

SPIRITUS E DERIVATI NELLA TRADIZIONE
ERESIOLOGICA DI LINGUA LATINA
SULLO GNOSTICISMO

GIOVANNI FILORAMO

« Allora guarda lo Spirito e conosci donde proviene »¹. Può lo studioso moderno, posto di fