia di Ippolito, mentre in Ireneo questo numero era raggiunto mediante la somma della Ogdoade + Decade + Dodecade. Il Pleroma di Ippolito, escludendo il Dio supremo, Monade assoluta e trascendente, ne accentua il carattere di singolarità e superiorità rispetto al mondo del Pleroma, meglio di quanto non avvenga nella notizia di Ireneo. Questa concezione ben si accorda con la notizia (cfr. n. 168) secondo cui Valentino aveva immaginato un primo Limite fra il Primo Principio e il Pleroma.

<sup>249</sup> Rispetto alla notizia di Ireneo, abbiamo l'emissione del Limite dopo, e non prima, di quella di Cristo e Spirito santo. Ma si tratta di modifica più apparente che reale, perché a questo punto la notizia di Ippolito è molto più sintetica di quella di Ireneo e semplifica alquanto.

<sup>250</sup> Per i nomi del Limite cfr. nn. 29 e 171. La spiegazione che qui è data di Μετοχεύς — partecipe del vuoto, del Kenoma opposto al Pleroma, sembra sconcertante, perché è prerogativa del Limite, nella notizia di Ireneo, l'assoluta esclusione di ogni realtà inferiore al Pleroma. Si può forse trattare di una derivazione da Μεταγωγεύς malamente interpretato: cfr. OUDR, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 615 sg. Esso però corrisponde bene alla definizione di Horos come figlio della Regione intermedia, e potrebbe perciò rilevare una funzione intermediaria del Limite fra Pleroma e regione esterna, non così accentuata nella notizia di Ireneo.

grado di rimanere fuori del Pleroma, essi corsero via da lei che era stata formata verso l'Intelletto e la Verità, dentro il Limite, glorificando il Padre con gli altri Eoni.

- 32.1 Allorché ci fu una sola pace e concordia di tutti gli Eoni all'interno del Pleroma, sembrò loro opportuno non soltanto glorificare il Figlio con la sizigia, ma magnificarlo anche con l'emissione di frutti che fossero convenienti al Padre. Perciò tutti i 30 Eoni furono d'accordo nell'emettere un cone frutto comune del Pleroma, che fosse testimonianza della loro unità, concordia, pace<sup>351</sup>. Questo che è stato emesso solo da tutti gli Eoni in onore del Padre è chiamato da loro Frutto (Καρπός) comune del Pleroma. Queste cose avvenivano all'interno del Pleroma. Fu così emesso il Frutto comune del Pleroma, Gesù — questo è infatti il suo nome —, il sommo sacerdote<sup>352</sup>. Intanto Sophia che stava fuori del Pleroma, cercando il Cristo che l'aveva formata e lo Spirito santo, cadde in preda a gran timore di andare in rovina, separata e privata di colui che l'aveva formata e consolidata. Così fu in preda al dolore e si trovò in grave disagio, considerando chi fosse colui che l'aveva formata, chi lo Spirito santo, dove se ne fosse andato, chi fosse colui che aveva impedito a quelli di stare insieme con lei, chi l'avesse privata della bella e beata visione. In preda a tali passioni, si volge a pregare e supplicare colui che l'aveva abbandonata. Il Cristo che stava all'interno del Pleroma ebbe compassione della supplice e con lui tutti gli altri Eoni e inviarono fuori del Pleroma il Frutto comune del Pleroma, perché fosse compagno di sizigia di Sophia e la liberasse dalle passioni, per cui soffriva nella ricerca del Cristo. Il Frutto, venuto fuori del Pleroma e avendola trovata in preda alle prime quattro passioni, timore dolore disagio e supplica<sup>353</sup>, si accinse a correggere le sue passioni, ma nel farlo osservò che non era conveniente che andassero in distruzione esse che erano eterne e proprie di Sophia, né che Sophia si trovasse in preda a tali passioni: timore dolore disagio e sup-

<sup>351</sup> Qui il testo di Ippolito è corrotto e la ricostruzione è congetturale.

<sup>352</sup> Questo appellativo del Salvatore rileva la sua funzione di mediatore fra il Pleroma e la realtà esterna al Pleroma, al fine del recupero dell'elemento divino lì degradato. Per gli altri appellativi del Salvatore cfr. n. 179.

<sup>353</sup> La supplica (δέησις) di cui qui e *infra* si parla corrisponde alla *conversione* (ἐπιστροφή) della notizia di Ireneo, che anche qui sotto è nominata. Essa rappresenta l'aspetto meno negativo delle passioni di Sophia.

- 6 plica. Allora, essendo tale Eone e prodotto di tutto il Pleroma, fece allontanare da lei le passioni e le rese sostanze sussistenti: dal timore fece la sostanza psichica, dal dolore l'ilica, dal disagio quella dei demoni, dalla conversione dalla preghiera e dalla supplica ritorno penitenza e potenza della sostanza psichica, che chia-
- 7 mano di destra<sup>254</sup>. Il Demiurgo deriva dal timore: a questo si riferiscono le parole della Scrittura: *Inizio della scienza (= Sophia) il timore di Dio (Ps. 111, 10)*. Questo infatti fu il principio delle passioni di Sophia: prima ebbe timore, poi si addolorò e si trovò nel disagio, e così si volse alla supplica e alla preghiera. La sostanza psichica — essi dicono — è di fuoco e la chiamano luogo della Regione intermedia, Ebdomade<sup>255</sup>, Antico dei giorni (*Dan. 7, 9*): e quante cose dicono di tal genere, si riferiscono alla sostanza
- 8 psichica, che dicono essere l'artefice (= *Demiurgo*) del mondo. Questo è di fuoco, come dice anche Mosè: *Il Signore Dio tuo è fuoco che arde e consuma (Deut. 4, 24)*: vogliono infatti che sia scritto così. Duplice è la forza del fuoco: c'è infatti il fuoco che tutto consuma e non può essere spento<sup>256</sup> ... in questo senso l'anima (= *sostanza psichica*) è mortale, trovandosi in posizione intermedia:
- 9 infatti è Ebdomade e riposo<sup>257</sup>. Essa si trova sotto l'Ogdoade,

<sup>254</sup> Qui Ippolito è più analitico e leggermente diverso rispetto ad Ireneo, il quale fa derivare la sostanza psichica, Demiurgo compreso, dalla conversione, e la sostanza ilica dalle altre 3 passioni di Sophia. Invece Ippolito fa derivare la sostanza psichica, compreso il Demiurgo, dal timore, mentre dalla conversione fa derivare la *dynamis* di questa sostanza, cioè — per quanto possiamo arguire — la capacità che ha tale sostanza di volgersi al bene. All'incirca la stessa distinzione è fatta a proposito della sostanza ilica nella derivazione della sostanza ilica vera e propria dal dolore, mentre invece i demoni derivano dal disagio (*ἀτροπία*). Questi, configurandosi come antitetica corrispondenza della conversione, rappresentano l'ineliminabile tendenza al male della sostanza ilica. La derivazione del Demiurgo dal timore, invece che dalla conversione come in Ireneo, rileva una concezione meno ottimistica di questo personaggio, come è confermato anche da altri particolari: cfr. VI 33; VI 35, 1.

<sup>255</sup> Altra differenza rispetto ad Ireneo, secondo cui la Regione intermedia (*μεσότης*) coincide con l'Ogdoade (= ottavo cielo), sede temporanea di Sophia: cfr. nn. 213, 26, 94. La concezione del Demiurgo come di fuoco trova conferma in *Exc. ex Theod.* 38, 1 con cit. di *Dan.* 7, 9, dove è anche la menzione del Dio del VT' come Antico dei giorni.

<sup>256</sup> La lacuna che qui presentano i Mss. si può risarcire, quanto al senso, sulla base di CLEM. *Ecl.* 26 sulla duplice *dynamis*, creatrice e distruttrice, del fuoco: cfr. n. 144. La duplice potenza del fuoco corrisponde bene alla duplice capacità dell'elemento psichico di determinarsi al bene oppure al male.

<sup>257</sup> Il vero e proprio riposo (*ἀνάπαυσις*) è quello del Pleroma: *Exc. ex Theod.* 63; IREN. *Adv. Haer.* I 2, 6. Ma anche per l'elemento psichico si dà riposo a livello inferiore: IREN. *Adv. Haer.* I 7, 1; I 7, 6.

dove c'è Sophia che è stata formata e il Frutto comune del Pleroma, e sopra alla materia di cui è artefice. Se si rende simile alle realtà superiori, cioè alla Ogdoade, diventa immortale e va nell'Ogdoade, che è — come dicono — la Gerusalemme celeste (*Hebr. 12, 22*). Se invece si rende simile alla materia, cioè alle passioni materiali, diventa corruttibile e va distrutta.

33 . Come della sostanza psichica la prima e più grande potenza<sup>258</sup> è <il Demiurgo, così della materiale è> immagine il diavolo, il principe di questo mondo (*Io. 12, 31; 16, 11*); della sostanza dei demoni, che proviene dal disagio, Beelzebul... la Sophia dall'alto, dalla Ogdoade operando fino all'Ebdomade. Il Demiurgo però — essi dicono — non sa proprio niente ma è stolto e pazzo<sup>259</sup>, secondo loro, e non sa ciò che fa e opera. Per mezzo di lui, che non sa quello che fa, Sophia ha prodotto e fortificato ogni cosa; e mentre era lei ad operare, quello credeva di creare lui il mondo, per cui cominciò a dire: *Io sono Dio, e non c'è altri fuori di me (Is. 45, 5)*<sup>260</sup>.

34.1 Secondo Valentino c'è la *tetractys*, fonte della natura eterna, che ha radici<sup>261</sup>, e Sophia, da cui si è formata l'attuale creazione psichica e illica. Sophia si chiama spirito<sup>262</sup>, il Demiurgo anima, il diavolo principe di questo mondo, Beelzebul principe dei demoni. Questo essi dicono; inoltre, rendendo aritmetico tutto il loro insegnamento — come abbiamo detto —, dicono che ancora i 30 Eoni dentro il Pleroma hanno emesso per loro altri Eoni ad analogia dei primi, perché il Pleroma fosse composto in numero 3 perfetto<sup>263</sup>. Come infatti i Pitagorici hanno fatto divisioni in 12

<sup>258</sup> In tutto questo passo il testo è fortemente corrotto; ma il senso complessivo è chiaro, dato il riscontro con altri passi di Ippolito e con la notizia di Ireneo.

<sup>259</sup> Per questa valutazione negativa del Demiurgo, diversa da quella della notizia di Ireneo, cfr. nn. 254 e 270.

<sup>260</sup> Cfr. cap. II, n. 89.

<sup>261</sup> Per questo riecheggiamento pitagorico cfr. H. DIBLS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>a</sup> ed., I, p. 455.

<sup>262</sup> Sia nel senso specifico di Spirito santo (n. 213) sia nel senso che lo spirito è la sostanza divina costitutiva del Pleroma. Sophia, il Demiurgo, il Diavolo e Beelzebul si configurano come una seconda *tetractys*, radice del mondo esterno al Pleroma: cfr. HILGENFELD, *op. cit.*, p. 468.

<sup>263</sup> Questi cenni ad ulteriori emissioni di Eoni al fine di formare particolari combinazioni numeriche non hanno conferma precisa nelle altre fonti valentiniane. I 70 angeli emessi da Sophia e dal Salvatore, di cui più giù si parla, non debbono essere identificati con tutti gli angeli emessi o

- e 30 e 60 e fanno calcoli quanto mai sottili — come abbiamo mostrato —, così questi dividono gli esseri che stanno dentro il Pleroma. Anche nell'Ogdoade ci sono suddivisioni, e Sophia, che è madre di tutti i viventi (*Gen.* 3, 20) secondo loro, e il Frutto comune del Pleroma hanno emesso 70 *logoi*, che sono gli angeli celesti, che abitano la Gerusalemme superiore, nei cieli (*Gal.* 4, 26).
- 4 Questa Gerusalemme è Sophia esteriore, e suo marito il Frutto comune del Pleroma (*Apoc.* 21, 2). Anche il Demiurgo ha emanato anime: questa è infatti la sostanza delle anime, questo secondo loro è Abramo e questi i figli di Abramo (*Io.* 8, 39)<sup>264</sup>. Dalla sostanza materiale e diabolica il Demiurgo ha fatto i corpi per le
- 5 anime. A ciò si riferiscono le parole: *E Dio plasmò l'uomo prendendo fango dalla terra, e insufflò sul suo volto il soffio della vita, e l'uomo diventò anima vivente* (*Gen.* 2, 7). Questo è secondo loro l'uomo interiore, quello psichico che abita in un corpo ilico, che è l'uomo ilico, corruttibile, plasmato perfetto da sostanza diabolica.
- 6 Tale uomo ilico, secondo loro, è come albergo<sup>265</sup> e abitazione a volte della sola anima, a volte dell'anima e dei demoni, a volte dell'anima e dei *logoi*, che sono stati seminati dall'alto dal Frutto comune del Pleroma e da Sophia in questo mondo, e che abitano in un corpo terreno insieme con l'anima, allorché con questa non
- 7 abitano i demoni. Questo — essi dicono — è ciò che è scritto nella Scrittura: *Per questo piego le mie ginocchia dinanzi al Dio e Padre e signore del signore nostro Gesù Cristo, affinché Dio ci conceda di far abitare Cristo*<sup>266</sup> nell'uomo interiore, cioè nello psichico e non nel

destinati a formare coppin con gli uomini spirituali, ma soltanto con alcuni di essi che sembrano avere particolare dignità.

<sup>264</sup> Abramo è figura del Demiurgo, in quanto da lui aveva preso inizio l'economia specifica di Iaruele, cioè della creatura prediletta del Dio del VT (= Demiurgo).

<sup>265</sup> Per questa immagine cfr. il fr. 2 di Valentino; per maggiori dettagli sulla creazione dell'uomo e la distinzione delle tre nature cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 5, 5 sg.; *Exc. ex Theod.* 50-57. Quanto è detto sull'uomo ilico, abitazione a volte della sola anima, a volte dell'anima e dei demoni, ecc., si intende nel senso che nell'involucro materiale (= uomo ilico) a volte c'è l'elemento psichico capace di determinarsi al bene oppure al male (= sola anima), a volte l'elemento ilico, predestinato alla corruzione (= anima e demoni = anima ilica di *Exc. ex Theod.* 50, 1), a volte l'elemento psichico e quello spirituale (= anima e *logoi*) insufflato dalla Madre Sophia. Rispetto a Teodoto e ad Ireneo (= Tolomeo) si avverte qui una maggiore insistenza sul tema dei demoni, che si sovrappongono all'elemento ilico, che in Tolomeo si configura soltanto come uomo privo di ogni componente divina sia di primo ordine (= spirituale) sia di secondo (= psichica).

<sup>266</sup> Cioè l'elemento spirituale nell'uomo psichico.

corporeo, affinché abbiate capacità di considerare qual è la profondità, cioè il Padre del tutto, e la larghezza, cioè la Croce, il Limite del Pleroma, e la lunghezza (Eph. 3, 14.16 sgg.), cioè il Pleroma degli Eoni<sup>267</sup>. Per questo l'uomo psichico non accoglie ciò che è dello spirito di Dio: infatti per lui è stoltezza (I Cor. 2, 14). Stoltezza è — essi dicono — la potenza del Demiurgo: infatti era stolto e sciocco e credeva di creare lui il mondo, senza accorgersi che Sophia, la Madre, l'Ogdoade, tutto faceva per lui che era nell'ignoranza, al fine della creazione del mondo.

- 35,1 Tutti i profeti e la legge hanno parlato (Mt. 11, 13) per opera del Demiurgo, cioè di un dio sciocco, essi sciocchi che nulla sapevano. Per questo dice il Salvatore: *Tutti quelli venuti prima di me sono ladri e briganti* (Io. 10, 8), e l'apostolo: *Il mistero che non fu conosciuto dalle generazioni precedenti* (Rom. 16, 25; Eph. 3, 4 sg.). Infatti nessuno dei profeti ha detto mai nulla di ciò che noi diciamo: tutto era ignorato in quanto detto per opera del solo Demiurgo. Ma quando la creazione è giunta al suo fine e perciò doveva avvenire la rivelazione dei figli di Dio (Rom. 8, 19), cioè del Demiurgo<sup>268</sup>, che era velata — con essa era velato l'uomo psichico e aveva un velo sul cuore (II Cor. 3, 15) —, allorché dunque si dovette togliere il velo (II Cor. 3, 16) e rivelare i misteri, allora è nato Gesù per mezzo di Maria Vergine, secondo le parole: *Lo Spirito santo verrà su te — lo Spirito è Sophia — e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà — l'Altissimo è il Demiurgo —, perciò* 4 *ciò che nascerà da te sarà chiamato santo* (Lc. 1, 35). Infatti non è stato generato solo dall'Altissimo, come invece gli uomini creati secondo Adamo sono stati creati solo dall'Altissimo, cioè dal Demiurgo. Invece Gesù, l'uomo nuovo (Eph. 2, 15), è nato dallo Spirito santo e dall'Altissimo, cioè da Sophia e dal Demiurgo, sì che il Demiurgo creasse il suo corpo, ma la sostanza la desse lo Spirito santo e così nascesse Logos celeste, dalla Ogdoade, generato per mezzo di Maria<sup>269</sup>. Intorno a questo argomento c'è gran

<sup>267</sup> La gnosi (= rivelazione) di cui gode lo spirituale si configura come conoscenza delle realtà divine da cui lo spirituale stesso ha tratto origine mediante le vicissitudini di Sophia.

<sup>268</sup> In questo contesto, in contrapposizione a Gesù, tutti gli uomini discendenti da Adamo sono considerati figli del Demiurgo (= del Dio del VT), che direttamente li aveva creati, anche gli spirituali, quanto all'involucro corporeo.

<sup>269</sup> A differenza degli altri uomini Gesù è stato generato non soltanto per opera del Demiurgo ma anche per diretto intervento di Sophia (= Spirito santo: cfr. nn. 213 e 372). Qui e più giù, nella presentazione

ricerca fra i Valentiniani e motivo di divisione e contrasto. Di qui la loro scuola si è divisa e una è chiamata orientale e l'altra italiana. Quelli della scuola italiana, fra cui Eraclone e Tolomeo, affermano che il corpo di Gesù è stato creato psichico e per questo al battesimo è sceso lo Spirito come colomba (*Mc.* 1, 10), cioè il Logos proveniente dalla Madre dall'alto, da Sophia, e si è unito con l'elemento psichico e lo ha suscitato dai morti. È questo ciò che è scritto: *Chi ha suscitato Cristo dai morti, vivificherà anche i vostri corpi mortali* (*Rom.* 8, 11), cioè quelli psichici: infatti l'elemento terrestre va alla distruzione: *Infatti sei terra e tornerai alla terra* (*Gen.* 3, 19). Invece quelli della scuola orientale, fra cui Assionico e Ardesiane<sup>270</sup>, dicono che il corpo del Salvatore è stato spirituale: infatti vennero su Maria lo Spirito santo, cioè la Madre, e la potenza dell'Altissimo, cioè la capacità creatrice, affinché fosse plasmato ciò che dallo Spirito era stato dato a Maria.

36.1 Tali questioni ricercano fra loro e se a qualche altro è caro ricercare. Ma aggiungono: come furono riparati i peccati all'interno del Pleroma fra gli Eoni, così sono stati riparati quelli riguardanti l'Ogdoad, cioè Sophia esteriore, e sono stati riparati 2 quelli riguardanti l'Ebdomade. Infatti il Demiurgo ha imparato da Sophia che non è egli il solo Dio, come credeva, e che all'interno di lui non ce n'era altro, ma ha conosciuto per opera di So-

della dottrina di Tolomeo sull'incarnazione, il testo di Ippolito sembra troppo sommario, non distinguendo la figura del Salvatore (= Logos esterno) rispetto all'elemento spirituale da lui assunto, secondo la precisa narrazione di *Exc. ex Theod.* 58 e di *IREN. Adv. Haer.* I 6, 1.

<sup>270</sup> Tertulliano (*Adv. Valent.* 4) ricorda Assionico come fedele seguace di Valentino. Quanto ad Ardesiane, altrimenti sconosciuto, si è pensato a corruzione del testo per Burdesane, il famoso scrittore siriano del III sec., che gli antichi considerarono eretico precursore di Mani e variamente collegarono con lo gnosticismo, mentre i moderni sono molto divisi in proposito: cfr. il recente *Bardaisan of Edessa* di H. J. W. DRIVERS, Assen 1966. Il contrasto fra le due scuole, per cui gli occidentali ritenevano che il Salvatore avesse assunto l'elemento psichico (= uomo psichico), mentre gli orientali lo negavano e consideravano spirituale il suo corpo, era di notevole importanza: infatti, sulla base dell'assioma *totum redemptum quod assumptum*, il fatto che il Salvatore avesse assunto l'elemento psichico implicava possibilità di redenzione per tale elemento, il che difficilmente poteva verificarsi secondo l'altra concezione. Abbiamo perciò qui ancora un tratto che caratterizza un ramo della scuola di Valentino in senso poco benevolo per l'elemento psichico (= cristiani comuni) e perciò per il Demiurgo, in contrapposizione all'atteggiamento favorevole di Tolomeo ed Eraclone: cfr. il mio *Psyché e psichikós nella gnosi valentiniana* in « Rivista di Storia e Letteratura religiosa », 1966, pp. 1 segg.

phia che ce n'è uno più potente. Essa gli ha rivelato e insegnato il grande mistero riguardante il Padre e gli Eoni, ed egli non l'ha rivelato a nessuno. A questo si riferiscono le parole che egli dice a Mosè: *Io, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, e non rivelai loro il nome di Dio (Ex. 6, 2 sg.)*<sup>271</sup>, cioè non rivelai il mistero né spiegai chi fosse Dio, ma tenni nascosto per me il  
 3 mistero che udii da Sophia. Una volta riparate le cose di lassù, di conseguenza hanno avuto bisogno di essere riparate anche le cose di quaggiù. Per questo è stato generato Gesù, il Salvatore, per mezzo di Maria, per riparare le cose di qui, come il Cristo superiore, emanato dall'Intelletto e dalla Verità, aveva riparato le passioni della Sophia esteriore, cioè dell'aborto. Perciò a sua volta è venuto il Salvatore, generato per mezzo di Maria, per riparare le  
 4 passioni dell'anima<sup>272</sup>. Perciò secondo loro ci sono tre Cristi: quello emanato dall'Intelletto e dalla Verità insieme con lo Spirito santo; e il Frutto comune del Pleroma compagno di sizigia della Sophia esteriore, che è chiamata anche essa Spirito santo ma è inferiore al primo; e terzo il Cristo generato per mezzo di Maria per riparare la creazione di quaggiù.

<sup>271</sup> La citazione è modificata (*Io il Signore: e apparvi ad Abramo Isacco e Giacobbe, essendo il loro Dio; e il mio nome, io il Signore, non ho loro rivelato*); e la modifica permette di distinguere in senso gnostico il Dio di Abramo Isacco e Giacobbe (= Dio del VT = Demiurgo) dal Dio (= Dio sommo) che il Demiurgo non ha rivelato a nessuno. Di qui sembra che il Demiurgo avesse avuto la rivelazione da parte di Sophia prima della venuta del Salvatore, come leggiamo invece in Ireneo (I 7, 4): ma si deve tener conto della tendenza degli gnostici, e in genere degli antichi interpreti, a interpretare passi della Scrittura staccati dal contesto e perciò svincolati da precisi riferimenti storici. Cfr. la stessa cit. modificata presso i Basilidini: Hipp. *Refut.* VII, 25, 4.

<sup>272</sup> Il Salvatore di cui qui si parla non deve essere identificato con Gesù il Salvatore pleromatico, di cui si parla immediatamente prima, bensì col Cristo psichico, figlio del Demiurgo e redentore della sostanza psichica (= anima): cfr. *Exc. ex. Theod.* 47, 3; 59, 2. Egli è chiamato Salvatore perché creato ad immagine del Salvatore pleromatico (cfr. n. 371). È questo il terzo Cristo nominato *infra*. Sul rapporto fra il Cristo pleromatico e il Salvatore pleromatico cfr. *supra* VI, 31-32.

## VIII. USANZE CULTURALI PRESSO MARCO E I MARCOSIANI

(Ireneo, *Contro le eresie* I 13, 21)

13,2 (Marco) facendo finta di render grazie con calici misti di vino e prolungando di molto le parole dell'invocazione, li fa apparire purpurei e rossi, sì che sembra che la Grazia proveniente dalle realtà superiori<sup>273</sup> stilli il suo sangue nel calice di quello in forza della sua invocazione, e tutti i presenti desiderano grandemente gustare di quel calice affinché si riversi anche su loro la Grazia invocata da quel mago. Ancora, dopo aver dato ad alcune donne calici misti (*di vino*) le invita a render grazie alla sua presenza. Fatto ciò, egli presenta un calice molto maggiore di quello con cui aveva reso grazie la donna illusa, e travasando il contenuto di questo calice più piccolo con cui aveva reso grazie la donna in quello portato da lui <rende grazie><sup>274</sup> invocando così: « La Grazia che è prima di tutto, inconcepibile e indicibile, colmi in te l'uomo interiore e moltiplichi in te la sua gnosi, seminando il grano di senape nella buona terra (*Mt.* 13, 31.8) »<sup>275</sup>. Dicendo tali cose e traendo fuor di senno l'infelice appare autore di prodigi, perché il grande calice si riempie del contenuto del piccolo fino al punto che questo lo fa traboccare. Facendo anche altri prodigi simili a questi ha ingannato molti e li ha tratti dietro di sé.

3 ... Si occupa soprattutto delle donne, e, fra queste, di quelle ricche e ben vestite, che spesso cerca di sedurre, illudendole con queste parole: « Ti voglio far partecipare della mia Grazia, poiché il Padre di tutto osserva sempre il tuo angelo dinanzi al suo volto (*Mt.* 18, 10). Il luogo della Grandezza è in noi: bisogna che noi ci riuniamo a formare unità. Prendi prima da me e per me la Grazia. Disponiti come sposa che attende il suo sposo, affinché tu sia ciò che sono io e io ciò che sei tu. Accogli nel tuo talamo nuziale il seme

<sup>273</sup> Si tenga presente che Grazia (*Χάρις*), insieme con Silenzio (*Σιγή*) e Pensiero (*Ἐνωσις*), è uno dei nomi che caratterizzano il primo Eone femminile del Ploroma valentiniano: cfr. n. 15.

<sup>274</sup> L'integrazione è di Holl.

<sup>275</sup> L'uomo interiore è l'elemento spirituale inserito nell'involucro psichico o illico. Il grano di senape è qui la rivelazione divina che fruttifica negli spirituali (= buona terra): cfr. la fine della lettera di Tolomeo n. Florin.

della luce. Prendi da me lo sposo e accoglilo e sii accolta in lui <sup>276</sup>. Ecco, la Grazia è discesa su te: apri la bocca e profetizza ». E rispondendo la donna: « Non ho mai profetizzato e non so profetizzare », egli, facendo ancora invocazioni per sbalordire la donna ingannata, le dice: « Apri la bocca e di ciò che capita e profetizzerai ». La donna, illusa e turbata da queste parole, infiammata nell'anima nella speranza di poter profetizzare anch'essa, col cuore che palpita più del necessario, osa pronunciare cose vane e le prime che capitano, tutto in maniera vuota e audace, in quanto infiammata da spirito vuoto (come uno migliore di noi diceva di tali profeti che è cosa audace e sfrontata l'anima infiammata da aria priva di consistenza), e per questo si ritiene d'ora in poi profetessa e rende grazie a Marco che l'ha fatta partecipare della sua grazia e cerca di contraccambiarlo, non soltanto con donazioni dai suoi beni (per cui egli ha radunato anche grande ricchezza) ma anche mediante l'unione del corpo, desiderando unirsi a lui completamente per venire con lui all'unità.

- 6 Alcuni suoi discepoli aggirandosi negli stessi luoghi hanno ingannato e rovinato molte donnette, proclamandosi perfetti sì che nessuno può uguagliarli nella grandezza della loro gnosi, neppure Paolo o Pietro o altro degli apostoli: infatti essi hanno conoscenza maggiore di tutti e soli hanno completamente assimilato la grandezza della conoscenza della indicibile Potenza e sono nell'altezza al di sopra di ogni potenza. Perciò fanno liberamente ogni cosa, non avendo alcun timore in nessuna cosa <sup>277</sup>. Infatti, grazie alla redenzione, non possono essere né visti né presi dal giudice <sup>278</sup>.

<sup>276</sup> Questa formula si riferisce al sacramento della camera nuziale in uso presso i Valentiniani e che facilmente poteva degenerare nella maniera rilevata *infra* da Ireneo: cfr. anche n. 46. Tale cerimonia anticipava in forma simbolica l'unione in sизigia fra lo spirituale e il suo angelo, che sarebbe avvenuta nel Pleroma e che avrebbe ristabilito l'unità infranta dal peccato di Sophia. Sulla unità della natura spirituale cfr. n. 90; sul volto del Padre = Figlio cfr. n. 7; sulla luce = sostanza spirituale, divina cfr. PTOL. *ep. ad Flor.* 7, 7.

<sup>277</sup> Sulla libertà dei Valentiniani in materia morale cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 6, 2-4.

<sup>278</sup> È il Demiurgo con la sua corte, concepito, secondo una concezione diffusa in quel tempo, come tribunale celeste che giudica quanti vogliono ascendere dalla terra ai cieli superiori. Per l'interpretazione della formula, per il cui testo piuttosto rovinato seguiamo le integrazioni di Holl, s'intenda la Sophia pleromatica come intermediaria che permette alle Grandezze (= angeli) di trarre al Pleroma gli spirituali (= le loro forme = immagini femminili), che Sophia Achamoth aveva emesso appunto ad immagine degli angeli del Salvatore. Quanto a questi, si rileva ancora che

Se questo li sorprende, standogli vicino ormai redenti dicono così: «O tu che siedi accanto a Dio e alla misteriosa Sigé anteriore agli Eoni, grazie alla quale le Grandezze contemplano continuamente il volto del Padre (Mt. 18, 10), e usando della tua guida traggono in alto le loro forme, immaginando le quali quella audace per la bontà del Prepadre emise noi ad immagine (*di quelle*), avendo presenti al suo spirito, come in sogno, le realtà superiori — ecco, il giudice è vicino e l'araldo mi invita a difendermi. Tu, che conosci la natura di ambedue noi, presenta al giudice la difesa per ambedue quasi sia una sola»<sup>270</sup>. Subito la Madre, udite queste parole, pone loro in testa l'omerico elmo di Ade, perché essi invisibilmente possano sfuggire al giudice, e subito li trae alla camera nuziale dove li introduce e li consegna ai loro sposi.

- 21.2 Dicono che la redenzione è necessaria a coloro che hanno conseguita la gnosi perfetta per essere rigenerati nella potenza che è su tutto. Altrimenti, infatti, sarebbe impossibile entrare nel Pleroma, poiché è la redenzione che, secondo loro, introduce alla profondità dell'Abisso (Βυθός). Infatti il battesimo del Gesù visibile era in remissione dei peccati, invece la redenzione del Cristo disceso in quello è per la perfezione; l'uno è psichico, l'altra spirituale; il battesimo fu annunciato da Giovanni per la penitenza, la redenzione è stata apportata da Cristo per la perfezione<sup>280</sup>. A

essi contemplano il volto (= Figlio) del Padre, non il Padre stesso che non può essere conosciuto da altri che dal solo Figlio (= Nous: cfr. IREN. Adv. Haer. I 2, 1). Sulla condizione di sogno di Sophiu Achamoth cfr. Exc. ex Theod. 2: essa corrisponde all'aroma di immortalità di IREN. I 4, 1.

<sup>270</sup> Non è chiaro chi siano questi «ambedue». Müller (*op. cit.*, p. 187) ha pensato all'elemento psichico ed a quello pneumatico, ambedue soccorsi dalla Madre (= Sophia pleromatica) ai fine della salvezza: ma difficilmente si può ammettere che essi formino una unità così stretta, o soprattutto che dello psichico si possa prospettare l'ingresso nella camera nuziale, riservata agli spirituali. Viene naturale pensare ai due come allo spirituale e al suo angelo, ma più giù gli angeli sono indicati proprio come gli sposi dei due e perciò sembrano da loro distinti. Altri ha pensato ai due come all'uomo spirituale ed a Sophia Achamoth, ma l'accostamento è poco convincente: cfr. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, cit., pp. 418 sg.; ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., pp. 152 sgg.

<sup>280</sup> Tutti i Valentiniiani erano d'accordo sulla necessità di una redenzione specifica dell'elemento spirituale in aggiunta al battesimo amministrato dalla Chiesa cattolica, comune anche agli psichici. Ma si aveva disparità di opinioni sul modo di ricevere tale redenzione particolare: Ireneo ci presenta alcuni che la identificavano con la rivelazione gnostica e perciò ritenevano superfluo ogni rito. Altri invece ricorrevano ad una seconda

questo si riferiscono le parole: *E ho altro battesimo con cui debbo essere battezzato e ad esso mi affretto* (Lc. 12, 50). E dicono che il Signore abbia presentato questa redenzione ai figli di Zebedeo, quando la loro madre chiedeva che essi sedessero alla destra e alla sinistra con lui per regnare, dicendo: *Potete essere battezzati col battesimo col quale io sto per essere battezzato?* (Mt. 20, 22); e Paolo chiaramente più volte parla della redenzione in Cristo Gesù, che essi tramandano in modo vario e discorde.

3 Infatti alcuni di loro preparano una camera nuziale<sup>281</sup> e fanno un'iniziazione misterica con alcune invocazioni per gl'iniziati e definiscono nozze spirituali queste fatte da loro ad imitazione delle sizigie superiori. Altri invece conducono all'acqua e battezzando dicono così: « Nel nome del Padre inconoscibile di tutti, nella Verità madre di tutti, in colui che è disceso su Gesù, nell'unione redenzione comunione delle potenze ». Altri aggiungono alcune parole ebraiche per impressionare di più gli iniziati, così: « Basemá chamossé baianoorà nistadfa rouadá koustá babophór kalachthei ». Ed eccone la traduzione: « Per tutta la potenza del Padre <ti> invoco, tu che sei chiamato luce e spirito buono e vita, poiché regnasti nel corpo »<sup>282</sup>.

Altri poi <operando> la purificazione aggiungono queste parole: « Il nome celato a ogni divinità e dominazione e verità, che Gesù Nazareno rivestì nelle regioni della luce di Cristo, di Cristo vivente per opera dello Spirito santo<sup>283</sup>, per la redenzione angelica ». E il nome della reintegrazione: « Messsa oupharégna menpsai mén chal dafan mosomé daéa akphar nepseu oua Iesoué Nazarfa », di cui ecco la traduzione: « Non divido lo spirito, il cuore e la iperurania potenza misericordiosa: possa io trar frutto dal tuo nome, Salvatore della verità ». Gli iniziati aggiungono queste parole, e l'iniziato risponde: « Sono stato fortificato<sup>284</sup> e purificato,

forma di battesimo, riservato per gli iniziati e perciò amministrato in segreto con varie modalità.

<sup>281</sup> Sulla camera nuziale cfr. nn. 46 e 276.

<sup>282</sup> Per altra interpretazione di queste parole ebraiche e di quelle addotte *infra* cfr. HILGENFELD, *op. cit.*, p. 380.

<sup>283</sup> Riferimento, come nella formula precedente, al battesimo di Gesù nel Giordano ad opera dello Spirito santo, prototipo di questo secondo battesimo di redenzione degli spirituali.

<sup>284</sup> Gr. ἐστίργυμαι, con riferimento all'opera di consolidamento che il Limite aveva svolto nel Pleroma, secondo il solito schema dell'esemplarismo a più livelli. Per il nome di Iuo cfr. n. 194. L'insistenza sul nome divino derivava dalla convinzione che nel nome si concretizzasse la presenza stessa della divinità: cfr. *Exc. ex Theod.* 22, 4-6; 26, 1; 31, 3; 43, 4; 86, 1-2.

e purifico la mia anima da questo cono (= *mondo*) e da tutto ciò che è secondo questo, nel nome di Iao che ha purificato la sua anima per la redenzione nel Cristo vivente ». Poi i presenti aggiungono: « Pace a tutti sui quali ha riposato questo nome ». Poi ungono l'iniziato con opobalsamo: infatti dicono che questo profumo è immagine del profumo che a tutto è superiore.

- 4 Altri ancora affermano che è inutile condurre all'acqua, e mescolati insieme olio e acqua li versano sul capo degli iniziati, accompagnandoli con invocazioni del tipo di quelle che abbiamo sopra riportato, e dicono che questa è la redenzione. Anch'essi ungono col balsamo.

Altri rifiutano tutte queste cerimonie e dicono che non bisogna celebrare il mistero della potenza indicibile e invisibile per mezzo di oggetti visibili e corruttibili, né il mistero delle realtà inconcepibili e incorporee per mezzo di oggetti sensibili e corporei. La perfetta redenzione è la stessa conoscenza della indicibile Grandezza. Infatti, poiché vuoto e passione sono sopraggiunti a causa della ignoranza, tutta la sostanza che proviene dall'ignoranza viene dissolta per mezzo della gnosi, sì che la gnosi è redenzione dell'uomo interiore. Essa non è corporea (infatti il corpo è corruttibile) né psichica, perché anche l'anima proviene dal vuoto ed è come l'abitazione dello spirito: perciò anche la redenzione deve essere spirituale. Infatti l'uomo interiore spirituale viene purificato per mezzo della gnosi e per tali uomini è sufficiente la conoscenza del tutto. Questa è la vera purificazione<sup>285</sup>.

- 5 Ce ne sono poi altri che redimono i morti per la fine della morte<sup>286</sup>, versando sulle loro teste sia olio e acqua, sia il profumo di cui abbiamo parlato misto con acqua, accompagnandoli con le suddette invocazioni, affinché quelli non siano né visti né trattiene dai principati e dalle potestà e il loro uomo interiore ascenda alle realtà invisibili, mentre il loro corpo resta nel mondo creato e la loro anima è gettata al Demiurgo. E insegnano loro che, arrivando dopo morti al cospetto delle potestà, dicano così<sup>287</sup>: « Sono figlio

<sup>285</sup> Abbiamo già rilevato (nn. 66 e 195) la concezione gnostica della ignoranza (= di Sophia = degli spirituali) come fondamento della passione e del peccato. Di qui la concezione della purificazione = rivelazione.

<sup>286</sup> È superfluo rilevare il ricalco di queste cerimonie gnostiche rispetto alle analoghe in uso nella Chiesa cattolica, con restrizione della loro validità ai soli gnostici (i.e. spirituali). Rispetto a quei riti, l'innovazione più sostanziale era nelle formule, tipicamente gnostiche.

<sup>287</sup> L'incensa si svolge in due tappe: la prima è dinanzi agli angeli del diavolo (= potenze: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 5, 4; I 10, 1; *Exc. ex Theod.*

del Padre, del Padre preesistente (πρόοντος), figlio sull'istante<sup>288</sup>. Sono venuto a vedere tutto ciò che è mio proprio e che mi è estraneo: non estraneo del tutto, ma (è) di Achamoth, che è donna e queste cose ha fatto per sé<sup>289</sup>. Traggo origine dal Preesistente e vado di nuovo alla mia sede donde sono venuto». A queste parole le potenze fuggono, ed egli va da quelli che stanno intorno al Demiurgo... E colui che è uscito dalla vita dice a quelli che stanno intorno al Demiurgo: « Sono vaso più prezioso della donna che vi ha fatto<sup>290</sup>. Se la vostra Madre ignora la sua radice, io conosco me stesso e so donde provengo<sup>291</sup> e invoco la Sophia incorruttibile che è nel Padre, madre di vostra Madre che non ha padre né consorte maschio. Donna nata da donna vi ha creati, che ignora anche sua madre e crede di esser sola<sup>292</sup>. Io invoco sua madre». Quelli che stanno intorno al Demiurgo, a sentir tali parole si turbano molto e accusano la loro radice e il genere della madre, e quello va alla sua sede, dopo aver gettato il suo vincolo, cioè l'anima. Intorno alla redenzione sono giunte a noi queste cose.

72-74), dove l'uomo lascia l'involucro materiale (= uomo ilico) e passa oltre con le componenti psichiche e spirituali. La seconda tappa è dinanzi al Demiurgo: qui resta l'anima (= uomo psichico) e passa oltre solo lo spirito (= uomo spirituale).

<sup>288</sup> Gr. ἐν τῷ παρόντι, cioè « in questo momento ». Ma l'Ireneo latino presenta: « Filius autem in eo qui ante fuit », che presuppone una lettura ἐν τῷ πρόοντι, preferita da ΟΥΒΒ (*Los primeros herejes*, cit., p. 138) e da altri per il preciso significato: io — dice lo gnostico —, in quanto spirituale, vivo nel Padre preesistente.

<sup>289</sup> Ciò che è proprio per lo spirituale è la realtà della sua natura divina, che tende alla realtà del Pleroma; estranee gli sono le realtà psichiche. Ma non del tutto, in quanto anch'esse derivano dalla (passione della) Madre. Si pensi soprattutto a *Exc. ex Theod.* 33-34, in cui Sophia emette il Demiurgo dopo il Cristo.

<sup>290</sup> Cfr. il vaso prezioso di *Rom.* 9, 21. In questa formula si insiste sulla ignoranza di Sophia Achamoth presentata in stato di ignoranza alla pari del Demiurgo, che secondo la notizia di Ireneo (= Tolomeo) è concepibile soltanto nel momento anteriore alla formazione che essa riceve ad opera del Cristo e del Salvatore. L'imperfezione attuale di Sophia Achamoth, la Madre (degli spirituali), figlia della Sophia pleromatica (= incorruttibile) è rilevata anche nel particolare che essa è tuttora priva di consorte (= del Salvatore, con cui è destinata ad unirsi, ma solo alla fine del mondo).

<sup>291</sup> Sul contenuto della gnosi come conoscenza, da parte dello spirituale, della propria origine e del proprio destino cfr. *Exc. ex Theod.* 78, 2.

<sup>292</sup> Abbiamo visto che questo tratto è tipico del Demiurgo: cfr. *IRENEO Adv. Haer.* I 5, 4.

## IX. ESTRATTI DA TEODOTO

- 1,1 *Padre*<sup>203</sup> — disse Gesù — *rimetto nelle tue mani il mio spirito* (Lc. 23, 46)<sup>204</sup>. L'elemento carnale che, dice (Teodoto?), Sophia ha emesso per il Logos, cioè il seme spirituale, avendolo rivestito il  
 2 Salvatore è disceso. Perciò nella passione rimette Sophia al Padre per riceverla dal Padre e non essere trattenuto qui da quelli che hanno il potere di spogliare. Così con le parole sopra riportate  
 3 egli rimette tutto il germe spirituale, cioè gli eletti. Chiamiamo il seme eletto anche *scintilla* vivificata dal Logos e *pupilla dell'occhio* e *fermento*, che unisce nella fede le razze che apparivano divise (I Petr. 2, 9; Is. 42, 3; Deut. 32, 10; Mt. 13, 31; Eph. 4, 13)<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Delle 4 sezioni in cui Sagnard ha ripartito gli *Excerpta ex Teodoto*, la prima (1-28) è meno omogenea delle altre, intramezzata com'è da numerose osservazioni di Clemente. I passi tratti da opere gnostiche riguardano vari argomenti della dottrina specificamente valentiniana, dalla emissione degli Eoni fino alla rigenerazione degli spirituali.

<sup>204</sup> Qui Lc. 23, 46 è interpretato in riferimento al seme spirituale che il Salvatore, dopo averlo rivestito nella Ogdonde al fine di redimerlo (Exc. 58 = IRAN. Adv. Haer. I 6, 1), rimette al Padre (← Dio supremo) al momento in cui il Cristo psichico e il Cristo della economia (*ibid.*) patiscono sulla croce. Exc. 62, 3 interpreta lo stesso passo di Luca in riferimento all'elemento psichico (= anima che viene rimessa al Demiurgo dal Cristo psichico). Possiamo pensare a due livelli di interpretazione nell'ambito della stessa dottrina e a diversa prospettiva (cfr. n. 383); ma anche a fonti valentiniane diverse da un estratto all'altro. In questo senso, Exc. 62 fu parte di un gruppo parallelo alla notizia di Ireneo e che perciò rispecchia la dottrina di Tolomeo/Eracleone, che per più indizi ci è apparsa molto aperta verso gli uomini psichici (= cristiani comuni). Invece Exc. 1 può essere ricondotto alla scuola orientale, molto meno sensibile alle esigenze degli psichici: cfr. n. 270 e contesto. Quanto alla definizione del seme spirituale come elemento carnale (σάρκιον) rivestito dal Salvatore, il termine non va inteso nel senso di σάρξ (= sostanza materiale), assolutamente refrattaria alla salvezza e perciò estranea al Salvatore, ma nel senso generico di involucro a mo', come di carne, però di sostanza spirituale. Sulla tecnica di questi rivestimenti cfr. nn. 220 e 223. Coloro che hanno il potere di spogliare sono il Kosmokrator ed i suoi angeli: cfr. n. 287. Su tutto ciò cfr. anche ORIG, in « Gregorianum », 1959, pp. 467 sgg.

<sup>205</sup> Sagnard considera 1, 3 inserzione di Clemente, in considerazione della I plurale « chiamiamo » che rivelerebbe la presenza di Clemente. Ma i punti di contatto con Exc. 3 fanno ritenere di origine gnostica anche questo passo. Per razze che apparivano divise intendiamo le tre nature degli spirituali, psichici e materiali, cui il seme divino immanente nel mondo assicura unità, perché tutta la creazione materiale è avvenuta al

- 2.1 I Valentiniani affermano che, formato il corpo psichico, nell'anima eletta che giaceva nel sonno fu deposto dal Logos un seme maschile, che è effluvio di quello angelico, affinché non vi fosse  
 2 deficienza. È questo seme fermentò, unificando ciò che appariva diviso, cioè l'anima e la carne, che anch'esse erano state emesse separatamente da Sophia. Il sonno era per Adamo (*Gen. 2, 21*) l'oblio dell'anima, che per non essere dissolta era tenuta insieme dal seme spirituale, che il Salvatore aveva deposto nell'anima<sup>296</sup>. Il seme era effluvio di quello maschile e angelico. Per questo dice il Salvatore: *Salvati tu e la tua anima* (*Gen. 19, 17; Lc. 17, 28 sgg.*).
- 3.1 Il Salvatore venuto ha ridestato l'anima, ha acceso la scintilla<sup>297</sup>: infatti le parole del Signore sono potenza (*Io. 6, 63*). Per questo ha detto: *Brilli la vostra luce dinanzi agli uomini* (*Mt. 5, 16*).  
 2 È dopo la resurrezione, insufflando lo spirito negli apostoli (*Io. 20, 22*), ha soffiato via e separato il fango (*Gen. 2, 7*), come cenere, ed ha acceso la scintilla e l'ha vivificata.
- 6.1 I Valentiniani spiegano così il passo: *In Principio c'era il Logos*  
 2 *e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio* (*Io. 1, 1*): affermano che Principio è l'Unigenito, che chiamano anche Dio, come anche in ciò che segue Giovanni chiaramente lo rivela Dio dicendo: *Il Dio Unigenito, che è nel seno del Padre, quello ce l'ha fatto conoscere* (*Io. 1, 18*). Quanto al Logos, che era nel Principio (cioè nell'Unigenito, nell'Intelletto [*Νοῦς*] e nella Verità [*Ἀλήθεια*]), Giovanni lo indica come Cristo, Logos e Vita (*Ζωή*): per cui conse-

fine di permettere la purificazione e il recupero di quel seme: cfr. il *fermento* di Ireneo, I 8, 3. Per il tecnicismo di *scintilla* (*σπινθήρ*) cfr. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, cit., pp. 184 sg.

<sup>296</sup> Rendiamo un po' a senso il passo che sembra corrotto. Il sonno di Adamo, altre volte interpretato gnosticamente in senso negativo (oblio del mondo superiore, divino), qui ha valutazione positiva (cfr. ORBE, in « *Estudios Eclesiasticos*, 1966, pp. 351 sgg.) in quanto favorisce l'inserzione del seme spirituale (= maschile, della stessa natura di quello angelico) nell'anima adatta a riceverlo (= eletta) e che da tale seme risulta fortificata e unificata contro il pericolo di dissolvimento rappresentato dalle passioni materiali. Per la derivazione dell'anima (= elemento psichico) e della carne dalle passioni di Sophia cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 4. Per il corpo psichico = anima terrena, ilca che riveste l'anima cfr. *Exc.* 51, 2. L'azione di inserire il seme spirituale nell'anima è attribuita direttamente al Logos (esterno al Pleroma = Salvatore), perché era lui che operava attraverso Sophia cui a *Exc.* 53, 2 viene attribuita la stessa azione: cfr. n. 210.

<sup>297</sup> È il seme spirituale: cfr. *Exc.* 1, 3.

guentemente definisce Dio anche questo, che è nel Dio Intelletto.

4 *Ciò che fu fatto in lui (nel Logos) era Vita (la consorte [σύζυγος]), (Io. 1, 3 sg.): per questo il Signore dice: Io sono la Vita (Io. 11, 25)*<sup>298</sup>.

- 7.1 Il Padre, che era sconosciuto, volle farsi conoscere dagli Eoni: e per mezzo del suo Pensiero<sup>299</sup>, in quanto egli conosce se stesso, ha emanato l'Unigenito, spirito di conoscenza nella conoscenza. Pertanto anche quello che era stato emesso dalla conoscenza (cioè dal Pensiero paterno), è diventato egli stesso conoscenza, cioè il Figlio, perché per mezzo del Figlio è stato conosciuto il Padre
- 2 (Mt. 11, 27; Lc. 10, 22; Io. 1, 18). Lo spirito dell'amore si è unito con lo spirito di conoscenza, come il Padre col Figlio e Pensiero con Verità, essendo stato emesso da Verità, come la conoscenza
- 3 da Pensiero. E il Figlio Unigenito, rimanendo nel seno del Padre (Io. 1, 18), spiega agli Eoni il Pensiero per mezzo della conoscenza, in quanto anche lui era stato emesso dal seno del Padre. Ma d'altra parte qui in terra non già l'Unigenito è stato visto, ma *come l'Unigenito* è stato chiamato presso l'apostolo: *gloria come dell'Unigenito* (Io. 1, 14), poiché essendo uno e lo stesso, Gesù nella creazione è il Primogenito (Col. 1, 15), e nel Pleroma è l'Unigenito (Io. 1, 18). Ma è sempre lo stesso, che in ciascun luogo è
- 4 tale quale può essere compreso. E mai colui che è disceso si divide da colui che è rimasto. Infatti dice l'apostolo: *Colui che è asceso è*
- 5 *lo stesso che è disceso* (Eph. 4, 10)<sup>300</sup>. (I Valentiniani) dicono il De-

<sup>298</sup> Questa interpretazione del prologo di Giovanni ricalca quella più diffusa che Epifanio e Ireneo riportano come di Tolomeo e alla quale rimandiamo per i dettagli: cfr. cap. V, doc. 4.

<sup>299</sup> Gr. Ἐνθύμησις, in luogo di Ἐνωια di uso più frequente (IREN. Adv. Haer. I 1, 1) ad indicare la partner femminile del Primo Principio. Il termine, in Tolomeo adoperato con senso peggiorativo per indicare la tendenza di Sophia verso il Padre (IREN. Adv. Haer. I 2, 2), rivela più di Ἐνωια l'intenzione del Padre di dare inizio, mediante il suo atto di pensiero, al processo di generazione degli Eoni. Il primo prodotto di tale atto è l'Unigenito (= Νοῦς), che perciò è qui chiamato spirito di conoscenza in atto di conoscenza (πνεῦμα γνώσεως ἐν γνώσει), che rappresenta l'aspetto conoscibile del Padre (= « è diventato egli stesso conoscenza ») da parte degli altri Eoni che non possono conoscere direttamente il Padre. La sua condizione e determinazione come atto di pensiero del Padre è rilevata dalla sua partner femminile, Verità. L'atto di amore dell'Unigenito per il Padre (e di Verità per il Pensiero) si determina come spirito di amore (= Logos, seconda emissione di Eoni, avvenuta ad opera dell'Unigenito).

<sup>300</sup> La contrapposizione fra Unigenito e Primogenito rileva la distinzione fra il Logos, orientato verso il Padre e il Pleroma, ed il Logos (= Sal-

miurgo immagine dell'Unigenito: perciò sono corruttibili le opere della immagine. Per cui anche il Signore, facendo una immagine della resurrezione spirituale, cioè i morti che ha resuscitato, non li ha resuscitati incorruttibili nella carne, ma destinati di nuovo a morire<sup>301</sup>.

16 Fu vista come corpo anche la colomba (Mt. 3, 16), che alcuni chiamano Spirito santo, i Basilidiani servo, i Valentiniani spirito del pensiero del Padre, che è disceso sulla carne del Logos<sup>302</sup>.

17,1 Gesù e la Chiesa e Sophia sono, secondo i Valentiniani, me-  
2 scolanza completa e potente dei corpi<sup>303</sup>. Pertanto la mescolanza umana che ha luogo nelle nozze da due semi che si uniscono produce la nascita di un solo figlio; e il corpo che si dissolve in terra si mescola con la terra, e l'acqua col vino. D'altra parte, i corpi

vatore), orientato al recupero della sostanza spirituale degradata nel mondo. L'espressione giovannea *come dell'Unigenito* sottolinea insieme la connessione fra i due personaggi (= affinità fra la gloria dell'Unigenito e quella del Primogenito) e la distinzione (= la gloria del Primogenito non è la gloria dell'Unigenito ma *come* quella dell'Unigenito). Senza validi motivi Sagnard ritiene che il passo da « poiché essendo uno » fino a « che è disceso » sia da riportare a Clemente. Per la non facile interpretazione di questo estratto cfr. ΟΙΩΒ, *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, cit., pp. 543 sgg.

<sup>301</sup> Le realtà terrene sono immagine (depotenziata) delle realtà spirituali, come il Demiurgo lo è dell'Unigenito (IREN. *Adv. Haer.* I 5, 1 = *Exc.* 49): perciò le resurrezioni corporee operate da Gesù in terra sono immagini della resurrezione spirituale (= rigenerazione e recupero degli uomini spirituali).

<sup>302</sup> La colomba in IREN. *Adv. Haer.* I 7, 2 è identificata col Salvatore; in *Exc.* 22, 6 col Nome divino. Il contrasto rispetto allo spirito del Pensiero del Padre di cui qui si parla è solo apparente, data la polivalenza di questi termini gnostici: lo spirito del Pensiero del Padre, che all'interno del Pleroma abbiamo visto configurato come spirito di conoscenza (= Unigenito = Nous) e come spirito di amore (= Logos), all'esterno del Pleroma si configura come Salvatore. Per la definizione basilidianna dello Spirito santo come servo (διάκονος) cfr. cap. IV, n. 44.

<sup>303</sup> Con Chiesa (= degli eletti) e Sophia s'intende l'elemento spirituale che il Salvatore Gesù, discendendo dal Pleroma, ha rivestito nella Ogdoade (IREN. *Adv. Haer.* I 6, 1 = *Exc.* 58). L'unione è descritta come mescolanza totale (δι' ὅλων χρεῶσις), con terminologia stoica che indica la compenetrazione perfetta di due elementi che però conservano le loro caratteristiche distintive (cfr. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1964, pp. 372 sgg.). La riflessione che segue, che illustra il concetto di mescolanza totale e rileva la superiorità dell'unione fra corpi di superiore qualità, è dal Sagnard attribuita a Clemente, cui si deve un lungo passo successivo.

superiori e più eccellenti si mescolano con facilità: lo spirito così si mescola con lo spirito.

- 21,1 I Valentiniani dicono che con le parole *Li fece ad immagine di Dio, li fece maschio e femmina* (*Gen. 1, 27*) è indicata la migliore emissione di Sophia, della quale gli elementi maschili costituiscono l'elezione e i femminili la chiamata<sup>304</sup>. E chiamano gli elementi maschili angelici, come femminili indicano loro stessi, seme  
 2 superiore. Così anche riguardo ad Adamo, l'elemento maschile rimase in lui, ma tutto il seme femminile portato via da lui diventò  
 3 Eva (*Gen. 2, 22*), da cui derivano le femmine, come da quello i maschi<sup>305</sup>. Gli elementi maschili si sono concentrati col Logos, e quelli femminili, cambiati in maschili, si uniscono con gli angeli ed entrano nel Pleroma. Per questo è detto che la donna si cambia in uomo (*Ev. Thom. 114*) e la Chiesa di quaggiù in angeli (*Mt. 22, 30*).
- 22,1 E allorché disse l'apostolo: *Giacché cosa farebbero quelli che son battezzati per i morti?* (*I Cor. 15, 29*), per noi — (*Teodoto?*)  
 2 afferma — sono battezzati gli angeli, di cui noi siamo parte. Noi siamo morti, in quanto a causa di questa nostra costituzione ci troviamo in condizione di morti: vivi invece sono i maschi, che  
 3 non hanno parte di tale costituzione<sup>306</sup>. *Se i morti non resuscitano,*

<sup>304</sup> I termini di elezione (*ἐκλογή*) e chiamata (*κλήσις*), usualmente indicano l'elemento spirituale e quello psichico (cfr. nn. 49 e 225), qui indicano l'elemento spirituale forte (= angeli) e debole, femminile (= uomini spirituali). L'emissione di ambedue questi elementi avviene, a diversità di quanto leggiamo in Ireneo (I 2, 6), da Sophia, secondo la versione del mito che leggiamo in *Exc. 32-33*, e precede l'emissione dell'elemento psichico.

<sup>305</sup> Qui Adamo ha la fisionomia dell'Uomo primordiale androgino, la cui distinzione in sessi distinti simboleggia la caduta e la degradazione dell'elemento divino (cfr. cap. II, n. 11). Sul cambiamento della donna in uomo cfr. n. 37.

<sup>306</sup> Il misterioso passo paulino è interpretato dai Valentiniani in riferimento alla futura indissolubile unione in sизigia degli angeli e degli uomini spirituali: al fine di realizzare tale unione gli angeli (= elementi maschili) collaborano alla redenzione e al recupero degli uomini spirituali, elementi deboli e femminili, in condizione di morte (cfr. *Exc. 35*), destinati a diventare parte di loro e ad entrare così nel Pleroma, senza essere trattenuti dal Limite. Tale concezione era espressa anche nel culto valentiniano, come è detto più giù. Per il significato pregnante del Nome divino (= presenza concreta della divinità) cfr. n. 284. Per il battesimo di cui si parla, che attraverso l'uomo spirituale coinvolgeva anche il suo angelo e che sanzionava la rivelazione (= gnosi) divina, cfr. il doc. 8 sulle usanze culturali dei Marcosiani.

perché noi siamo battezzati? (I Cor. 15, 29): perciò noi resuscitiamo, pari agli angeli (Lc. 20, 36), restituiti ai maschi, le membra alle membra, nell'unità. I battezzati per i morti — dicono (i Valentiniani) — sono gli angeli battezzati per noi, affinché anche noi, possedendo il Nome, non siamo trattenuti, impediti dall'entrare nel Pleroma dal Limite ("Όρος) e dalla Croce. Per questo nella imposizione delle mani alla fine dicono: « Per la redenzione angelica », cioè quella che hanno anche gli angeli, affinché chi ha conseguito la redenzione sia battezzato nello stesso Nome nel quale precedentemente è stato battezzato anche il suo angelo. Gli angeli sono stati battezzati in principio nella redenzione del Nome, che è disceso su Gesù in forma di colomba (Mt. 3, 16) e lo ha redento. Infatti aveva bisogno di redenzione anche Gesù, per non essere trattenuto dal pensiero di deficienza, nel quale era stato collocato, mentre si presentava per mezzo di Sophia (= la sapienza)<sup>307</sup>, come dice Teodoto.

- 23,1 Ἰ Valentiniani chiamano Gesù il Paracleto, poiché è venuto pieno degli Eoni, in quanto proceduto dal Tutto<sup>308</sup>. Infatti Cristo, avendo abbandonato Sophia che l'aveva emesso, entrato nel Pleroma chiese soccorso per Sophia che era stata abbandonata fuori, e per l'assenso degli Eoni viene emesso Gesù come Paracleto per l'Eone che aveva trasgredito. Ad immagine del Paracleto Paolo è diventato apostolo della resurrezione (I Cor. 15, 12)<sup>309</sup>. Subito dopo la passione del Signore anche lui fu inviato ad annunziare. Perciò egli ha annunziato il Salvatore sotto l'uno e l'altro aspetto: da una parte generato e passibile per quelli di sinistra, perché potendolo conoscere in questo luogo lo temono; dall'altra parte, se-

<sup>307</sup> Gr. προερχόμενος διὰ τῆς σοφίας, dove Sophia indica la sapienza divina per opera della quale Gesù si poteva presentare al mondo a predicare e operare la redenzione (cfr. ORR, *La unción del Verbo*, cit., pp. 246 sg.). Sagnard preferisce con Stählin προέρχομενος e vede nel passo un'allusione a Lc. 2, 52 (= Gesù che progrediva in sapienza): ma tale progresso è anteriore al battesimo di Gesù. Questo è necessario perché Gesù sia liberato dalla ignoranza del suo stato di abbassamento, nel quale era nato. Il Gesù di cui qui si parla è evidentemente l'uomo, mentre in Exc. 35 con lo stesso nome si indica il Salvatore celeste, come anche in Exc. 23.

<sup>308</sup> Gr. ἀπὸ τοῦ ὅλου = dal Pleroma: cfr. SAGNARD, *op. cit.*, p. 649. Per la definizione di Gesù Salvatore come Paracleto cfr. n. 201. La versione del mito che segue corrisponde a Exc. 32-33 e IREN. *Adv. Haer.* I 11, 1 (= Valentino).

<sup>309</sup> Per Paolo prototipo dell'uomo spirituale cfr. IREN. *Adv. Haer.* III 13, 1.

condo l'economia spirituale come proveniente dallo Spirito santo  
 4 e dalla Vergine, come lo conoscono gli angeli di destra<sup>310</sup>. Infatti  
 ciascuno conosce il Signore a modo suo e non tutti allo stesso  
 modo: *Gli angeli di questi piccoli vedono il volto del Padre* (Mt. 18,  
 10): cioè, degli eletti, di coloro che si troveranno nella stessa eredi-  
 5 tà e perfezione. Certo il volto è sia il Figlio sia anche quanto  
 del Padre essi osservano comprensibile, ammaestrati dal Figlio:  
 infatti il resto del Padre è sconosciuto.

24,1 I Valentiniani dicono che lo Spirito, che ciascuno dei profeti  
 aveva singolarmente per il suo ministero, è stato effuso su tutti  
 quelli che fan parte della Chiesa. Perciò anche i segni dello Spirito,  
 guarigioni e profezie, vengono compiuti per mezzo della Chiesa<sup>311</sup>.

25,1 I Valentiniani hanno definito l'angelo logos che ha ricevuto  
 una missione da parte di Colui che è<sup>312</sup>. E chiamano tutti gli Eoni,

<sup>310</sup> I termini di destra e sinistra qui indicano gli spirituali e gli psichici (cfr. per diverso significato n. 208) cui si dirige la predicazione a livelli diversi: gli psichici possono conoscere solo il Cristo psichico, che ha patito sulla croce, mentre gli spirituali conoscono anche il Salvatore alla pari degli angeli di questo (= di destra): cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 7, 2. La riflessione che segue è da Sagnard assegnata a Clemente, ma senza argomentazioni probanti. Per il Figlio = volto del Padre cfr. il fr. 5 di Valentino.

<sup>311</sup> Era opinione corrente nella Chiesa che lo Spirito santo, occasionalmente attivo nell'economia del VT nei profeti, avesse effuso copiosamente la sua grazia sui fedeli della nuova economia: cfr. ORIG. *De princ.* II 7, 2. Ma gnosticamente non era possibile identificare lo spirito profetico del VT con lo Spirito santo del NT, anche se Tolomeo ammette una certa attività di carattere spirituale nei profeti, ma a livello inferiore (IREN. *Adv. Haer.* I 7, 3). Perciò lo spirito di cui qui si parla va inteso come uno spirito divino di secondo ordine, operante a livello psichico; e per Chiesa qui si deve intendere proprio la Chiesa cattolica (= psichica), caratterizzata dalle profezie e dalle guarigioni, manifestazioni esteriori di cui non ha bisogno la Chiesa dei Valentiniani. Tutto ciò ha ben compreso Clemente, che di seguito a questo passo puntualizza contro gli gnostici la concezione cattolica che identificava lo spirito del VT con lo spirito del NT: « Ma essi ignorano che il Paraclito, che ora opera direttamente nella Chiesa, è della stessa sostanza e potenza di quello che direttamente operava nel Vecchio Testamento ».

<sup>312</sup> Gr. τοῦ ὄντος, che sembra indicare in maniera unitaria tutto il Pleroma (ovvero specificamente il Figlio), di cui l'angelo è messaggero nel mondo. Il nome di logos, dato sia all'angelo sia agli Eoni del Pleroma, rileva la natura spirituale di questi esseri. Per gli Eoni si veda pure l'opera di unificazione compiuta da Cristo/Spirito santo: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 2, 6.

- 2 con lo stesso nome del Logos, *logoi*. Gli apostoli — dice (Teodoto?) — sono stati sostituiti ai dodici segni dello Zodiaco: infatti come da quelli è amministrata la generazione, così dagli apostoli è diretta la rigenerazione<sup>313</sup>.
- 26,1 La parte visibile di Gesù era Sophia e la Chiesa dei semi superiori, che egli rivestì per mezzo dell'elemento carnale, come dice Teodoto; invece la parte invisibile è il Nome, che è il Figlio Unigenito<sup>314</sup>. Perciò, allorché egli dice: *Io sono la porta* (Io. 10, 7), vuol dire: Voi, che siete del seme superiore, verrete fino al Limite dove sono io. Allorché entra anche lui, con lui entra nel Pleroma anche il seme riunito e introdotto attraverso la porta (Mt. 3, 12; Io. 10, 9).
- 28 Il passo *Dio che rende il contraccambio ai disubbidienti fino alla terza e alla quarta generazione* (Deut. 5, 9) i Basilidiani lo riferiscono alle reincarnazioni<sup>315</sup>. Invece i Valentiniani dicono che i tre luoghi indicano quelli di sinistra, e la quarta generazione i loro semi. *E che fa misericordia a migliaia* (Deut. 5, 9) lo riferiscono agli elementi di destra.

<sup>313</sup> Per l'illustrazione di questo concetto cfr. Exc. 69 sgg. Per la relazione fra gli apostoli e i segni dello Zodiaco, variamente attestata nell'antichità cristiana, cfr. DANIELLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, pp. 131 sgg. In senso specificamente gnostico cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 17, 1 (segni dello Zodiaco = Eoni della Dodecade).

<sup>314</sup> Sulla componente spirituale assunta dal Salvatore come corpo (= carne, parte visibile) cfr. n. 294. Per il Nome divino cfr. n. 284. Per l'ingresso dei semi spirituali insieme col Salvatore nel Pleroma al di là del Limite cfr. Exc. 64; IREN. *Adv. Haer.* I 7, 1. Sulla unità dell'elemento spirituale cfr. n. 90.

<sup>315</sup> Cfr. il fr. 3 di Basilide. Non è chiaro il rapporto fra i tre luoghi e quelli di sinistra (= psichici: cfr. n. 310). Sagnard pensa ai 3 cieli prima del Paradiso, collocato nel quarto cielo, come in Exc. 51: cfr. anche n. 211. In *I Henoch* 22, 2 si legge di 3 luoghi tenebrosi e uno luminoso. Per eventuali interferenze astrologiche cfr. F. CUMONT in «Revue de philologie», 1918, pp. 63 sgg. Il collegamento fra la quarta generazione e gli spirituali è connesso dal Sagnard con l'emissione della quarta coppia di Eoni Uomo/Chiesa, prototipo celeste dell'uomo spirituale e della sua Chiesa.

- 29 Il Silenzio (Σιγή)<sup>316</sup> — dicono (*i Valentiniani*) — che è madre di tutti coloro che sono stati emessi dall'Abisso (Βάθος), ciò che non poteva dire lo ha taciuto riguardo all'indicibile; quello poi che ha compreso ha dichiarato incomprensibile<sup>317</sup>.
- 30,1 Di poi, dimentichi della gloria di Dio, empicamente affermano (*i Valentiniani*) che egli è soggetto a passione. In effetto, il fatto che il Padre, per natura rigido e inflessibile, come dice Teodoto, ha provato compassione e si è presentato cedevole, perché il Silenzio potesse comprendere questo, tutto ciò è passione.
- 2 Infatti la compassione è passione di qualcuno a causa della passione di un altro. Certo: e sopraggiunta la passione, il Tutto ha provato anche lui compassione, per la correzione di chi aveva subito la passione<sup>318</sup>.
- 31,1 E ancora: se colui che è disceso era l'assenso del Tutto (*in lui infatti c'era tutto il Pleroma corporalmente [Col. 2, 9]*), ed anche lui ha subito la passione, è chiaro che hanno patito insieme anche i semi che erano in lui, e per tramite di questi troviamo che ha
- 2 patito il Tutto. E ancora, educati grazie alla persuasione del do-

<sup>316</sup> Comincia qui una seconda sezione degli *Estratti* che si estende fino a 43, 1. Essa è molto importante perché presenta una versione del mito valentiniano sulle peripezie di Sophia e sulla formazione degli uomini spirituali e psichici un po' diversa da quella che leggiamo nelle notizie di Ireneo e di Ippolito (= Tolomeo/Eracleone) e che ha punti di contatto su quanto sappiamo della dottrina di Valentino stesso.

<sup>317</sup> In un contesto in cui si rileva l'incomprensibilità del Primo Principio rispetto agli stessi Eoni ben si attagliano i nomi di Abisso e Silenzio, che abbiamo già incontrato nella notizia di Ireneo. L'affermazione della incomprensibilità dell'Abisso, fatta qui in forma generica, non tiene conto dell'eccezione costituita dal Figlio (= Unigenito = Nous), unico Eone che conosca il Padre: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 2, 1.

<sup>318</sup> Clemente, le cui osservazioni sono qui inconfondibilmente connesse con i concetti gnostici, ne critica, sulla base della dottrina stoica dell'impassibilità di Dio, la tendenza a trasferire anche nel Dio supremo una certa sensibilità, oltre che negli Eoni del Pleroma: su tutto ciò e sull'atteggiamento contraddittorio dello stesso Clemente, che in *Quis dives* 37 si esprime in forma molto vicina a quella che qui critica, cfr. ORRÉ, *La teologia del Spirito santo*, cit., pp. 199 sgg. Quanto alle passioni di cui qui si tratta, bisogna distinguere la libera tendenza dell'Abisso a ripiegarsi sul Silenzio in ordine alla generazione dell'Unigenito e, per questo tramite, degli altri Eoni, e la passione e compassione che investono gli Eoni (= il Tutto: cfr. n. 308) in conseguenza del peccato di Sophia: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 2, 3; HIPP. *Refut.* VI 31, 1. Lo stesso sentimento di compassione è anche nel Salvatore, e per tramite di lui, che assomma in sé le perfezioni del Pleroma, è in tutto il Pleroma.

dicesimo <sup>319</sup>, tutti gli Eoni insieme — come dicono — hanno  
 3 provato compassione. Allora infatti vennero a conoscere che ciò  
 che essi sono, lo sono per grazia del Padre (*I Cor.* 15, 10): Nome  
 innominabile, forma e conoscenza <sup>320</sup>. E l'Eone che volle compren-  
 4 derne al di là della conoscenza, si trovò nell'ignoranza e nella de-  
 formità. Per cui ha prodotto un vuoto di conoscenza, che è ombra  
 del Nome, cioè del Figlio, forma degli Eoni. Così il Nome, suddiviso  
 in parti, degli Eoni è distruzione del Nome <sup>321</sup>.

32,1 Nel Pleroma, essendoci unità, ogni Eone ha il suo pleroma  
 (= *pienezza*), la sizigia. Infatti — essi dicono — tutto ciò che procede  
 dalla sizigia è pleroma, e invece tutto ciò che procede dal singolo  
 2 è immagine <sup>322</sup>. Per cui Teodoto ha chiamato immagine del Ple-

<sup>319</sup> Cioè, Sophia, dodicesimo Eone della Dodecade e trentesimo di tutto il Pleroma. Si allude qui, in termini di passione e compassione, alla purificazione di Sophia ad opera del Limite e all'opera di formazione e illuminazione degli Eoni ad opera di Cristo/Spirito santo, come leggiamo in *IRRN. Adv. Haer.* I 2.

<sup>320</sup> Queste denominazioni indicano specificamente il Figlio, in quanto espressione conoscibile del Padre e della sua potenza (= Nome: cfr. n. 284). Per tramite del Figlio esse si estendono a tutto il Pleroma, cui quello assicura forma e conoscenza.

<sup>321</sup> La passione di Sophia puntualizza l'imperfezione di tutto il Pleroma (cfr. nn. 167 e 179), che non ha ancora ricevuto la formazione secondo la gnosi (= illuminazione deificante) da Cristo/Spirito santo. In questa condizione, prima dell'opera di unificazione compiuta dallo Spirito santo (cfr. *IRRN. Adv. Haer.* I 2, 6), la pluralità degli Eoni significa frazionamento e distruzione del Nome divino (= Figlio) in tanti nomi particolari (cfr. anche *Exc.* 36), per cui esso si riduce ad ombra, cioè a riflesso quanto mai degradato della perfezione del Nome.

<sup>322</sup> Non si confonda il singolo, di cui qui si parla, con l'unità simbolo di perfezione (cfr. *HERACL.* fr. 37) della sostanza spirituale. Tale unità i Valentiniani articolano nella bipolarità della sizigia, cui si contrappongono l'imperfezione del singolo Eone (= Sophia esterna al Pleroma). Secondo Teodoto e a differenza da Tolomeo, il Cristo pleromatico non viene emesso dall'Unigenito bensì da Sophia nel suo stato di imperfezione fuori del Pleroma. Ireneo (*I* 11, 1) ci informa che questa era anche la dottrina di Valentino. Tale Cristo è immagine del Pleroma, perché Sophia lo ha generato, pur nel suo stato di isolamento e di imperfezione, secondo il ricordo delle realtà superiori, secondo quanto è scritto in Ireneo (*ibid.*), cioè delle realtà pleromatiche, da cui essa aveva tratto origine. Cristo, generato in stato di imperfezione, risale al Pleroma di cui era originario e qui riceve formazione e perfezione (= deificazione) ad opera dello Spirito santo (= Paracleto) col quale si unisce, così come con gli altri Eoni (cfr. *IRRN. Adv. Haer.* I 2, 6 = unificazione degli Eoni). In tal modo egli, che non era figlio per natura, perché generato fuori del Pleroma, diventa figlio per adozione (*Exc.* 33) nella duplice condizione di essere scelto a far parte del

roma il Cristo, che è proceduto dal pensiero (ἔννοια) di Sophia. Questo poi, abbandonata la madre e risalito al Pleroma, si è unito, come con tutti gli Eoni, così anche col Paracletto.

- 33,1 Pertanto Cristo è diventato figlio adottivo, in quanto è diventato eletto rispetto ai pleromi, e primogenito delle cose di quaggiù (Col. 1, 15). [...] Allorché Cristo — essi dicono — fuggì da ciò che gli era estraneo (ἀβολῆσιον) e fu riassorbito nel Pleroma dopo essere nato dal pensiero materno, la Madre produsse ancora l'Arconte dell'economia secondo la figura di colui che era fuggito da lei, per desiderio di lui, che era migliore poiché era figura del Padre del Tutto. Perciò (l'Arconte) è risultato inferiore, in quanto prodotto dalla passione del desiderio. Ma ella provò ribrezzo a vedere la durezza di quello, secondo quanto essi affermano<sup>323</sup>.
- 34,1 E anche le potenze di sinistra, emesse da lei prima di quelle di destra, non vengono formate dalla presenza della luce (Io. 1, 5): così le potenze di sinistra furono lasciate per essere formate dal  
2 Luogo (Τόπος). Allorché la Madre sarà entrata nel Pleroma col Figlio e con i semi, allora il Luogo prenderà il potere della Madre e il posto che ora la Madre occupa<sup>324</sup>.

Pleroma nonostante la sua origine esterna, e di essere il primo degli esseri nati al di fuori del Pleroma, e cioè nel mondo.

<sup>323</sup> Nel Cristo Sophia ha concentrato tutto il ricordo del mondo pleromatico (= Cristo immagine del Padre): cfr. *Exc.* 39. Perciò l'Arconte dell'economia (= Demiurgo), emesso successivamente, è molto più imperfetto, in quanto immagine dell'immagine (= di sostanza psichica). Per la sostanza psichica immagine di quella spirituale cfr. n. 47. Per la differenza fra θέλημα e επιθυμία cfr. n. 107. Per il tecnicismo di ἀβολῆσιον cfr. nn. 76 e 99. Per la concezione *in malam partem* del Demiurgo cfr. nn. 254 e 270. Dalla notizia di Ireneo su Valentino (I 11, 1), che abbiamo visto parallela a questo passo di 'Ecodoto, risulta che Sophia, dopo aver emesso il Cristo, insieme col Demiurgo aveva emesso *sinistrum principem*, cioè il diavolo, il Kosmokrator (cfr. nn. 208 e 310).

<sup>324</sup> Questo passo corrisponde a *INEN. Adv. Haer.* I 4. Le potenze di sinistra emesse da Sophia corrispondono alla sostanza psichica (e illica? cfr. n. 333) emessa prima dell'arrivo del Salvatore; le potenze di destra ai semi spirituali emessi da Sophia alla vista del Salvatore e dei suoi angeli (= presenza della luce). La sostanza psichica (e illica) viene lasciata da formare al Demiurgo, che qui è chiamato Τόπος secondo una perifrasi con cui gli Ebrei indicavano Yuhvè (= il Dio del VT) per evitare di pronunciare il nome sacro. Per la luce (= Salvatore) come sostanza divina (= spirito) cfr. *PROL. ep. ad Flor.* 7, 7. Per l'ascensione del Demiurgo al luogo della Madre (= Sophia) cfr. *INEN. Adv. Haer.* I 7, 1. Cfr. anche n. 333.

- 35,1 Gesù, la nostra luce (*Io.* 1, 4), come dice l'apostolo, avendo annientato se stesso<sup>325</sup> (*Phil.* 2, 7) — cioè, essendo venuto fuori del Limite, secondo Teodoto —, poiché era l'angelo del Pleroma, 2 ha condotto con sé gli angeli del seme superiore. Ed egli possedeva la redenzione, in quanto proceduto dal Pleroma; gli angeli 3 poi li ha condotti per la correzione del seme. Essi infatti pregano e invocano come per una loro parte e perché a causa nostra sono trattenuti, mentre sono desiderosi di entrare: perciò domandano la nostra remissione, affinché noi entriamo insieme con loro. Quasi infatti si può dire che essi hanno bisogno di noi per entrare, perché senza di noi non è loro permesso (per questo, infatti, neppure la Madre — essi dicono — è entrata senza di noi): perciò ben a ragione pregano per noi.
- 36,1 Ma i nostri angeli furono emessi nell'unità — essi dicono — 2 e sono uno, in quanto proceduti dall'uno. Poiché noi siamo i divisi, per questo Gesù è stato battezzato, per dividere l'indivisibile, finché ci riunisca con quelli al fine di entrare nel Pleroma, affinché noi, i molti, diventati una cosa sola, tutti ci uniamo con l'uno che si è diviso per noi<sup>326</sup>.
- 37 Di quanti hanno avuto origine da Adamo, i giusti, passando attraverso le cose create, venivano trattenuti presso il Luogo, sc-

<sup>325</sup> Gr. *ἐαυτὸν κενώσας*. L'interpretazione gnostica (= «essendo venuto fuori del Limite») si fonda sull'accostamento fra *κενώσας* e *κένωμα*, che, in opposizione a *πλήρωμα*, indica il luogo dell'ombra e delle tenebre (*Iren. Adv. Haer.* III 25, 6; *Exc.* 31, 4), fuori dal Limite che delimita il Pleroma. Gesù (= Salvatore, Paraclito: cfr. *Exc.* 23, 2) viene in soccorso della Madre con i suoi angeli destinati a collaborare alla purificazione e redenzione degli uomini spirituali (= «per la correzione del seme»). Destinati a far coppia con tali uomini, gli angeli, pur in sé perfetti, si trovano ora anch'essi in uno stato di imperfezione, come la Madre, destinata ad unirsi col Salvatore: perciò pregano e si adoperano per la redenzione degli spirituali, che costituiscono parte di loro stessi, in vista dell'unità della sizigia, onde poter così entrare nel Pleroma: cfr. *Iren. Adv. Haer.* I 7, 1; *Exc.* 64. Il Salvatore è definito angelo del Pleroma in quanto emesso dal Pleroma in vista della sua missione al di fuori del mondo divino, appunto come inviato del Pleroma stesso.

<sup>326</sup> La perfezione dell'emissione degli angeli si contrappone all'imperfezione della emissione del seme spirituale come l'uno ai molti (cfr. n. 90). Gesù Salvatore è stato battezzato per la redenzione del seme spirituale, perché il suo spirito indivisibile si dividesse fra i singoli uomini spirituali al fine di permettere loro l'ingresso nel Pleroma e l'unificazione nella sizigia. La divisione dello spirito di Gesù corrisponde, a livello kenomatico, alla divisione del Nome fra gli Eoni del Pleroma di cui si parla a *Exc.* 31, 4.

condo i Valentiniani. Invece gli altri (*erano trattieneuti*) nella creazione delle tenebre nella parte di sinistra, provando sensazione del fuoco<sup>327</sup>.

38,1 Un fiume di fuoco procede al di sotto del trono (*Dan. 7, 9 sg.*) del Luogo e scorre nel vuoto del creato, che è la Geenna, e questa non è mai colmata dal fuoco che scorre dalla creazione. È lo  
2 stesso Luogo è di fuoco<sup>328</sup>. Per questo, dice (*Teodoto?*), ha dinanzi un velo, affinché gli elementi spirituali non si dissolvano alla sua vista. Solo l'arcangelo ha accesso presso di lui, ad immagine del  
3 Santo dei Santi. Per cui anche Gesù, invocato, si è seduto accanto al Luogo, affinché gli elementi spirituali restino fermi e non si innalzino prima di lui<sup>329</sup>, e anche per addolcire il Luogo e permettere al seme il passaggio verso il Pleroma.

39 La Madre, avendo emesso il Cristo integrale ed essendo stata abbandonata da lui, per il resto non ha emesso più alcunché di integro<sup>330</sup>, ma tratteneva presso di sé gli elementi virtuali<sup>331</sup>. Così, avendo emesso gli elementi angelici del Luogo e dei chiamati<sup>332</sup>, li trattiene presso di sé, mentre gli elementi angelici eletti sono stati emessi ancora prima dal Maschio.

<sup>327</sup> I giusti sono gli spirituali della vecchia economia che, in attesa di essere redenti dal Salvatore, sono trattieneuti presso il Demiurgo (= Luogo), secondo una concezione comune nella Chiesa cattolica. Ad essi si contrappongono quelli di sinistra (non si specifica se illici soltanto o illici e psichici o solo psichici: cfr. n. 270) destinati alla punizione.

<sup>328</sup> Per la concezione del Demiurgo come essere di fuoco, in *Deut.* 4, 24, cfr. *Hipp. Refut.* VI 32, 8. Il velo si riferisce al velo del Tempio che celava il Santo dei Santi, ove era presente il Dio del VT. Accanto a questo siede Gesù Salvatore, che riveste il Cristo psichico (*Exc.* 59, 1), onde addolcirne l'ostilità verso gli spirituali (cfr. nn. 254, 270, 323 e relativi contesti, e anche cap. II, n. 149). Non è chiaro se l'arcangelo di cui si parla qui sia il Cristo psichico, come preferisce Sagnard, ovvero il Salvatore, che poco più su è detto Angelo del Pleroma. Per la funzione del fuoco cfr. n. 402.

<sup>329</sup> Perché solo Gesù assicura loro l'ingresso nel Pleroma.

<sup>330</sup> Cfr. n. 323.

<sup>331</sup> Gr. τὰ δυνατά, che si oppone all'emissione integrale (δλόκληρον) del Cristo: cioè, Sophia conserva ancora la possibilità di emettere semi spirituali. Essa, abbandonata dal Cristo, emette gli elementi psichici dotati di maggior perfezione (= gli elementi angelici del Luogo e dei chiamati), in *primis* il Demiurgo, mentre già prima il Maschio (= il Salvatore) ha emesso gli angeli (cfr. *Exc.* 36).

<sup>332</sup> Gr. κλητῶν, correzione di κληρῶν dei Mss., per riproporre la contrapposizione fra chiamati (κλητοί = psichici) ed eletti (= ἐκλεκτοί

40 Infatti gli elementi di destra sono stati emessi dalla Madre prima della richiesta della luce; invece gli elementi della Chiesa dopo la richiesta della luce, allorché gli elementi angelici dei semi furono emessi dal Maschio<sup>333</sup>.

41,1 (Teodoto?) afferma che i semi superiori non sono stati prodotti né come passioni (dissolte le quali si sarebbero dissolti anche i semi), né come creazione, ma come figli: infatti, una volta terminata la creazione, sarebbero stati portati insieme a compimento 2 anche i semi<sup>334</sup>. Perciò essi hanno affinità con la luce, cioè con Gesù (Io. 1, 4), che per primo Cristo ha prodotto, avendo pregato gli Eoni. In questo sono stati filtrati insieme<sup>335</sup>, in potenza (κατὰ

= spirituali: cfr. nn. 49 e 225); ma cfr. ORBU, *La teologia del Spirito Santo*, cit., p. 655.

<sup>333</sup> Abbiamo qui la ripetizione di quanto è stato detto in *Exc.* 34. Ma a *Exc.* 34 si parla di potenze di sinistra emesse prima della richiesta della luce, mentre qui si parla di elementi di destra. Sugnard pensa che a *Exc.* 34 si parli dell'elemento ilico e qui di quello psichico: ma l'estensione dei termini destra e sinistra è varia presso i Valentiniani e a *Exc.* 23 e 28 sinistra indica gli psichici in contrapposizione agli spirituali (= destra): cfr. nn. 208 e 310. Pertanto io sono propenso a identificare con gli psichici sia la sinistra di *Exc.* 34, in contrapposizione agli spirituali, sia la destra di *Exc.* 40, in contrapposizione agli ilici. In linea secondaria, nella sinistra di *Exc.* 34 si possono comprendere sia gli ilici sia gli psichici. La richiesta di luce da parte della Madre si inserisce in una particolare esegesi di *Gen.* 1, 3 (*fiat lux*) di tipo gnostico, secondo cui con quelle parole il Demiurgo supplicava il Dio supremo: cfr. CLEM. *Ecl.* 38 e ORBU, in «Gregoriumum», 1961, pp. 401 sgg.

<sup>334</sup> Gli esseri ilici e psichici derivano dalle passioni di Sophia, destinate ad esser dissolte, e dall'opera di creazione che fa il Demiurgo a partire da questa materia (*Exc.* 45-48) e che si realizza in un momento. Invece gli spirituali sono generati come figli (= di natura divina), perciò destinati a lento progresso e maturazione fino alla definitiva formazione (= illuminazione e presa di coscienza), così come solo gradatamente si sviluppa il bambino fino a diventare uomo. Perciò gli spirituali sono della stessa natura di Gesù Salvatore, emesso da Cristo dopo essere entrato nel Pleroma, con la collaborazione degli altri Eoni (*Exc.* 23).

<sup>335</sup> Gr. συνδιωλσθη. Allorché Cristo, dopo essere stato emesso da Sophia, è rientrato nel Pleroma ed è stato formato e deificato (cfr. n. 322), in potenza con lui sono entrati i semi spirituali, cioè i futuri uomini spirituali che sarebbero stati emessi in momento successivo dalla Madre, perché essi si assommano tutti in Cristo. Di essi qui si dice che sono stati filtrati insieme con Cristo, perché in potenza sono stati purificati insieme con lui: di qui consegue la loro elezione e predestinazione come Chiesa (= degli eletti) prima della creazione del mondo ad opera del Demiurgo, poiché essi sono stati «computati» (συνελογισθημεν) e «manifestati» (ἐφανερώθημεν) insieme con Cristo. Orbe (*La teologia del Spirito Santo*, cit., pp. 661 sgg.) pensa più specificamente che insieme con Cristo siano

δύναμιν), anche i semi, che sono entrati con lui nel Pleroma. Perciò ben a ragione si dice che la Chiesa è stata eletta prima della creazione del mondo (*Eph.* 1, 4). Perciò in principio, affermano (i *Valentiniani*), siamo stati computati insieme e siamo stati manifestati. Perciò il Salvatore dice: *Brilli la vostra luce* (*Mt.* 5, 16), alludendo alla luce che è apparsa e che ha formato, di cui dice l'apostolo: *Che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* (*Io.* 4, 1, 9); ogni uomo del seme superiore. Allorché infatti l'Uomo fu illuminato, allora venne nel mondo, cioè si dette ordine e forma<sup>336</sup>, separando da sé le passioni che lo offuscavano ed erano mescolate con lui. Anche Adamo, il Demiurgo che prima lo aveva in mente lo ha prodotto alla fine della creazione<sup>337</sup>.

42,1 La croce è segno del Limite nel Pleroma: infatti divide gli  
2 infedeli dai fedeli come quello il mondo dal Pleroma<sup>338</sup>. Perciò  
Gesù, avendo portato sulle spalle per mezzo di questo segno i  
semi, li introduce nel Pleroma. Infatti Gesù è chiamato spalle del  
3 seme: la testa è Cristo (*Eph.* 1, 22). Per ciò è detto: *Chi non  
porta la sua croce e non mi segue, non è mio fratello* (*Lc.* 14, 27; *Mt.*  
12, 50). Perciò (*Cristo*) ha sollevato il corpo di Gesù, che era  
consustanziale alla Chiesa.

saliti al Pleroma anche i suoi angeli, prodotto della emissione integrale della Madre (*Exc.* 39), e che in loro siano stati purificati (*Exc.* 22) e predestinati gli spirituali, destinati a unirsi in sизigia con gli angeli.

<sup>336</sup> Per l'uomo spirituale, la cui luce, grazie all'affinità di natura, brilla in quella del Salvatore che lo illumina, venire nel mondo (εἰς τὸν κόσμον) significa darsi ordine e formazione (ἐαυτὸν ἐκόσμησεν), cioè essere generato nella vera vita dello spirito, purificandosi dalle passioni derivanti dal mondo materiale in cui il seme divino era degradato.

<sup>337</sup> Adamo è simbolo e inizio dei tre uomini, ilico psichico e spirituale (*Exc.* 54): in quanto dotato anche di seme spirituale, insufflato dalla Madre (*Exc.* 53), fu l'ultimo degli esseri che il Demiurgo portò a termine, pur essendo stato preordinato per primo, perché, per volere del Salvatore e della Madre, tutta l'opera di creazione fatta dal Demiurgo a sua insaputa è ordinata al recupero dei semi spirituali immersi nelle passioni della Madre (= sostanza ilica e psichica).

<sup>338</sup> Cfr. *Hipp. Refut.* VI 31, 5 e n. 171. La croce portata da Gesù sulle spalle è simbolo del passaggio di lui e degli spirituali insieme con lui attraverso il Limite. L'immagine paolina della Chiesa come corpo di Cristo e di Cristo come capo di questo corpo viene gnosticamente applicata alla Chiesa degli eletti e interpretata distinguendo nel Salvatore la componente divina (= Cristo = testa) e quella umana (= Gesù = spalle), che, in quanto spirituale (*Exc.* 58), era consustanziale a tutti gli uomini spirituali (= Chiesa). È l'elemento divino che permette a Gesù e agli spirituali insieme con lui di superare il Limite entrando nel Pleroma. Per ὁμοούσιον (= consustanziale) cfr. n. 145.

- 43,1 Dicono dunque che quelli di destra conoscevano i nomi di Gesù e di Cristo anche prima della (*sua*) venuta, ma non conoscevano la potenza del segno<sup>339</sup>. E dandogli<sup>340</sup> il Padre<sup>341</sup> tutta la sua potenza (*Mt.* 28, 18) e col consenso del Pleroma, viene inviato l'angelo del consiglio (*Is.* 9, 5)<sup>342</sup>. E diventa testa di tutto dopo il Padre: infatti tutto in lui è stato creato, le cose visibili e invisibili, Troni Dominazioni Regalità Divinità Ministeri (*Col.* 1, 16-18). Perciò anche Dio lo ha innalzato e gli ha dato un nome che è sopra ogni nome, affinché ogni ginocchio si pieghi e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il re della gloria (*Phil.* 2, 9-11), Salvatore, che è salito e disceso: che cosa è ciò che è salito se non ciò che è anche disceso? Colui che è disceso nelle parti più profonde della terra è anche colui che è salito al di sopra dei cieli (*Eph.* 4, 9 sg.; *Io.* 3, 13).
- 44,1 Sophia, avendolo visto simile alla luce che l'aveva abbandonata, lo riconobbe e gli corse incontro e fu piena di allegrezza e si prosternò. Poi, al vedere gli angeli maschi che erano stati in-

<sup>339</sup> Anche nell'economia del VT era conosciuta, grazie alle profezie e ai simboli, la figura di Gesù Cristo (= Messia, Salvatore), ma non si aveva sentore della potenza della croce come strumento di redenzione. Data l'ambiguità dei termini *destra* e *sinistra* (cfr. nn. 208, 310, 333), non è chiaro se qui destra indica gli psichici, come vuole Sagnard, o non piuttosto gli spirituali della vecchia economia (cfr. n. 327) come forse è preferibile, in relazione col contesto, dove si tratta soltanto di seme spirituale.

<sup>340</sup> Qui Sagnard fa iniziare la terza sezione degli *Estratti*, che si estende fino a 65. In effetto, questa sezione si collega con la precedente per l'argomento, che sviluppa di qui in poi la cosmologia e la soteriologia valentiniana, dopo che fino ad ora si è parlato della Madre e del Cristo da lei emesso: la distinzione ha ragion d'essere perché nella seconda sezione la versione del mito di Sophia o di Cristo è diversa da quella proposta da Tolomeo (= Ireneo), mentre in questa terza sezione la rispondenza con Tolomeo è perfetta, spesso anche letterale. Pertanto per spiegazioni di dettaglio si rimanda a *IREN. Adv. Haer.* I 4, sgg.

<sup>341</sup> I Mss. recano πνεύματος, che è stato corretto in πατήρ per il preciso riscontro con *IRIN. Adv. Haer.* I 4, 5. Ma la lezione dei Mss. si può agevolmente difendere, considerando il termine *spirito* qui come indicante la potenza e l'attività divine in senso lato, secondo quanto abbiamo visto in Eracleone (fr. 13 e 27): cfr. un buon riscontro a *IREN.* I 2, 6. Se si accetta la lezione dei Mss., il πατήρ di Ireneo va considerato come precisazione fatta da Ireneo o dalla sua fonte immediata.

<sup>342</sup> Per la definizione del Salvatore come angelo cfr. n. 325. Il passo successivo rileva l'azione cosmologica del Salvatore (= Logos esterno al Pleroma), svolta per la mediazione di Sophia e del Demiurgo (cfr. *HERACL.* fr. 22), il cui ultimo fine è soteriologico, perché la creazione è ordinata al recupero dei semi spirituali.

- viati insieme con lui, provò vergogna e si coprì con un velo.
- 2 Per questo mistero Paolo comanda che le donne portino sul capo il potere a causa degli angeli (*I Cor.* 11, 10)<sup>343</sup>.
- 45,1 Allora il Salvatore subito le apporta la formazione secondo la gnosi e la guarigione dalle passioni, mostrandole a partire dal  
 2 Padre ingenerato le cose del Pleroma e quelle fino a lei. Avendo separato le passioni in preda alle quali ella si trovava, la rese priva di passioni; quanto alle passioni, avendole distinte le custodì: e non furono disperse come quelle di colei che stava all'interno del Pleroma, ma egli ridusse a sostanza esse e anche quelle della seconda disposizione (*διάθεσις*)<sup>344</sup>. Così per la manifestazione del Salvatore Sophia diventa libera dalle passioni e sono create le cose di fuori: *infatti per suo mezzo tutto è stato fatto e senza di lui niente* (*Io.* 1, 3)<sup>345</sup>.
- 46,1 Per prima cosa travasò e trasformò questi elementi da passione incorporea e accidentale in materia ancora incorporea, poi  
 2 allo stesso modo in combinazioni e corpi (infatti non era possibile rendere subito le passioni sostanza); e introdusse nei corpi una proprietà secondo natura<sup>346</sup>.
- 47,1 Così il Salvatore diventa il primo Demiurgo universale<sup>347</sup>, mentre Sophia per seconda si costruisce una casa ed ha innalzato

<sup>343</sup> Il riferimento valentiniano a *I Cor.* 11, 10 è forse mediato attraverso *Cant.* 1, 7 (la sposa velata [ὡς περιβαλλομένη] fra i compagni dello sposo); cfr. ORRÉ, *La teologia del Spirito Santo*, cit., p. 445. Cfr. il preciso parallelo del concetto in Ireneo (*I* 4, 5).

<sup>344</sup> Cioè, quelle della ἐπιστροφή verso il Cristo che l'aveva abbandonata: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 4, 1.

<sup>345</sup> Cfr. HERACL. fr. 22.

<sup>346</sup> Il passaggio dalle passioni di Sophia Achamoth ai corpi avviene gradualmente mediante la trasformazione delle passioni in materia non ancora formata, assimilata all' ὑποκείμενον (= sostrato informe) degli stoici. Tale materia priva ancora di forma, consistenza e solidità, assimilata alla terra invisibile e informe di *Gen.* 1, 2, è detta incorporea (ἀσώματος): cfr. *Exc.* 47, 4.

<sup>347</sup> Questo appellativo (καθολικός) caratterizza l'eccellenza dell'azione cosmologica del Salvatore (= Logos esterno) rispetto a quella dei due mediatori, Sophia e il Demiurgo psichico: cfr. HERACL. fr. 22 e 40 (il Dio supremo re universale rispetto al Demiurgo). Il passo dei *Proverbi* applicato a Sophia rileva la sua funzione cosmologica, riecheggiante appunto la cooperazione della Sapienza di Yahvè alla creazione del mondo di cui si parla a *Prov.* 8 e 9. Come nel passo parallelo di Ireneo (*I* 5, 1), abbiamo qui, nella descrizione dell'attività creatrice di Sophia e del De-

- 2 sette colonne (*Prov.* 9, 1). E dapprima essa emette, immagine del Padre di tutti, un dio, per mezzo del quale ha fatto il cielo e la terra, cioè le cose celesti e terrestri (*Gen.* 1, 1; *Col.* 1, 16), quelle 3 di destra e quelle di sinistra. Questo, essendo immagine del Padre, diventa padre ed emette dapprima il Cristo psichico, immagine del Figlio; poi gli arcangeli, immagini degli Eoni; poi gli angeli (*immagini*) degli arcangeli, dalla sostanza psichica e luminosa, cui si riferisce la parola profetica: *E lo spirito di Dio si portava al di sopra delle acque* (*Gen.* 1, 2)<sup>348</sup>, in relazione alla mescolanza delle due sostanze fatte da quello: dice infatti che la sostanza pura si portava al di sopra, mentre quella pesante e materiale, torbida e 4 densa era portata in basso. E (*la parola profetica*) dice copertamente che in principio anche questa sostanza era incorporea, chiamandola invisibile (*Gen.* 1, 2): infatti non era invisibile all'uomo, che ancora non esisteva, né a Dio che l'aveva fatta: ma così in qualche modo ha significato il suo essere senza forma, aspetto, figura.
- 48,1 Il Demiurgo, avendo separato gli elementi puri da quello pesante, in quanto osservava la natura degli uni e dell'altro, creò la luce (*Gen.* 1, 3), cioè li rese manifesti e li portò alla luce e alla figura, poiché la luce del sole e del cielo viene creata molto dopo 2 (*Gen.* 1, 16)<sup>349</sup>. E degli elementi materiali ne fa uno dal dolore, creando secondo la sostanza gli spiriti del male<sup>350</sup>, contro i quali dobbiamo lottare (*Eph.* 6, 12) (perciò dice anche l'apostolo: *Non rattristate lo Spirito santo di Dio*<sup>351</sup>, nel quale avete ricevuto il

miurgo, l'importante concetto che la sostanza psichica viene formata in corpi ed esseri ad imitazione della realtà divina del Pleroma: cfr. HERACL. fr. 13. Per destra e sinistra (= psichici e illici) cfr. nn. 208, 310, 333.

<sup>348</sup> Lo spirito divino di cui si parla è lo spirito del Demiurgo, sostanza psichica allo stato puro, che si libra in alto, mentre in basso si trova la sostanza materiale. Per l'uguaglianza incorporea = informe = invisibile cfr. n. 346.

<sup>349</sup> Il fatto che nella *Genesi* si parla prima di creazione della luce e molto dopo della creazione del sole spinse gli antichi esegeti a interpretare in vario modo la luce di 1, 3 (il Figlio, gli angeli, ecc.). Qui il passo viene riferito alla creazione psichica, dando a luce il significato di forma, figura (*ἰδέα*).

<sup>350</sup> Gr. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας: cfr. n. 216. L'espressione si contrappone allo spirito di Dio (= Demiurgo), nominato sopra, e conferma che per spirito qui si deve intendere la quintessenza, lo stato più puro della sostanza di un dato essere: il Demiurgo è lo spirito della sostanza psichica, i demoni sono lo spirito della sostanza materiale.

<sup>351</sup> Cioè, secondo l'interpretazione gnostica, non c'è possibilità di contatto fra lo spirito divino e la tristezza, origine del mondo illico, materiale.

- 3 sigillo [*Eph.* 4, 30]); ne fa uno dal timore, gli animali selvaggi; uno dallo stupore e dal disagio, gli elementi del mondo (*Col.* 2, 8)<sup>352</sup>.
- 4 In questi tre elementi il fuoco si agita, si diffonde, si occulta, da loro si accende e con loro muore, non avendo un luogo riservato per sé come gli altri elementi, che entrano in composizione fra loro.
- 49,1 Poiché (*il Demiurgo*) non conosceva quella che operava per suo mezzo<sup>353</sup>, credeva di creare per propria potenza, essendo per natura laborioso. Per questo l'apostolo ha detto: *È stato sottomesso alla vanità del mondo, non spontaneamente ma a causa di colui che l'ha sottomesso, nella speranza che anch'egli sarà liberato* (*Rom.* 8, 20), allorché saranno radunati (*Mt.* 3, 12) i semi di Dio. Prova del suo agire contro volontà è soprattutto il fatto che egli ha benedetto il sabato ed ha accolto con gioia il riposo dalle fatiche (*Gen.* 2, 3).
- 50,1 Avendo preso fango dalla terra (*Gen.* 2, 7), non da quella arida (*Gen.* 1, 10), ma parte della materia molteplice e varia, fece un'anima<sup>354</sup> terrena e materiale, irrazionale e consustanziale a quella delle bestie selvagge: questo è l'uomo ad immagine (*Gen.* 1, 26).
- 2 Invece l'uomo a somiglianza (*Gen.* 1, 26) dello stesso Demiurgo è quello che egli in questo ha insufflato (*Gen.* 2, 7) e seminato, immettendovi qualcosa di consustanziale a lui stesso per mezzo
- 3 degli angeli. In quanto (*questo uomo*) è invisibile e incorporeo, ha chiamato soffio di vita (*Gen.* 2, 7)<sup>355</sup> la sua sostanza: essendo stato

<sup>352</sup> Come è specificato subito dopo, si tratta di aria acqua e terra: rispetto ad essi il quarto elemento, il fuoco, viene concepito alla maniera stoica come fondamento degli altri tre, come elemento per eccellenza: cfr. *SVF* II, 136.

<sup>353</sup> Cfr. *IREN. Adv. Haer.* I 5, 3. Malgrado la sua laboriosità, il Demiurgo, in quanto spinto a sua insaputa da altri, sente la sua opera come fatica: perciò è contento del riposo sabbatico: abbiamo qui un'ingegnosa interpretazione e applicazione gnostica del tratto antropomorfo del racconto biblico.

<sup>354</sup> L'anima (*ψυχή*) di cui qui si parla non ha nulla a che vedere con l'elemento psichico, ma è da intendere soltanto come principio vitale delle bestie e degli uomini materiali a quelle assimilati. Per i particolari di questo passo cfr. *IREN. Adv. Haer.* I 5, 5 e nn. 218-21.

<sup>355</sup> La collaborazione degli angeli del Demiurgo alla creazione dell'uomo è trasposizione, a livello psichico, della concezione giudaica secondo cui gli angeli avevano assistito Yahvè nell'opera di creazione: cfr. KITTEL, in « *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* », I, 81.

formato è diventato anima vivente (*Gen. 2, 7*). Che la cosa stia così lo stesso Demiurgo conferma negli scritti profetici.

51,1 Perciò c'è un uomo nell'uomo, quello psichico in quello terreno, non coesistendo come parte con parte ma come tutto con tutto, grazie alla indicibile potenza di Dio. Perciò viene creato  
 2 nel paradiso, nel quarto cielo. Colà infatti non sale la carne terrena, ma l'*(anima)* materiale era come carne per l'anima divina. A questo si riferiscono le parole *Questo ora è osso delle mie ossa* (allude copertamente all'anima divina<sup>356</sup> che è nascosta nella carne, e che è solida, non soggetta a passione e più potente), e *carne dalla mia carne* (*Gen. 2, 23*) (allude all'anima materiale che è  
 3 corpo dell'anima divina). Riferendosi a queste due (*anime*) dice anche il Salvatore che bisogna temere colui che può mandare alla perdizione nella Geenna questa anima e questo corpo, cioè quello psichico (*Mt. 10, 28*).

52,1 Questo elemento carnale il Salvatore ha chiamato avversario (*Mt. 5, 25*) e Paolo legge che combatte contro la legge del mio intelletto (*Rom. 7, 23*). È il Salvatore esorta a legarlo e a spogliarlo come dei beni dell'uomo forte (*Mt. 12, 29*), di colui che combatte con l'anima celeste. Ed esorta a liberarci di lui per la strada, per evitare di cadere in prigione e sotto la punizione (*Mt. 5, 25*).  
 2 Similmente ci esorta a trattarlo benevolmente (*Mt. 5, 25*), non certo nutrendolo e rinforzandolo con la potenza dei peccati, ma già qui mettendolo a morte e mostrandolo indebolito con l'astensione dalla malvagità, affinché in questa separazione nascostamente sia disperso e dissolto, e non riceva di per sé qualche sussistenza, sì da avere la forza di persistere nel passaggio attraverso il fuoco<sup>357</sup>.

<sup>356</sup> Anima divina è l'anima vera e propria, quella psichica, in contrapposizione con l'anima illica, materiale, nominata subito dopo (cfr. n. 354), che è concepita come involucro (= carne, corpo) dell'anima psichica (= osso): su questa concezione cfr. anche n. 220. L'uomo (= anima) psichico e quello terreno non sono parti di un medesimo essere, bensì due esseri eterogenei l'uno all'altro e in sé completi (= tutto con tutto) Per il paradiso collocato al quarto cielo cfr. n. 211; L. GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, in « *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* », 1898, pp. 547 sg., con paralleli ebraici. Ma si può trattare semplicemente di interpretazione valentiniana di *II Cor. 12, 2* sgg., fatta distinguendo il terzo cielo dal paradiso collocato al disopra: cfr. ORTU, *Los primeros herejes ante la persecución*, cit., p. 109.

<sup>357</sup> Una condotta di vita distaccata dal corpo (= anima materiale) e dai suoi pincori lo indolisce e rende più agevole la separazione, allorché,

- 53,1 Questo è chiamato zizzania (*Mt.* 13, 25), che cresce insieme con l'anima, il buon seme. È chiamato anche seme del diavolo (*Io.* 8, 44), in quanto consustanziale<sup>358</sup> a quello, e serpente e colui che morde il calcagno (*Gen.* 49, 17; 3, 15), e brigante (*Io.* 10, 1)
- 2 che salta addosso alla testa del re. Adamo aveva in sé, senza che se ne accorgesse, il seme spirituale seminato da Sophia nell'anima, ordinato — dice (*Paolo*) — per mezzo degli angeli nelle mani di un intermediario<sup>359</sup>: l'intermediario non è di uno solo: invece Dio
- 3 è uno solo (*Gal.* 3, 19 sg.). Per mezzo di angeli maschi vengono serviti i semi che sono stati emessi da Sophia per la nascita, per quanto
- 4 è stato possibile che nascessero. Infatti, come il Demiurgo, mosso da Sophia senza che se ne accorga, crede di essere autonomo, similmente anche gli uomini<sup>360</sup>. Perciò Sophia emise il primo seme spirituale, che è in Adamo, affinché l'osso, cioè l'anima razionale e celeste, non fosse vuota bensì piena di midollo spirituale<sup>361</sup>.
- 54,1 Da Adamo sono generate tre nature: la prima irrazionale, cui apparteneva Caino; la seconda razionale e giusta, cui apparteneva Abele; la terza spirituale, cui apparteneva Seth (*Gen.* 4, 1; 2 4, 2; 4, 25). E l'uomo terreno è ad immagine, invece quello psichico a somiglianza di Dio (*Gen.* 1, 26)<sup>362</sup>; lo spirituale poi è parte a sé. Di questi tre, senza contare gli altri figli di Adamo, è detto: *Questo è il libro della generazione degli uomini* (*Gen.* 5, 1).

dopo la morte corporale, ci dovrà essere il distacco dell'anima psichica (o del seme spirituale) dall'involucro ilico, materiale.

<sup>358</sup> Cfr. *Exc.* 50, 2 e nn. 145 e 338. Per gli ilici = figli del diavolo cfr. *HERACL.* fr. 44-46.

<sup>359</sup> L'intermediario è Sophia. La cooperazione degli angeli del Salvatore all'insufflamento del seme spirituale in Adamo e, per suo tramite, negli uomini spirituali corrisponde alla collaborazione degli angeli del Demiurgo all'opera di creazione dell'uomo psichico e ilico: cfr. n. 355. Eracleone (fr. 36) rileva anche la collaborazione degli angeli del Demiurgo a questa opera di semina dei semi spirituali, a livello inferiore rispetto agli angeli del Salvatore: cfr. nn. 87 e 89. Per la limitazione di tale insufflamento di semi spirituali solo in alcuni uomini psichici, così come dell'inserzione dell'elemento psichico solo in alcuni uomini ilici cfr. *Exc.* 55 e 56 e n. 220.

<sup>360</sup> Cioè, anche gli uomini spirituali, prima della rivelazione divina che dà loro coscienza del vero essere, ignorano tale realtà e il mondo divino superiore dal quale in tutto dipendono: cfr. *Exc.* 2.

<sup>361</sup> Come l'osso di *Gen.* 2, 23 simboleggiò l'elemento psichico nel corpo materiale (cfr. *Exc.* 51, 2 e n. 356), così il midollo che è nell'osso simboleggiò la presenza del seme spirituale nell'uomo psichico.

<sup>362</sup> Cioè, del Demiurgo: cfr. *Exc.* 50, 2; *IREN. Adv. Haer.* I 5, 1. Lo spirituale è parte a sé, perché non ha affinità e rapporto col Demiurgo.

- 3 Poiché Seth è spirituale non fa né il pastore né l'agricoltore (*Gen.* 4, 2), ma produce un figlio (*Gen.* 4, 26), come gli elementi spirituali. E costui, che ebbe confidenza di invocare il nome del Signore (*Gen.* 4, 26), che guarda in alto (*Col.* 3, 1), la cui patria è in cielo (*Phil.* 3, 20), costui il mondo non contiene<sup>363</sup>.
- 55,1 Su Adamo al di sopra di questi tre elementi incorporei l'uomo terrestre ne ha rivestito un quarto, le tuniche di pelle (*Gen.* 3, 21)<sup>364</sup>.
- 2 Perciò Adamo non semina né dallo spirito né dal soffio: infatti ambedue questi elementi sono divini e ambedue sono stati emessi
- 3 per suo mezzo ma non da lui<sup>365</sup>. Invece l'elemento materiale che è in lui è attivo per seminare e generare, in quanto mescolato al seme e tale da non poter essere privato di questa connessione durante la vita.
- 56,1 • In questo senso Adamo è il padre nostro, il primo uomo della
- 2 terra, terreno (*I Cor.* 15, 47). Se poi seminasse anche dall'elemento psichico e da quello spirituale, come da quello materiale, allora tutti saremmo nati uguali e giusti e in tutti ci sarebbe l'insegnamento. Per questo molti sono i materiali, ma non molti gli psichici:
- 3 gli spirituali, poi, sono pochi. L'elemento spirituale è per natura destinato alla salvezza; quello psichico, che è dotato di libero arbitrio, ha attitudine alla fede e alla incorruttibilità, e alla infedeltà

<sup>363</sup> In quanto lo spirituale è estraneo a questo mondo materiale. Egli è simboleggiato da Seth, di cui la Scrittura non descrive attività nel mondo ma dice solo che generò un figlio, cioè un altro spirituale. Invece di Caino la Scrittura dice che era agricoltore, cioè aveva contatto con la materia (= uomo ilico, materiale); e di Abele che era pastore, cioè aveva contatto con gli animali (= uomo psichico [= *animalis*: cfr. n. 59]).

<sup>364</sup> Cfr. n. 219.

<sup>365</sup> Gr. καὶ δι' αὐτοῦ μὲν, οὐχ ὑπ' αὐτοῦ δέ. Questo Estratto e il successivo sono fondamentali per comprendere la diversa articolazione e sviluppo delle tre nature. L'elemento spirituale (= πνεῦμα, spirito) e l'elemento psichico (= ἐμφύσημα = soffio), ambedue di natura divina a diversi livelli, che sono in Adamo, sono stati inseriti nell'uomo non da lui ma per suo mezzo rispettivamente da Sophia e dal Demiurgo: per tal motivo Adamo non è in grado di trasmetterli a tutti i suoi successori mediante la generazione corporea, così come invece trasmette l'elemento (= anima) ilico. Le due componenti divine vengono trasmesse soltanto ad alcuni uomini secondo il volere di Sophia o del Demiurgo e per mezzo della generazione carnale, che fu da veicolo. Ciò spiega perché tutti i discendenti di Adamo siano uomini ilici, mentre solo alcuni sono psichici e pochi spirituali. Durante la vita terrena il seme divino (= psichico e spirituale) resta collegato con l'uomo ilico: la separazione avviene dopo la morte del corpo materiale.

e alla corruzione, secondo la propria scelta; l'elemento materiale  
 4 per natura va alla distruzione<sup>366</sup>. Allorché l'elemento psichico  
 sarà stato innestato sul buon olivo (*Rom.* 11, 24) nella fede e nella  
 incorruttibilità, e avrà partecipato della ricchezza dell'oliva (*Rom.*  
 11, 17), allorché saranno entrate le genti pagane, allora così tutto  
 5 Israele sarà salvato (*Rom.* 11, 25 sg.). Israele allegoricamente in-  
 dica l'uomo spirituale, colui che vedrà Dio, il figlio legittimo del  
 fedele Abramo, quello nato dalla libera, non quello secondo la  
 carne, quello nato dalla schiava egiziana (*Gal.* 4, 23).

57 Dalle tre razze avviene la formazione di quella spirituale, e per  
 quella psichica il passaggio dalla servitù alla libertà<sup>367</sup>.

58,1 Ordunque, dopo il regno della morte<sup>368</sup> che aveva fatto una  
 bella e seducente promessa ma nondimeno era stato ministero di  
 morte (*Rom.* 5, 12 sg.; 7, 10), dopo che ebbero ricusato tutti i  
 Principati e le Divinità, il grande lottatore, Gesù Cristo, avendo  
 assunto in sé la Chiesa in potenza, l'elemento eletto e l'elemento  
 chiamato (*Mt.* 22, 14)<sup>369</sup>, l'elemento spirituale da parte di colei  
 che lo aveva generato e l'elemento psichico dall'economia, portò in  
 salvo e in alto ciò che aveva assunto, e per mezzo di questi ele-

<sup>366</sup> Per il diverso destino delle tre nature cfr. *INPN. Adv. Haer.* I 6, 1. Per la cooperazione dell'elemento spirituale (= olivo) al recupero dell'elemento psichico cfr. *HERRACL.* fr. 27. Il passo paolino sulla conversione dei pagani che precederà quella degli Ebrei è riferito al recupero rispettivamente degli uomini psichici (= pagani) e spirituali (= Israeliti), simboleggiati dal figlio legittimo di Abramo. Quanto all'etimologia Israele = uomo che vede Dio, essa è vastamente attestata da Filone in poi e compare regolarmente negli antichi Onomastici, compreso quello di Girolamo.

<sup>367</sup> Il recupero degli spirituali avviene attraverso una progressiva formazione, che ripete quella di Sophia secondo la sostanza e secondo la gnosi e culmina nella rivelazione gnostica che dà allo spirituale coscienza del suo vero essere: cfr. anche n. 334. Invece il recupero degli psichici, essendo a livello inferiore, avviene senza questa lenta progressione ma come cambiamento di stato dalla servitù alla libertà mediante la fede.

<sup>368</sup> Per questo concetto (= regno del peccato) Sagnard richiama vari passi paolini: *Rom.* 5, 12 sgg.; 20 sg.; 7, 10. Quanto al rifiuto delle potenze angeliche (= Principati e Divinità), esso deve essere inteso come impossibilità, da parte di queste potenze, di realizzare la redenzione, secondo un concetto attestato in area gnostica (cfr. il *Libro di Baruch*) e anche fuori (cfr. *Orto. De princ.* III 5, 6).

<sup>369</sup> Gr. τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν: cfr. nn. 49 e 225. Per economia in riferimento agli psichici cfr. n. 88; per l'interpretazione di *Rom.* 11, 16 cfr. n. 241; per la dinamica della discesa del Salvatore dal Pleroma cfr. nn. 230 e 223.

2 menti anche gli elementi con essi consustanziali. *Se infatti le primizie sono sante, lo è anche la massa; se la radice è santa, lo sono anche i rami* (Rom. 11, 16).

59,1 Rivestì dapprima il seme derivato da colei che aveva generato, non da esso contenuto ma contenendolo in potenza; e questo a  
 2 poco a poco prende forma grazie alla conoscenza<sup>370</sup>. Arrivato nel Luogo<sup>371</sup>, Gesù trovò da rivestire il Cristo che era stato preannunciato, che avevano annunciato i profeti e la legge, che è immagine del Salvatore. Ma anche questo Cristo psichico, che rivestì, era invisibile: ma era necessario che questi che veniva nel mondo, al fine di essere visto, tenuto e di vivere come gli altri, avesse  
 3 anche un corpo sensibile. Perciò gli viene intessuto un corpo di sostanza psichica invisibile, giunto nel mondo visibile per potenza di divina preparazione.

60 Perciò le parole *Lo Spirito santo verrà su di te* (Lc. 1, 35) indicano la creazione del corpo del Signore; e *la potenza dell'Altissimo ti adombrerà* (Lc. 1, 35) indicano la formazione che Dio<sup>372</sup> ha impresso al corpo nel seno della Vergine.

61,1 Che egli fosse diverso dagli elementi che ha assunto<sup>373</sup> è chiaro da ciò che afferma: *Io sono la Vita; io sono la Verità; io e il Padre*  
 2 *siamo una cosa sola* (Io. 14, 6; 11, 25; 10, 30)<sup>374</sup>. E fa conoscere

<sup>370</sup> L'elemento spirituale assunto dal Salvatore è descritto come un rivestimento: perciò qui si chiarisce che il Salvatore non era compreso (= delimitato) da tale rivestimento, bensì lo conteneva in sé, quale seme destinato a svilupparsi progressivamente insieme con la crescita dell'elemento psichico: cfr. Exc. 61, 2 e anche n. 367, in quanto la crescita e lo sviluppo di Gesù si ripetono in ogni uomo spirituale.

<sup>371</sup> Sul Luogo cfr. Exc. 34; sul Cristo psichico immagine del Salvatore (= Figlio = Logos) cfr. Exc. 47, 3 e n. 87; sul corpo dell'economia cfr. INTRO. Adv. Haer. I 6, 1 e n. 223.

<sup>372</sup> Si tratta del Demiurgo, mentre con Spirito santo si indica Sophia: cfr. Hipp. Refut. VI 35, 3 e nn. 213 e 269. Qui si specifica che Sophia ha fornito la materia per il corpo di Gesù, cioè la speciale sostanza psichica la cui finalità non era ancora a conoscenza del Demiurgo. Questi, invece, ha modellato tale sostanza in forma di corpo umano nel seno di Maria.

<sup>373</sup> Cioè, che il Salvatore aveva rivestito le tre componenti (= uomo, seme spirituale + Cristo psichico + Cristo dell'economia) ma non si identificava con loro. L'unione fra divinità e umanità in Cristo è presentata sempre dagli gnostici in maniera più debole ed esterna che non dalla Chiesa cattolica.

<sup>374</sup> Questi passi, per i Valentiniiani, indicavano l'appartenenza del Salvatore al mondo del Pleroma e perciò la sua estraneità rispetto agli ele-

così l'elemento spirituale che ha assunto, e quello psichico: *Il fanciullo cresceva e progrediva in sapienza* (= Sophia) (Lc. 2, 40): infatti l'elemento spirituale ha bisogno di sapienza e quello psichico di diventar grande<sup>375</sup>. Grazie a ciò che scorreva giù dal fianco (Io. 19, 34) mostrava lo scorrer via delle passioni dagli elementi mescolati con le passioni, sì che le sostanze liberate dalle passioni sono state salvate<sup>376</sup>. E allorché egli dice: *Bisogna che il Figlio dell'Uomo sia respinto oltraggiato crocifisso* (Mc. 8, 31; Mt. 20, 19), è chiaro che egli parla come di un altro, cioè dell'elemento passibile<sup>377</sup>. E dice: *Vi precederò il terzo giorno in Galilea* (Mt. 26, 32): infatti egli precede tutte le cose; e alludeva al fatto che avrebbe sollevato l'anima occultamente salvata e l'avrebbe reintegrata nel luogo ove ora la precede<sup>378</sup>. Egli morì allorché lo abbandonò lo spirito che era disceso su di lui nel Giordano (Mt. 3, 16)<sup>379</sup>, e che non si è messo per sua parte ma si è ripiegato, affinché an-

menti assunti fuori. Egli può identificarsi con gli Eoni Vita e Verità perché, in quanto frutto perfetto del Pleroma, ne assomma in sé tutte le caratteristiche e le perfezioni.

<sup>375</sup> L'elemento spirituale che è in Gesù ha bisogno di sapienza (= dell'assistenza di Sophia), mentre il corpo di sostanza psichica si sviluppa e ingrandisce progressivamente: cfr. n. 370.

<sup>376</sup> Il sangue e l'acqua che scorrono dal fianco di Cristo colpito dalla lancia simboleggiano lo scorrer via delle passioni che travagliano l'elemento psichico e quello spirituale imperfetto i quali ne vengono liberati, conseguendo perciò la redenzione.

<sup>377</sup> Il fatto che il Salvatore aveva parlato della passione del Figlio dell'Uomo in terza persona permette ai Valentiniani di rilevare la separazione fra i due personaggi: il Salvatore, in quanto essere pienamente divino, non può patire; patiscono soltanto il Cristo dell'economia e il Cristo psichico: cfr. IRÉN. *Adv. Haer.* I 7, 2 e n. 381.

<sup>378</sup> Cfr. *Exc.* 42-43. Per anima qui si deve intendere o l'elemento spirituale, come in HÉRACL. fr. 35, o insieme l'elemento psichico e quello spirituale, ambedue redenti, che il Salvatore precede nelle rispettive sedi (Ogdonde ed Ebdomade), lì come Salvatore, qui come Cristo psichico. La Galilea è simbolo di tali sedi.

<sup>379</sup> Cfr. n. 230. Si chiarisce che l'abbandono del corpo psichico da parte del Salvatore non fu definitivo e reale ma solo provvisorio e apparente, preordinato perché la morte potesse aver dominio sul corpo, il che non sarebbe accaduto se in esso fosse rimasto il Salvatore, che è Vita per eccellenza. Il motivo puolino della morte di Cristo come vittorioso sulle potenze demoniache che tenevano in loro dominio l'uomo, e della ignoranza di tali potenze sulla vera natura divina di Cristo (Col. 2, 15; I Cor. 2, 8), viene sviluppato nel senso che Cristo ha volutamente celato a queste potenze la sua vera natura per spingerle ad inferire contro l'uomo provocando così la propria sconfitta: in questo senso il Salvatore ha ingannato il suo nemico: cfr. in questo senso CLÉM. *Ecl.* 53; ORIG. *De princ.* III 3, 2 e il mio comm. *ad loc.* in ORIGÈNE, *I Principi*, Torino 1968.

che la morte potesse operare. Come infatti il corpo avrebbe potuto morire se in esso era presente la vita? In tal modo la morte avrebbe prevalso anche sul Salvatore, e questo è assurdo. Ma la morte è stata vinta con inganno: infatti, allorché il corpo morì e la morte lo vinse, il Salvatore, ricacciando indietro il raggio della potenza (*contraria*) che lo aveva assalito, distrusse la morte e fece risorgere il corpo morto, cacciando via le passioni. Così gli elementi psichici sono risuscitati e salvati. E gli elementi spirituali, che hanno avuto fede, sono salvati al di sopra di quelli, avendo rivestito le anime come vesti nuziali (*Mt. 22, 12*)<sup>380</sup>.

62,1 Il Cristo psichico siede alla destra del Demiurgo, secondo  
 2 quanto dice anche Davide: *Siedi alla mia destra*, ecc. (*Ps. 110, 1*). Siede fino alla consumazione finale, affinché vedano colui che hanno trafitto (*Io. 19, 37*). Trafissero ciò che era visibile, cioè la carne, l'elemento psichico<sup>381</sup>. Infatti è detto: *Non sarà spezzato alcun osso di lui* (*Io. 19, 36*), come a proposito di Adamo la profezia ha  
 3 indicato allegoricamente l'anima come osso (*Gen. 2, 23*). Infatti l'anima di Cristo, mentre il corpo pativa, fu deposta nelle mani del Padre (*Lc. 23, 46*)<sup>382</sup>. Invece l'elemento spirituale che sta nell'osso non già viene deposto ma egli<sup>383</sup> (*Io*) salva.

<sup>380</sup> Cfr. *infra Exc. 63* o *64*.

<sup>381</sup> Il Cristo psichico, risorto per opera del Salvatore, siede alla destra del Demiurgo. Qui si chiarisce che di lui aveva patito soltanto il corpo dell'economia, anch'esso assunto in gloria, non l'anima, cioè il vero e proprio elemento psichico, qui simboleggiato dalle ossa di *Io. 19, 36* in corrispondenza di *Exc. 51* (n. 361).

<sup>382</sup> Cfr. n. 294. Per Padre qui si intende il Demiurgo. La morte impone la separazione dell'anima dal corpo di cui essa è principio vitale.

<sup>383</sup> Gr. *αὐτός*, cioè il Salvatore, che qui viene strettamente connesso col Cristo psichico. A diversità dell'anima (n. 382), lo spirito non ha necessità di abbandonare il corpo al momento della morte naturale. Sopra è stato chiarito che il Salvatore solo in apparenza aveva abbandonato il corpo di Gesù e solo al fine di permettere alla morte di carpirlo, segnando così la propria sconfitta. Quanto al contrasto coll'*Exc. 1*, dove è detto che Gesù rimise al Padre lo spirito (= seme spirituale), oltre che a diversità di fonti (cfr. n. 294), si può pensare anche a diversa prospettiva dell'interpretazione: lì si insiste sul seme spirituale come complesso della Chiesa degli eletti che Gesù redime e presenta al Padre; qui invece si rileva la dinamica della redenzione, in ordine al corpo psichico di Gesù, abbandonato dall'anima ma non dal Salvatore che ne assicura il trionfo sulla morte: cfr. anche ORBE, in «Gregorianum», 1959, pp. 467 sgg.

63,1 Il riposo degli elementi spirituali avviene nel giorno del Signore, cioè nella Ogdoade, che è detta giorno del Signore<sup>384</sup>, presso la Madre, mentre essi hanno ancora le anime, come indumenti, fino alla consumazione. Le altre anime fedeli<sup>385</sup> stanno presso il Demiurgo: ma al momento della consumazione salgono  
2 anch'esse nell'Ogdoade. Allora si fa il banchetto di nozze, comune a tutti i salvati, finché tutti siano resi uguali e si conoscano uno con l'altro.

64 Di qui gli elementi spirituali, deposte le anime, insieme con la Madre che conduce lo sposo, anch'essi conducendo gli sposi, cioè i loro angeli, entrano nella camera nuziale entro il Limite<sup>386</sup>, e vengono alla vista del Padre, diventati Eoni intellettuali (voepol), per le nozze intellettuali e eterne della sizigia.

65 Il direttore del banchetto, il paraninfo delle nozze, l'amico dello sposo (*Io.* 2, 9; 3, 29), stando dinanzi alla camera nuziale, udendo la voce dello sposo, si rallegra e gioisce (*Io.* 3, 29). Questa è per lui la pienezza della gioia e del riposo<sup>387</sup>.

<sup>384</sup> Questa identificazione ha per base la definizione del giorno del Signore (= domenica) come ottavo giorno (e insieme primo) dopo il settimo (= sabato): su questo rapporto cfr. DANÉLOU, *Bibbia e liturgia* trad. it., Milano 1958, pp. 353 sgg.

<sup>385</sup> Altre (= altri uomini psichici), perché gli spirituali sono in minor numero rispetto ad esse, sì che, se ogni spirituale ha la sua anima (= l'involucro, l'elemento psichico), non si dà anche l'inverso. Viene qui presentato l'intervallo di tempo che corre fra la morte corporea di ogni psichico e spirituale e il momento della consumazione finale, che avverrà allorché saranno stati recuperati tutti i semi spirituali e tutti gli psichici. Durante questo intervallo gli spirituali, insieme col loro involucro psichico (= uomo psichico), stanno nella Ogdoade con Sophia; invece gli uomini psichici privi di seme spirituale stanno nella Ebdomade col Demiurgo. Sulla consumazione cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 7, 1. Il banchetto di nozze, di cui si tace in Ireneo, sottolinea, prima della definitiva separazione, l'affinità che collega, pur nella diversità di natura, psichici e spirituali ai fini della redenzione.

<sup>386</sup> Cfr. nn. 46 e 276.

<sup>387</sup> Si tratta evidentemente del Demiurgo, che dopo aver avuto la rivelazione, coopera attivamente alla redenzione degli spirituali e degli psichici: cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 7, 4.

66 Il Salvatore<sup>388</sup> ha insegnato agli apostoli dapprima per figure e misteri, quindi per parabole ed enigmi, in terzo luogo chiaramente ed apertamente da solo a soli<sup>389</sup>.

67.1 *Allorché eravamo nella carne* (Rom. 7, 5), dice l'apostolo quasi parlando già al di fuori del corpo<sup>390</sup>. (*Teodoto?*) dice che quello come carne indica la debolezza, l'emissione dalla Donna che è in alto. E quando il Salvatore dice a Salomè: *La morte ci sarà fino a quando le donne partoriranno*<sup>391</sup>, egli non parla per biasimare la nascita, che è necessaria per la salvezza dei credenti (è necessario infatti che questa nascita ci sia finché non sia stato emesso il seme prestabilito). Ma copertamente si riferisce alla Donna che è in

<sup>388</sup> Questa ultima sezione degli *Estratti* (66-86) sviluppa i dati del mito precedentemente esposto in riferimento alle dottrine astrologiche così diffuse nell'epoca. Le potenze celesti per mezzo degli astri tengono in loro potere gli uomini. Ma la venuta del Salvatore ha infranto tale potere. A livello individuale il battesimo permette ad ognuno di far propria la redenzione apportata dal Salvatore, assicurando forma e fortificazione al seme spirituale, prima debole e degnato.

<sup>389</sup> Questo concetto, apparentemente in armonia con la maniera d'insegnamento di Gesù (= in parabole per la folla, apertamente per i discepoli), è passibile di piena interpretazione gnostica, riferendo l'insegnamento ai tre livelli di natura: l'insegnamento per figure e misteri (= simbolico) è quello sensibile, esplicito anche e soprattutto attraverso i miracoli, simbolo di realtà superiori (cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 3, 3); l'insegnamento per parabole ed enigmi è di tipo psichico; quello faccia a fucchin riservato solo agli spirituali. Solo questo ultimo tipo di insegnamento è riservato agli apostoli (= simbolo degli spirituali); gli altri due tipi questi li hanno in comune con le folle degli illici e degli psichici. Cfr. ORDE, *La unción del Verbo*, cit., pp. 473 sgg. Si tenga presente la pretesa degli gnostici di essere depositari di tradizioni segrete, comunicate da Gesù solo a pochi intimi: cfr. n. 146.

<sup>390</sup> Paolo era per gli gnostici il prototipo dell'uomo spirituale: le sue parole qui vengono interpretate nel senso che Paolo, dopo l'illuminazione gnostica (= apparizione di Cristo sulla via di Damasco), riconosce l'imperfezione della sua condizione precedente di spirituale non consapevole di sé e degnato nel mondo della materia (= carne). Per carne = seme spirituale in condizione di debolezza e imperfezione cfr. anche n. 294. L'imperfezione di tal seme è dovuta al fatto che la Donna che è in alto (= Sophia) ha partorito da sola un prodotto informe e imperfetto (= femminile: cfr. HERRACL. fr. 5).

<sup>391</sup> È un passo del *Vangelo degli Egiziani*, di cui si facevano forti gli Encratiti: cfr. CLERM. *Str.* III 45, 1. L'interpretazione gnostica mette in chiaro che esso va inteso non in senso encratita (= condanna del matrimonio e della procreazione) ma per rilevare l'imperfezione del prodotto femminile di Sophia: infatti, posto il peccato di Sophia, la nascita secondo la carne è necessaria per permettere alla Madre di inserire in corpi umani i semi spirituali al fine della loro maturazione e formazione.

alto, le cui passioni son diventate creazione, che ha anche emesso le sostanze informi<sup>392</sup>, per la quale è disceso anche il Salvatore, per trar via noi dalle passioni e introdurci in lui.

68 Infatti, finché eravamo figli della sola Donna, come di un'unione vergognosa, imperfetti infanti stolti deboli informi, emessi come aborti, eravamo figli della Donna. Ma una volta formati dal Salvatore, siamo diventati figli dell'Uomo e dello Sposo<sup>393</sup>.

69,1 Il destino (επιμαρμένη) è l'incontro di molte e opposte potenze<sup>394</sup>. Queste sono invisibili e non appaiono, regolano il corso  
2 degli astri e per mezzo di questi governano. Infatti, secondo che ciascuno di loro si trova ad essere sollevato per primo insieme dal movimento del mondo, gli tocca il dominio sugli esseri che vengono generati in tale momento, quasi suoi figli<sup>395</sup>.

70,1 Per mezzo delle stelle fisse e dei pianeti le potenze invisibili, che su questi sono trasportate, amministrano e sorvegliano le  
2 nascite. Quanto poi agli astri, essi non fanno niente ma indicano l'azione delle potenze dominatrici, come anche il volo degli uccelli indica qualcosa, ma non produce nulla<sup>396</sup>.

71,1 Perciò i dodici segni dello Zodiaco e i sette astri che sopravvengono al di sopra di questi, talvolta congiungendosi talvolta

<sup>393</sup> Si distingue bene, in armonia col mito, fra gli esseri illici e psichici, creati dalla sostanza originata dalle passioni di Sophia, e quelli spirituali generati in secondo tempo da lei alla vista degli angeli del Salvatore, anche essi in stato di imperfezione, dato che Sophia li aveva generati da sola, prima di unirsi in sизigin col Salvatore.

<sup>394</sup> Cfr. *Exc.* 79; *HERACL.* fr. 5; per la formazione cfr. *Exc.* 57; *HERACL.* fr. 2. Il passaggio del seme spirituale dall'imperfezione alla perfezione è puntualizzato come passaggio da generazione femminile (figli della Donna) a generazione maschile (figli dello Sposo = Salvatore): cfr. *HERACL.* fr. 5.

<sup>395</sup> Negli *Exc.* 69-71 l'autore gnostico interpreta le correnti concezioni astrologiche nel senso che il movimento degli astri di per sé non ha alcun influsso sugli uomini, come invece comunemente si riteneva, ma è soltanto il segno del potere che sugli uomini esercitano le potenze celesti buone e cattive e che si esplica attraverso il movimento degli astri stessi. La credenza che agli astri presiedessero gerarchie angeliche era diffusa ben oltre l'area gnostica: cfr. *CLERM. Ecl.* 55 sg.; *Str.* V 37, 2; *ORIG. Ho. Jer.* 10, 6. Per i dati astrologici contenuti in questi *Estratti* cfr. il comm. del SAONARD, *op. cit.*, pp. 224 sgg.

<sup>396</sup> Cfr. analogo concetto nel *Libro di Baruch* di Giustino (26, 11-13).

<sup>397</sup> Cfr. *CLERM. Ecl.* 55.

opponendosi, sorgendo e tramontando ...<sup>397</sup> questi, mossi dalle potenze, indicano il movimento della sostanza in vista della generazione degli esseri animati e il mutamento delle condizioni. E differenti sono gli astri e le potenze, benefici e malefici, di destra e di sinistra<sup>398</sup>, dalla cui congiunzione deriva ciò che viene generato. Ciascun essere per opera di queste potenze nasce in un suo preciso momento, poiché l'elemento dominante realizza le condizioni di natura, sia al principio sia in vista della fine.

- 72,1 Da tale contrasto e lotta delle potenze il Signore ci libera e ci offre la pace dallo schieramento di battaglia delle potenze e degli angeli, che quelli fanno gli uni per noi gli altri contro di noi.
- 2 Infatti gli uni son simili a soldati, combattendo per noi in quanto servi di Dio (*Hebr.* 1, 14), gli altri invece son simili a predoni (*Io.* 10, 1): infatti il Malvagio si è cinto la spada non prendendola dal re, ma avendola carpita per sé a causa della sua demenza.
- 73,1 A causa degli avversari che per mezzo del corpo e delle cose esteriori marciano contro l'anima e l'ipotecano per la servitù, quelli (= *le potenze*) di destra non sono sufficienti a salvarci e a
- 2 proteggerci con la loro assistenza<sup>399</sup>. Infatti non si dan cura di noi in modo completo come il buon pastore: ma ciascuno di essi è simile al mercenario, che al vedere il lupo che avanza fugge e non è pronto a dare la vita per le sue pecore (*Io.* 10, 11 sgg.).
- 3 Inoltre, anche l'uomo, per cui avviene la battaglia, essendo animale debole, è proclive al male e collabora con quelli che lo odiano: di qui derivano per lui mali anche maggiori.
- 74,1 Per questo il Signore è disceso, per portare la pace del cielo a quelli che sono sulla terra, come dice l'apostolo: *Pace sulla terra*
- 2 *e gloria nelle altezze* (*Lc.* 2, 14). Per questo è sorto l'astro straniero e nuovo, che distrugge la vecchia disposizione degli astri e risplende di luce nuova (*Mt.* 2, 2 sg.)<sup>400</sup>, non di quella del mondo, e

<sup>397</sup> Qui c'è lacuna nel testo.

<sup>398</sup> Per destra e sinistra = bene e male, sia fra Greci sia fra Giudei, cfr. REICHBIB, *Engel Tod und Seelenreise*, cit., pp. 57 sg.

<sup>399</sup> Cfr. concetto analogo in ORIG. *De princ.* III 5, 6.

<sup>400</sup> Il motivo della stella dei Magi, connesso con la profezia di Ba'anm sulla stella di Giacobbe (*Num.* 24, 17), ebbe grande sviluppo nella più antica letteratura cristiana. In senso più o meno simile a quello che presenta il nostro testo (= la nuova stella che brilla in cielo indica la fine del dominio dei vecchi astri sugli uomini) cfr. *Protoevang. Jac.* 21, 2;

traccia vie nuove e salutari, come lo stesso Signore, guida degli uomini, che è disceso sulla terra per trasferire quanti credono in Cristo dalla fatalità alla provvidenza di quello.

- 75,1 Che esiste il fato per gli altri — (i *Valentiniani*) affermano —  
 dimostra l'avverarsi delle predizioni; e ne è chiara dimostrazione  
 2 anche la speculazione astrologica. Allora i Magi non solo videro  
 l'astro del Signore ma conobbero anche la verità: che un re era  
 stato generato e che era re delle persone pie (*Mt.* 2, 2). Allora  
 3 solo i Giudei erano famosi per la pietà. Per questo infatti il Sal-  
 vatore, scendendo dalle persone pie, venne prima da loro che allora  
 erano gloriosi per la pietà<sup>401</sup>.
- 76,1 Come dunque la nascita del Salvatore ci ha sottratti al divenire  
 e al fato, così anche il suo battesimo ci ha sottratti al fuoco e la  
 sua passione alla passione, affinché in tutto lo potessimo seguire<sup>402</sup>.  
 2 Infatti chi è battezzato in Dio è andato verso Dio e ha ottenuto il  
 potere di camminare sopra gli scorpioni e i serpenti (*Lc.* 10, 19),  
 3 cioè sulle potenze malvage. E agli apostoli è ordinato: *Andate ad*  
*annunziare e battezzate coloro che credono nel nome del Padre, del*  
*Figlio e dello Spirito santo* (*Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 15), nei quali  
 siamo rigenerati, diventando superiori a tutte le altre potenze.
- 77,1 In questo senso il battesimo è detto morte e fine della vec-  
 chia vita (*Rom.* 6, 3 sg.), poiché noi rinunciamo ai Principati mal-

IONAT. *Ephes.* 19; CLBM. *Str.* I 71, 4; ORIG. *C. Cels.* I 60. Per maggiori dettagli cfr. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, cit., pp. 190 sgg.

<sup>401</sup> Il senso di questa precisazione sembra essere simile a quanto osserva Eraclone nel fr. 22: la nascita terrena del Salvatore fra i Giudei non ha voluto significare comunanza e affinità fra lui e quelli, ma è stata determinata solo da esteri opportunità, perché i Giudei erano più pii degli altri uomini (= l'economia psichica del VT è immagine dell'economia spirituale del NT).

<sup>402</sup> Si distinguono analiticamente gli episodi fondamentali della vita terrena di Gesù in relazione alla redenzione degli spirituali (cfr. IUST. *Dial.* 88): la sua nascita distrugge il potere delle potenze celesti (cfr. *Exc.* 74 sg.); la sua passione ci libera dalle passioni che avevano tratto origine dalla vicenda di Sophia Achamoth e che affliggono il seme spirituale immerso nella materia; il battesimo di Gesù ci salva dal fuoco, probabilmente quello della Ehdomade di cui si parla in *Exc.* 37-38 (cfr. anche *Exc.* 81), che deve purificare ogni scoria di materia negli psichici e negli spirituali. Il collegamento del battesimo di Gesù col fuoco fa pensare ad una concezione vastamente diffusa nel II sec. che rappresentava il battesimo di Gesù nel Giordano come accompagnato da una manifestazione di luce (= di fuoco): cfr. OWE, *La unción del Verbo*, cit., pp. 281 sgg.

- vagi, e vita secondo Cristo (*Col. 3, 3*), che solo ne è il Signore.
- 2 La potenza<sup>403</sup> che trasforma il battezzato non agisce sul corpo (infatti il medesimo uomo risale dal lavacro battesimale), ma sul-
- 3 l'anima. E appena risale dal battesimo è chiamato servo di Dio e signore degli spiriti impuri. E quelli che poco prima agivano su di lui, già tremano di timore dinanzi a lui (*Iac. 2, 19*).
- 78,1 Perciò fino al battesimo, essi dicono, il fato è reale; ma dopo il
- 2 battesimo gli astrologi non sono più veraci. Non è solo il lavacro a liberarci ma anche la conoscenza<sup>404</sup>: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione.
- 79 Finché — dicono (*i Valentiniani*) — il seme è ancora informe, è figlio della Donna: una volta formato è trasformato in uomo e diventa figlio dello Sposo. Non è più debole e soggetto alle potenze del mondo visibili e invisibili, ma trasformato in uomo, diventa frutto maschile<sup>405</sup>.
- 80,1 Colui che la Madre genera è condotto alla morte e nel mondo:
- 2 colui che Cristo rigenera è trasferito alla vita nella Ogdoade. E muoiono al mondo e vivono a Dio, affinché la morte sia dissolta
- 3 dalla morte<sup>406</sup> e la corruzione dalla resurrezione. Infatti chi è

<sup>403</sup> Cioè la potenza dello Spirito santo: cfr. *HERACL. fr. 13; 27*. La descrizione degli effetti del battesimo sulle tracce di Paolo va intesa in senso gnostico: cioè, qui si parla del battesimo amministrato dagli gnostici a beneficio dei soli spirituali; in questo senso l'anima di cui si parla è il seme spirituale, come in *HERACL. fr. 35*.

<sup>404</sup> Il battesimo amministrato dagli gnostici comunica la rivelazione gnostica, per cui il neofita acquista coscienza del suo vero essere, della sua origine o del suo destino. È questo il passo più famoso di tutta la letteratura gnostica, che con brevità ed efficacia sintetizza il contenuto della gnosi come rivelazione del seme spirituale divino racchiuso nell'involucro carnale, originario del mondo del Pleroma, degradato nel mondo della materia mediante la generazione carnale, da cui aspira a liberarsi mediante la rigenerazione spirituale per tornare al luogo d'origine.

<sup>405</sup> Cfr. *Exc. 68; HERRACL. fr. 5*.

<sup>406</sup> La morte che ci libera dalla morte (= vita del mondo) è la morte del Salvatore, di cui partecipa nel battesimo lo spirituale (= morte al mondo o al peccato); analogamente la resurrezione è resurrezione del Salvatore e dello spirituale insieme con lui per mezzo del battesimo: siamo in un contesto tipicamente e suggestivamente paulino (*Rom. 6, 3 sg.; Col. 2, 12; 3, 3 sg.*), interpretato secondo la solita limitazione a beneficio dei soli spirituali.

segnato per mezzo del Padre, del Figlio e dello Spirito santo non può essere più assalito da nessun'altra potenza e per mezzo dei tre nomi è liberato da tutta la trinità di corruzione<sup>407</sup>: dopo aver portato l'immagine del terreste, allora porta l'immagine del celeste (*I Cor.* 15, 49).

81,1 Del fuoco, quello corporeo s'attacca a tutti i corpi, quello puro e incorporeo dicono che s'attacca agli esseri incorporei, quali demoni, angeli della malvagità e lo stesso diavolo. Così il fuoco celeste è duplice per natura: intellegibile e sensibile<sup>408</sup>. Analogamente anche il battesimo è duplice: quello sensibile per mezzo dell'acqua, che spegne il fuoco sensibile; quello intellegibile per mezzo dello Spirito, che difende dal fuoco intellegibile. È lo spirito corporeo (= *pneuma* = *soffio, vento*), quando è leggero, diventa alimento e incentivo del fuoco sensibile, e lo spegne solo quando è diventato più consistente. Invece lo spirito datoci dall'alto, essendo incorporeo, domina non soltanto gli elementi (*del mondo*) ma anche le Potenze e i Principati cattivi.

82,1 Il pane e l'olio sono santificati dalla potenza del nome di Dio<sup>409</sup>: all'apparenza sono gli stessi quali furono presi, ma per la

<sup>407</sup> Gr. τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος. Questa trinità malefica, vista come antitesi della trinità divina, si configura in Origene come diavolo (= padre delle tenebre), avversario suo figlio (= Anticristo?), spirito del diavolo: cfr. *Co. Mt.* XI 6; XII 20. In linea più specificamente gnostica cfr. ΗΡΑΚΛ. fr. 44; 47 (= il diavolo figlio della materia e del peccato). Su tutto ciò cfr. ORNE, in «Gregorianum», 1968, pp. 726 sgg.

<sup>408</sup> Il motivo, già rilevato (cfr. nn. 144 e 256), del duplice aspetto del fuoco, qui viene sviluppato distinguendo un fuoco materiale e un fuoco immateriale. A sua volta quest'ultimo (= fuoco della Ebdomade: cfr. n. 402) ha duplice effetto, sensibile in quanto brucia gli elementi materiali, intellegibile in quanto purifica da tali elementi gli esseri psichici e spirituali. La tradizionale concezione del battesimo cristiano in acqua e spirito viene adattata in relazione a questo duplice aspetto del fuoco: come l'acqua spegne il fuoco materiale, così lo spirito libera l'uomo spirituale dal fuoco immateriale della Ebdomade (cfr. *Exc.* 76). La potenza di tale spirito è incontrastata su tutte le Potenze avverse.

<sup>409</sup> Sulla potenza del nome di Dio cfr. n. 284. Essa imprime valore e forza spirituale a entità materiali: il pane dell'eucarestia, l'olio dell'unzione, l'acqua del lavacro battesimale che perciò non soltanto purifica dai peccati (= come il battesimo di Giovanni), ma ha anche la capacità di santificare. Il rapporto fra il sacramento dell'unzione e quello del battesimo non è molto chiaro nelle fonti valentiniane, soprattutto perché per battesimo certe volte essi intendono quello della Chiesa cattolica (= psichico), altre volte, come qui, quello gnostico: cfr., p. es., *Evang. Phil.*

- 2 potenza sono stati trasformati in potenza spirituale. Così anche l'acqua, diventando acqua esorcizzata e lavacro battesimale, non solo separa ciò che è inferiore, ma apporta anche santificazione.
- 83 Sarebbe conveniente andar gioiosi al battesimo: ma poiché spesso scendono (*nel lavacro*) insieme con alcuni anche spiriti impuri, che accompagnandoli e ottenendo il sigillo battesimale insieme con l'uomo diventano inguaribili per il restante tempo, il timore si mescola con la gioia, affinché scenda soltanto chi è puro <sup>410</sup>.
- 84 Per questo si fanno digiuni, suppliche, preghiere, <imposizioni> <sup>411</sup> di mani, genuflessioni, poiché l'anima viene salvata dal mondo e dalla bocca del leone (*Io. 17, 14; Ps. 21, 22*). Perciò avvengono subito anche tentazioni, poiché si adirano coloro ai quali l'anima è stata sottratta. E anche se uno, avendole previste, le sopporta, esse mettono a prova l'esteriore.
- 85,1 Il Signore subito dopo il battesimo viene messo a prova, a nostro esempio <sup>412</sup>; e dapprima si trova con fiere selvagge (*Mc. 1, 13*) nel deserto. Poi, dopo aver vinto queste e il loro capo, in quanto  
 2 già vero re viene servito dagli angeli (*Mc. 1, 13*). Infatti ben a ragione colui che nella carne aveva vinto gli angeli già viene servito  
 3 dagli angeli <sup>413</sup>. Perciò ci dobbiamo armare con le armi del Signore (*Eph. 6, 11*), conservando senza ferite il corpo e l'anima, con armi capaci di spegnere i dardi del diavolo, come dice l'apostolo (*Eph. 6, 16*).
- 86,1 A proposito della moneta che gli fu portata il Signore non disse: Di chi è la proprietà?, bensì: *Di chi sono l'immagine e l'iscrizione?*

122, 112, 115 e R. McL. WILSON, *The Gospel of Philip*, New York 1962, pp. 17 sgg.

<sup>410</sup> Il motivo della purezza necessaria per ricevere il battesimo viene proposto in connessione con la credenza, allora vastamente diffusa, della presenza di spiriti maligni che continuamente insidiano l'anima (cfr. VALENT. fr. 2; CLERM. *Str.* II 112, 1-2 [Basilidianni]). Se l'uomo riceve il battesimo in non perfetta disposizione si da non essersi liberato di loro, essi discendono con lui nel lavacro e ottengono proprio loro decisivo rafforzamento (= sigillo battesimale) in luogo della purificazione del neofita.

<sup>411</sup> <θέσεις> χειρῶν Sagnard, <ἐπάσσεις> χειρῶν Stahlin.

<sup>412</sup> Ancora una volta si insiste sul tema della esemplarità della vicenda terrena di Gesù rispetto al modo di vita degli spirituali (cfr. n. 370). Sulle tentazioni di Gesù come modello per noi cfr. ILL. *Co. Mt.* 3.

<sup>413</sup> Li identifichiamo con le potenze di *Exc.* 72 sgg.

*Di Cesare* (Mt. 22, 20), affinché fosse data a colui di cui erano <sup>414</sup>. Così è anche il credente: porta come iscrizione per mezzo di Cristo il nome di Dio e per immagine lo Spirito. Anche le bestie irragionevoli mostrano per mezzo del sigillo a chi ciascuna appartiene, e per mezzo del sigillo uno le rivendica. Così anche l'anima credente, avendo ricevuto il sigillo della verità, porta i segni di Cristo <sup>3</sup> (*Gal.* 6, 17). Costoro sono i bambini che già riposano nel letto (*Lc.* 11, 7) e le vergini sagge (*Mt.* 25, 11), insieme con le quali non entrano le altre ritardatarie ai beni che sono preparati, verso i quali gli angeli desiderano piegarsi a guardare (*I Cor.* 2, 9; *I Petr.* 1, 12)<sup>415</sup>.

<sup>414</sup> L'immagine di Cesare incisa sulla moneta documenta l'appartenenza di essa a Cesare, così come il sigillo apposto al collare del cane documenta la sua appartenenza a questa o a quella persona; analogamente il sigillo (σφραγίς) contrassegnato dal nome di Dio impresso sullo spirituale nel battesimo attesta la sua appartenenza a Dio. Per maggiori dettagli sulla σφραγίς battesimale cfr. SAGNARD, *op. cit.*, pp. 234 sgg.

<sup>415</sup> Non è chiaro chi siano questi angeli: se angeli apostati, come credevano alcuni (cfr. CLERM. *Adumbr. in I Petr.* 1, 12; HERACL. fr. 40) o angeli psichici.



## INDICE DEI PASSI CITATI

### Sacra Scrittura

#### *Genesi*

- 1,1 178, 197, 242.  
 1,2 14, 15, 55, 61, 62, 195  
 210, 241, 242.  
 1,3 104, 238, 242.  
 1,6 sg. 60.  
 1,7 62.  
 1,10 197.  
 1,16 sg. 197, 242.  
 1,26 X, 9, 15, 30, 64, 197,  
 243, 245.  
 1,27 30, 229.  
 1,28 54.  
 1,31 14.  
 2,3 243.  
 2,7 15, 30, 42, 53, 64, 148,  
 197, 215, 226, 243, 244.  
 2,8 53  
 2,9 53.  
 2,10 16  
 2,10-14 54  
 2,16 56.  
 2,21 65, 226.  
 2,22 54, 229.  
 2, 23 244, 245, 250.  
 3,15 345.  
 3,19 217.  
 3,20 38, 61, 195, 215.  
 3,21 66, 197, 246.  
 3,24 19.  
 4,1 245.  
 4,2 245, 246.  
 4,25 245.  
 4,26 246.  
 6,2 163.

- 6,3 55.  
 9,25 96.  
 17, 1 35.  
 19,17 226.  
 28,3 35.  
 28,5 *sgg.* 43.  
 28,17 43, 47.  
 44,2 *sg.* 40.  
 44,12 40.  
 49,17 245.

#### *Esodo*

- 3,8 210.  
 3,14 34.  
 4,19 *sgg.* 38.  
 6,2 *sg.* 111, 218.  
 15,20 *sgg.* 38.  
 15,22 *sgg.* 17.  
 20,13 173.  
 20,17 14, 81.  
 33,3 210.  
 34,34 205.

#### *Levitico*

- 24,20 173.

#### *Numeri*

- 21 25.  
 24,17 254.

#### *Deuteronomio*

- 4,24 10, 35, 213, 237.  
 5,9 232.  
 9,14 55.  
 31,20 45.  
 32,11 108.  
 32,39 111.

*Giobbe*

14,4 94.  
40,27 42.

*Salmi*

2,9 36.  
8,3 130.  
19,4 49.  
19,5 36, 153.  
22,7 42.  
24,7-10 42.  
29,3 42.  
29,10 42.  
32,5 113.  
33,9 104.  
35,17 42.  
69,10 147.  
82,6 37.  
82,7 38.  
110,1 55, 58, 109, 250.  
110,4 59.  
111,10 113, 213.  
118,19 55.  
118,20 55.  
118,22 36, 37.  
133,2 107.  
148,5 104

*Proverbi*

8-9 241.  
8,22 178, 183.  
8,23 15.  
8,25 14, 15.  
9,1 242.  
26,16 34.

*Cantico dei Cantici*

1,7 241.

*Ecclesiastico*

17,17 7.

*Isaia*

1,2 14, 59, 163.  
1,3 59.  
1,4 163.  
2,4 18.  
5,4 163.  
5,7 12.  
9,5 240.  
25,8 162.  
28,10 39.

28,16 36.  
29,13 172.  
35,10 116.  
40,3 140, 142.  
40,6 12.  
41,8 42.  
42,3 225.  
43,1 42.  
44,2 16  
44,24 16.  
45,5 X, 55, 111, 196, 214  
46,9 55, 196.  
49,15 *sg.* 42.  
51,11 116.  
53,8 29.  
54,1 45.

*Geremia*

17,9 46.  
31,15 46.

*Daniele*

2,45 37.  
4,7 *sgg.* 11.  
7,9 213, 237.  
10,13 *sgg.* 7.

*Osea*

1,2 60.

*Matteo*

2,2 *sg.* 116, 254, 255.  
2,18 46.  
3,10 18, 45.  
3,11 167.  
3,12 232, 243.  
3,16 106, 228, 230, 249.  
5,8 128.  
5,13 *sg.* 198.  
5,16 226, 239.  
5,17 172.  
5,18 188.  
5,21 175.  
5,25 234.  
5,30 175.  
5,38 173.  
5,39 175.  
5,45 34, 79.  
6,33 200.  
7,6 45.  
7,13 *sgg.* 47, 48.  
7,21 44.  
8,9 204.  
8,12 163.

8,19 206.  
 8,22 206.  
 9,9 168.  
 9,37 158.  
 10,27 34.  
 10,28 162, 244.  
 10,32 *sg.* 168.  
 10,34 189.  
 11,11 141.  
 11,13 141, 216.  
 11,27 170, 227.  
 12,13 147.  
 12,25 170.  
 12,29 244.  
 12,45 128.  
 12,50 239.  
 13,3 *sgg.* 45.  
 13,25 245.  
 13,30 157.  
 13,31 49, 103, 219, 225.  
 13,33 40, 206.  
 13,44 40.  
 15,4 *sgg.* 172, 174.  
 18,10 219, 221, 231.  
 18,12 207.  
 19,6 171.  
 19,8 171.  
 19,11 96.  
 19,12 97.  
 19,16 206.  
 19,17 34, 128, 176.  
 20,1 *sgg.* 183.  
 20,19 249.  
 20,22 41, 222.  
 21,31 44.  
 21,42 37.  
 22,12 250.  
 22,14 200, 247.  
 22,20 259.  
 22,30 229.  
 23,15 166.  
 23,27 43.  
 23,33 166.  
 25,11 259.  
 26,32 249.  
 26,38 205.  
 26,39 205.  
 27,32 99.  
 27,46 205.  
 27,52 43.  
 28,18 193, 240.  
 28,19 255.

*Marco*

1,10 217.  
 2,14 168.  
 4,21 34.  
 5,25 *sgg.* 188.  
 5,30 188.  
 8,31 249.  
 10,18 34.  
 10,21 189.  
 16,15 255.

*Luca*

1,5 58.  
 1,35 114, 216, 248.  
 2,14 254.  
 2,23 189.  
 2,28 207.  
 2,36 207.  
 240 249.  
 2,42 58.  
 2,52 230.  
 3,9 18.  
 3,17 190.  
 5,27 168.  
 7,8 204.  
 7,28 141, 226.  
 7,35 208.  
 8,41 205.  
 9,57 206.  
 9,60 206.  
 9,61 206.  
 10,19 255.  
 10,22 227.  
 11,7 259.  
 12,8 167, 168.  
 12,50 222.  
 12,58 *sg.* 83.  
 14,27 189, 239.  
 15,3 207.  
 15,4 7.  
 15,8 207.  
 16,20 91.  
 17,21 40.  
 19,5 206.  
 19,26 201.  
 20,36 230.  
 23,46 58, 225, 250.

*Giovanni*

1,1 *sg.* 178, 226.  
 1,3 39, 48, 137, 153, 170,  
 179, 227, 241.  
 1,4 138, 179, 236, 238.

1,5 180, 235.  
 1,9 105, 239.  
 1,14 180, 227.  
 1,17 169.  
 1,18 139, 170, 226, 227.  
 1,21 140, 141.  
 1,23 140, 142.  
 1,25 142.  
 1,26 *sg.* 142, 143.  
 1,28, 144.  
 1,29 144.  
 2,1 *sgg.* 40  
 2,4 116.  
 2,9 251.  
 2,11 40.  
 2,12 144.  
 2,13 145.  
 2,13-15 145.  
 2,17 147.  
 2,19 147.  
 2,20 148.  
 3,5 46.  
 3,6 38.  
 3,13 240.  
 3,14 25.  
 3,29 201, 251.  
 4,1 *sgg.* 155.  
 4,10 32, 60.  
 4,11 149, 157.  
 4,12 *sgg.* 148.  
 4,14 60.  
 4,16 *sgg.* 149.  
 4,19 *sg.* 151.  
 4,21 48, 151.  
 4,22 152, 153.  
 4,23 48, 154.  
 4,24 154.  
 4,25 154.  
 4,26 *sg.* 155.  
 4,28 155.  
 4,31 156.  
 4,32 156.  
 4,33 157.  
 4,34 157.  
 4,35 157.  
 4,36 158.  
 4,37 158.  
 4,38 159.  
 4,39 160.  
 4,40 160.  
 4,42 160.  
 4,46 *sgg.* 161.  
 5,22 167.

5,27 167.  
 5,28 *sg.* 43.  
 5,37 41.  
 5,45 166.  
 6,44 44.  
 6,53 41.  
 6,63 226.  
 8,21 41, 163.  
 8,22 163.  
 8,37 164.  
 8,39 215.  
 8,42 164.  
 8,44 164, 165, 166, 245.  
 8,47 164.  
 8,50 166.  
 10,1 245, 254.  
 10,7 232.  
 10,8 216.  
 10,9 43, 232.  
 10,11 *sgg.* 254.  
 10,30 248.  
 11,25 227, 248.  
 12,27 205.  
 12,31 214.  
 14,6 248.  
 16,11 214.  
 19,14 249.  
 19,36 250.  
 19,37 250.

*Atti degli Apostoli*

1,3 188.  
 8,9-12 5.

*Romani*

1,10 *sgg.* 32.  
 1,20 129.  
 1,26 32.  
 1,27 32.  
 5,12 247.  
 5,14 111.  
 5,20 *sg.* 247.  
 6,3 256.  
 7,5 252.  
 7,7 80.  
 7,9 94.  
 7,10 94, 247.  
 7,12 175.  
 7,13 162.  
 7,23 244.  
 8,11 217.  
 8,19 111, 112, 115, 216.  
 8,20 243.

8,22 111, 112, 115.  
 9,21 224.  
 11,6 199.  
 11,16 206, 248.  
 11,17 247.  
 11,24 247.  
 11,25 *sg.* 247.  
 12,1 154.  
 13,4 166.  
 16,25 216.

*I Corinzi*

1,18 190.  
 2,6 208.  
 2,8 99, 249.  
 2,9 55, 60, 259.  
 2,13 *sg.* 44, 113.  
 2,14 206.  
 5,7 175.  
 7,9 97.  
 8,1 *sgg.* 100.  
 8,6 176.  
 10,5 153.  
 10,11 44.  
 11,10 205, 241.  
 11,32 15.  
 15,8 205.  
 15,10 234.  
 15,12 230.  
 15,27 36.  
 15,29 229, 230.  
 15,46 58.  
 15,47 246.  
 15,48 206.  
 15,49 257.  
 15,50 70.  
 15,53 162.

*II Corinzi*

3,13 205.  
 3,15 216.  
 3,16 216.  
 4,7 37.  
 12,2 45, 195, 244.  
 12,2 *sgg.* 44.

*Galati*

3,19 *sg.* 245.  
 4,23 247.  
 4,25 46.  
 4,26 38, 195, 215.  
 5,16 45.

5,17 57.  
 5,21 200.  
 6,14 190.  
 6,17 259.

*Efesini*

1,4 104, 239.  
 1,10 189.  
 1,21 102, 107, 112.  
 1,22 239.  
 2,11 *sgg.* 38.  
 2,14 185.  
 2,15 31, 175, 216.  
 2,17 43.  
 3, 3 111, 114.  
 3,4 *sg.* 216.  
 3,5 114.  
 3,9 113.  
 3,14 216.  
 3,15 30, 36.  
 3,16 *sgg.* 216.  
 3,21 187.  
 4,9 240.  
 4,13 225.  
 4,24 31.  
 4,30 243.  
 5,13 179.  
 5,14 36.  
 5,23 208.  
 6,12 242.

*Filippesi*

2,7 236.  
 2,9-11 240.  
 2,10 31, 43.  
 3,20 246.

*Colossesi*

1,15 15, 227, 235.  
 1,16 193, 242.  
 1,16-18 240.  
 2,8 243.  
 2,9 189, 233.  
 2,12 256.  
 2,14 *sg.* 99.  
 2,15 249.  
 3,1 246.  
 3,3 256.  
 3,11 79, 189.

*I Tessalonicesi*

5,23 47.

- II Timoteo*  
2,13 168.
- Ebrei*  
1,14 254.  
12,22 46, 210, 214.
- Giacomo*  
2,19 256.
- I Pietro*  
1,12 259.  
1,24 *sg.* 12.  
2,9 225.
- II Pietro*  
1,11 149.
- I Giovanni*  
2,1 192.
- Apocalissi*  
21,1 195.  
21,2 215.
- Anacreontiche*  
52,10 *sgg.* 40.
- Antimo, Sulla santa Chiesa*  
9 131.
- Apocalissi di Mosè*  
40 195.
- Apocrifo di Giacomo*  
2 188.
- Aristotele, Categorie*  
1 102.
- Ascensione di Isaia*  
9,16 188.  
10,7 *sgg.* 8, 69.
- Atti di Pietro*  
24 37.
- Basilide, Frammenti*  
1-7 91 *sgg.*  
3 232.
- Cicerone, Tuscolane*  
IV 12 165.
- Corpus Hermeticum*  
X 13 107.
- Clemente, Stromati*  
I 71,4 255.  
II 36,1 107, 113, 117.  
II 36,2-4 127.  
II 52,2 13.  
II 112,1-2 117, 258.  
II 113,3-114,1 95.  
II 114,3-6 128.  
III 1,1-3,2 96.  
III 5,2-8,3 79 *sgg.*  
III 9,2-3 79 *sgg.*  
III 45,1 252.  
III 58,1 165.  
III 59,3 128.  
III 95,2 197.  
IV 81,1-83,1 93 *sg.*  
IV 86,1 95.  
IV 89,1-3 129.  
IV 89,6-90,1 129.  
V 37,2 253.  
VI 52,3-4 130.  
VI 53,2-5 95.  
VI 71 *sg.* 167.  
VII 106,4 177.
- Ecloghe*  
25,1 167.  
25-26 176.  
26 213.  
38 238.  
53 249.  
55 253.
- Quis dives*  
37 233.
- Egemonio, Acta Archelai*  
63 95.  
67 91 *sgg.*
- Empedocle, Frammenti*  
109 12.  
110 12.  
119 35.
- I Enoch*  
22,2 232.  
89,51 *sgg.* 7.

*II Enoch*

8 45, 195.

Epifanio, *Sulla giustitia*  
frammento 79 agg.Eraclione, *Frammenti*

1-51 137 agg.  
 1 153, 170, 194.  
 2 159, 160, 179, 253.  
 3 144.  
 5 139, 252, 253, 256.  
 11 161.  
 13 175, 190, 200, 242, 256.  
 16 150.  
 17 156.  
 20 153.  
 22 170, 194, 240, 241, 255.  
 25 160.  
 27 111, 149, 200, 247, 256.  
 30 156.  
 31 155.  
 32 101, 130, 156, 194.  
 33 101, 130.  
 34 157.  
 35 139, 157, 249, 256.  
 36 139, 162, 245.  
 37 149, 151, 155, 234.  
 38 149.  
 40 196, 241.  
 44 166, 257.  
 44-46 245.  
 45 166.  
 46 166.  
 47 164, 257.

Epifanio, *Panarion*

24,6 91, 93.  
 25,4 39.  
 26,1 67.  
 26,2 118.  
 27 75.  
 31,2 136.  
 31,5-6 131 agg.  
 33,3-7 169 agg.  
 66,3 91, 95.

Eraclito, *Frammenti*

25 47.

Erodoto, *Storie*

IV 8-10 28, 52.

Eusebio, *Storia Ecclesiastica*

IV 7,5-8 118.

Filastro, *Contro le eresie*

33 118.

Filone, *Poster. Cain*

26 7.

*Quaest. Gen.*

53 197.

Fozio, *Lettere*

134 169.

Girolamo, *Commento a Efesini*

1,4 104.

*Giubilei*

15,31 sg. 7.

Giustino (npolog.), *Dialogo*

85 42.

88 255.

*I Apologia*

26 5.

54 83.

62 83.

66 83.

Giustino (gnostico), *Libro di Baruch*

52 agg.

Gregorio di Elvira, *Tractatus Originis*

12 60.

Ignazio, *Efesini*

9,1 146.

19 255.

19,2 sg. 116.

Ilario, *Commento a Matteo*

3 258.

*Sui misteri*

I 35 147.

II 1 60.

Ippolito, *Sull'Anticristo*

4	146.
	<i>Confutazione</i>
V 6,6	61.
V 7,2-9,9	29 sgg.
V, 7,6	9.
V 8,4	18, 61.
V 8,18	55.
V 9,5	103.
V 9,13	25, 62, 63.
V 10,2	50 sg.
V 12,3	31.
V 19	107.
V 19,21	60.
V 24,2-27,5	52 sgg.
V 26,11-13	253.
V 26,23	127.
V 32,7	113.
VI 9,3-18,7	10 sgg.
VI 9,3	35.
VI 9,4	48.
VI 14,6	103.
VI 29,1-36,4	208 sgg.
VI 29,5	185.
VI 30,9	195.
VI 31-32	218.
VI 31,1	233.
VI 31,5	239.
VI 31,6	136.
VI 32,1	180.
VI 32,5 sgg.	180.
VI 32,7	161, 192.
VI 32,8	35, 176, 197, 237.
VI 33	204, 213.
VI 34,4	165.
VI 35,1	213.
VI 35,3	248.
VI 35,5	199.
VI 36,1	112.
VI 37,6-8	130.
VI 42,2	130.
VII 14	105.
VII 20-27	102 sgg.
VII 22,14	191.
VII 25,4	218.
VII 29,1	169.
VII 32	82 sgg.

## Contro le eresie

I 1,1	227.
I 1,1-8,4	180 sgg.
I 2	234.
I 2,1	221, 233.
I 2,2	227.
I 2,3	233.
I 2,4	136, 184.
I 2,6	135, 180, 213, 229. 231, 234, 240.
I 3,3	252.
I 3,5	147.
I 4	226, 235, 240.
I, 4, 1	108, 139, 151, 185 207, 221, 241.
I 4,2	196.
I 4,5	135, 139, 180, 196, 240.
I 5,1	176, 196, 228, 241, 245.
I 5,2	148, 189.
I 5,3	182, 243.
I 5,4	164, 223, 224.
I 5,5	148, 215, 243.
I 5,6	148.
I 6,1	58, 69, 128, 144, 176, 180, 194, 217, 225, 228, 248.
I 6,2	156.
I 6,2-4	220.
I 7,1	71, 145, 160, 161, 187, 213, 235, 236, 251, 282.
I 7,2	202, 228, 231, 249.
I 7,3	68, 172, 190, 231.
I 7,4	159, 218, 251.
I 7,5	199.
I 7,6	213.
I 8,3	226.
I 8,4	190.
I 8,5-6	178 sgg.
I 10,1	223.
I 11,1	184, 190, 230, 234, 235.
I 13,3	129, 169.
I 13,6	129.
I 14,1	129.
I 14,6	197.
I 17,1	232.
I 21,3	145.
I 23,1-5	6.
I 24,1-2	6.

Ireneo, *Dimostrazione*

43	14, 178.
----	----------

I 24,2	63.
I 24,3-7	98 sgg.
I 24,5	39.
I 24,6	167.
I 25	76, 82 sgg.
I 29,2	31.
I 29,3	29.
I 30	60 sgg.
I 30,1	35.
I 30,5	35, 191.
I 30,7	57.
I 30,11	191.
I 30,14	188.
I 30,15	52.
I 31,1	25.
II 12,7	184.
II 28,5	29.
III 2,2	171.
III 12,12	169.
III 13,1	230.
III 25,6	236.
IV 15,2	171.

Isidoro, *Frammenti*

95 sg.

Omero, *Iliade*

XIV 201	37.
XIV 246	37.
XV 189	38.

*Odissea*

IV 384 sg.	46.
VII 36	106.
X 304 sgg.	17.
XXIV 1	35.
XXIV 2 sgg.	36.
XXIV 6 sgg.	36.
XXIV 9 sg.	37.
XXIV 11 sg.	37.

Origene, *I Principi*

I 2,6	104.
II 3,6	197.
II 7,2	231.
II 8,1	197.
III 3,2	249.
III 5,4	104.
III 5,6	247, 254.
IV 1,5	188.
IV 4,1	104.

*Contro Celso*

I 60	255.
II 12	188.
V 62	75.

*Omelie sulla Genesi*

1,2 60.

*Omelie sui Numeri*

20,3 54.

*Omelie su Giosud*

3,4 60.

15,5 54.

*Omelie su Geremia*

10,6 253.

*Omelie su Luca*

14 94

32 188.

*Sulla Genesi (PG XII 101) 197**Commento a Matteo*

XI 6	257.
XII 20	14, 257.

*Serie su Matteo*

40 188.

*Commento a Giovanni*

II 14	137.
II 21	138.
VI 3	139.
VI 15	140.
VI 20-21	140.
VI 23	142.
VI 30	142.
VI 39	143.
VI 40	144.
VI 60	144.
X 11	144.
X 19	145.
X 33	145.
X 34	147.
X 37	147.
X 38	148.
XIII 10	148.
XIII 11	149.
XIII 15	151.
XIII 16	151.

- XIII 17 152.  
 XIII 19 153.  
 XIII 20 154.  
 XIII 25 154.  
 XIII 27 154.  
 XIII 28 155.  
 XIII 31 155.  
 XIII 32 156.  
 XIII 34 156.  
 XIII 35 157.  
 XIII 38 157.  
 XIII 41 157.  
 XIII 44 158.  
 XIII 46 158.  
 XIII 49 158.  
 XIII 50 159.  
 XIII 51 160.  
 XIII 52 160.  
 XIII 53 160.  
 XIII 60 161.  
 XIX 14 163.  
 XIX 19 163.  
 XX 8 164.  
 XX 17 164.  
 XX 20 164.  
 XX 23 165.  
 XX 24 165.  
 XX 26 65.  
 XX 28 166.  
 XX 33 164.  
 XX 38 166.
- Commento a Romani*
- V 1 94.
- Plutone, *Cratilo*
- 400 c 43.  
 408 c 46.
- Fedro*
- 246 106.
- Repubblica*
- 446 d 80.
- Timeo*
- 28 c 60, 80.  
 43 sgg. 7.
- Plotino, *Enneadi*
- V 5,6 103.
- Parmenide, *Frammenti*
- 20 47.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*
- II 136 243.  
 III 95 165.  
 III 105 165.
- Teodoto, *Estratti*
- 1-86 225 sgg.  
 1 200, 226, 250.  
 2 200, 221, 245.  
 3 225.  
 10 129.  
 16 106, 107.  
 22 222, 228, 239.  
 23 192, 202, 230, 238.  
 26 222.  
 28 94, 238.  
 31 222, 236.  
 32-39 190.  
 32-33 61, 229, 230.  
 33-34 224.  
 33 159, 200, 204, 234.  
 34 159, 192, 238, 248.  
 35 135, 229, 230.  
 36 135, 160, 234, 237.  
 37-38 255.  
 37 159.  
 38 35, 159, 192, 213.  
 39 146, 159, 200, 235, 239.  
 40 68, 238.  
 41 200.  
 42-43 249.  
 42 185.  
 43 185, 222.  
 45-48 238.  
 46 193.  
 47-49 194.  
 47 129, 145, 159, 174, 175,  
 176, 199, 218, 241, 248.  
 48 196.  
 49 228.  
 50-57 215.  
 50 15, 148, 196, 197, 215,  
 245.  
 51 195, 226, 232, 245, 250.  
 53 148, 226, 239.  
 54-56 198, 204.  
 54 239.  
 55 197, 245.

- 56 176, 245.  
 57 194, 253.  
 58 69, 128, 144, 159, 180,  
 199, 200, 202, 207, 217,  
 225, 228, 239.  
 59 128, 145, 180, 218, 237.  
 61 159, 202, 248.  
 62 109, 159, 225.  
 63 71, 158, 213, 250.  
 64 55, 135, 145, 193, 232,  
 236, 250.  
 65 158.  
 68 256.  
 69 *egg.* 232, 253.  
 72 116.  
 72-74 223, 258.  
 74 146.  
 74-75 202, 255.  
 76 257.  
 78 113, 224.  
 79 140, 153.  
 81 11, 167, 176, 255.  
 84 174.  
 86 222.
- Tefilo, *Ad Autolico***  
 II 15 14.
- Tertulliano, *Contro Marcione***  
 III 7,3 37.  
 III 7,6 29.  
     *Sulla pazienza*  
 10 173.  
     *Contro i Valentiniani*  
 26 198.
- Ps. Tertulliano, *Contro le eresie***  
 2 25.
- Testamento di Ruben**  
 3 54.
- Tolomeo, *A Flora***  
 3-7 169 *egg.*  
 7,7 62, 192, 220, 235.
- Trattato senza titolo (UW)**  
 163,15 *egg.* 127.
- Valentino, *Frammenti***  
 1-9 127 *egg.*  
 2 215, 258.  
 5 231.
- Vangelo di Filippo**  
 18,22 *egg.* 127.  
 108 190.  
 112 258.  
 115 258.  
 116,2 *egg.* 32.  
 118,17 *egg.* 32.  
 122 258.  
 130 145.  
 133 145.  
 134 145.
- Vangelo di Tomaso**  
 4 33  
 114 229.



## INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI E MODERNI •

- Agrippa Castore, 89, 118.  
 Ardesiune (?), 122, 217.  
 Aristotele, 11, 84, 88, 102, 103, 105, 106, 110.  
 Arnobio, 162.  
 ANNIONICO, 122, 217.  
 Atenagora, 15, 181.  
  
 Bardesane, 122, 217.  
 Basilide, Basilidiani, VII, IX, XII, 8, 9, 18, 39, 69, 85 sgg., 167, 204, 258.  
 Bernays J., 102.  
 Brooke A. E., 145.  
 Buffière F., 38.  
 Buonniuti E., 95, 97.  
  
 Carpocrate, XII, 73 sgg., 94, 99.  
 Cassiano, 197.  
 Cluver A., 163.  
 Clemente, XII, XIII, 15, 30, 38, 75, 76, 87, 88, 96, 122, 124, 167, 187, 197, 225-259 (*passim*).  
 Colpe C., 101.  
 Collantes I. H., 146, 159.  
 Corsini E., 156, 164, 166.  
 Cumont F., 232.  
  
 Daniélou J., 7, 8, 9, 32, 54, 69, 84, 96, 103, 106, 185, 232, 251, 255.  
 Dennefeld L., 39.  
 Dessau H., 5.  
 Dibelius O., 135.  
  
 Diels H., 214.  
 Drijvers H. J. W., 217.  
  
 Egemonio, 88.  
 Egesippo, 177.  
 Epifane, 73 sgg.; 94.  
 Epifanio, XII, 97, 122, 123, 124, 131-136 (*passim*); 178, 179, 180, 198, 227.  
 Eracleito, 10, 11.  
 Eracleone, XII, 51, 119-259 (*passim*).  
 Eusebio, 87, 89, 96.  
  
 Festugière, A. J., 9.  
 Filone, 15, 38, 181, 187.  
 Foerster W., 159.  
 Frickel J., 48.  
  
 Ginzberg I., 244.  
 Giovanni, X, 137-167 (*passim*), 227.  
*Apocrifo di Giovanni*, XIII, 122, 184.  
 Grant R. M., 5, 6, 9, 53, 68, 87.  
  
 Hudot P., 107, 198, 225.  
 Huenchen E., 52, 53, 60.  
 Harnack A., IX, 46, 51.  
 Harvey W. W., 63, 199.  
 Hennecke-Schneemelcher, 30, 33, 152.  
 Hilgenfeld A., 50, 63, 67, 97, 130, 145, 214, 221.

• Degli autori antichi vengono riportate soltanto le citazioni fatte in forma generica: quelle corredate dalla indicazione del passo citato sono registrate nel primo indice.

- Holl K., 135, 172, 186, 187, 199, 219.
- Ippocrate, 33.
- Ippolito, XI, 27, 28, 87, 88, 94, 124, 131, 132, 134, 136, 180, 204, 208-218 (*passim*).
- Ireneo, XI, XIII, 13, 28, 30, 75, 87, 88, 94, 107, 118, 122, 124, 125, 131, 132, 134, 136, 177, 178-207 (*passim*), 208, 211, 213, 214, 221, 224, 227, 235.
- Isidoro, XII, 87 sgg.
- Janssens Y., 142, 145, 146, 159, 166.
- Jacobi L., 103.
- Jervell J., 64.
- Jonas H., 50, 146.
- Kittel G., 243.
- Kraemer H. È., 103.
- Lampe G. W. H., 108.
- Leisegang H., 20, 27, 31, 33, 45, 49, 103.
- Muni, 91, 92, 96.
- Mura M. G., 152, 153.
- Marcione 169, 170, 173.
- Marco, Marcosiani 101, 122, 124, 201, 219-224, 229.
- Marcovich M., 33.
- Marrou H. I., 79.
- Menandro, XIII, 8 sgg., 13, 88.
- Miller A., 30, 50.
- Muller K., 204, 221.
- Nansseni, 9, 25, 26, 27, 29 sgg., 50, 51.
- Neander N., 145.
- Nicolaiti, 39, 46, 118.
- Ofiti, XIII, 9, 23 sgg., 35, 52, 60 sgg., 89, 107, 188, 191.
- Oracula Chaldaica*, 107.
- Orbe A., 14, 18, 32, 55, 61, 65, 68, 69, 92, 101, 104, 105, 106, 107, 114, 127, 129, 134, 136, 139, 140, 167, 180, 182, 184, 185, 192, 196, 202, 211, 221, 225, 226, 228, 230, 233, 238, 241, 244, 250, 252, 255, 257.
- Origine, XII, 38, 87, 88, 100, 105, 123, 137-167 (*passim*), 187, 197, 199.
- Paolo, X, 121, 145, 177, 252, 256.
- Perati, 26.
- Pètrement S., 7, 9, 195.
- Pistis Sophia*, XIII.
- Pitagora, Pitagorici, 15, 84, 124, 181, 208.
- Platone, 11, 15, 79, 84, 124, 208.
- Prestige G. L., 45.
- Prigent P., 42.
- Quispel G., 171, 172, 173, 174, 176.
- Recheis A., 201, 254.
- Reitzenstein R., 27, 30, 35, 45, 50, 51.
- Sagnard F. M., 115, 124, 131, 146, 159, 179, 181, 185, 192, 198, 199, 221, 225, 230, 231, 232, 240, 253, 258, 259.
- Salles-Dabadie J. M. A., 17, 18, 19.
- Saturnino, XIII, 8, 9 sgg., 26, 28, 30, 64, 88.
- Schenke H. M., 9.
- Sethiani, 26, 60 sgg., 107.
- Simon Mago, Simoniani, XI, 5-21, 49, 82, 89.
- Stählin O., 93, 168, 230, 258.
- Stead G. C., 190.
- Stesicoro, 7.
- Stoici, 228, 241.
- Tuziano, 15, 162, 181.
- Teodoro, 225-259 (*passim*).
- Teofilo, 15, 162, 181.
- Tolomeo, XI, XII, 81, 102, 119-259 (*passim*).
- Traube L., 92.
- Valentino, Valentiniani, VII, IX, XI, XII, XIII, 8, 13, 35, 56, 62, 69, 70, 71, 89, 100, 101, 106, 109, 113, 116, 117, 119-259 (*passim*).
- Vangelo degli Egiziani*, 30, 252.
- Vangelo della perfezione*, 46.
- Vangelo della verità*, 121.

*Vangelo di Filippo*, XIII.

*Vangelo di Tomaso*, XIII.

Verbeke G., 107.

Voelker W., XIII, 101, 130, 145,  
164, 168, 172.

Waszink J. H., 87.

Wendland P., 17, 19, 30, 106, 114,  
139.

Wilson R. Mcl., 258.

Wolfson H. A., 228.



## INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i>	v
I. Simon Mago e la sua scuola	1
Introduzione, 1 - Simon Mago negli <i>Atti degli apostoli</i> , 5 - Simon Mago secondo la notizia di Giustino, 5 - Simon Mago, i Simoniani, Menandro e Saturnino secondo la notizia di Ireneo, 6 - Simon Mago secondo la <i>Grande Rivelazione</i> , 10.	
II. Gli Ofiti	25
Introduzione, 25 - Da uno scritto dei Naasseni, 29 - Salmo dei Naasseni, 50 - Dal <i>Libro di Baruch</i> dello gnostico Giustino, 52 - La notizia di Ireneo su Ofiti e Sethiani, 60.	
III. Carpocrate e suo figlio Epifane	75
Introduzione, 75 - Un frammento dal libro di Epifane <i>Sulla giustizia</i> , 79 - Carpocrate e i Carpocraziani secondo la notizia di Ireneo e di Ippolito, 82.	
IV. Basilide e i Basilidiani	87
Introduzione, 87 - I frammenti di Basilide e di suo figlio Isidoro, 91 - Basilide e i Basilidiani secondo la notizia di Ireneo, 98 - Il sistema basilidiano secondo Ippolito, 102.	
V. Valentino e la sua scuola	121
Introduzione, 121 - I frammenti di Valentino, 127 - Una lettera dommatica dei Valentiniani, 131 - I frammenti di Eracleone, 137 - Lettera di Tolomeo a Flora, 169 - Una interpretazione valentiniana del prologo del IV Vangelo, 178 - La notizia di Ireneo sul sistema valentiniano, 180 - Il sistema valentiniano secondo la notizia di Ippolito, 208 - Usanze culturali presso Marco e i Marcosiani, 219 - Estratti da Teodoto, 225.	
<i>Indice dei passi citati</i>	263
<i>Indice degli autori antichi e moderni</i>	275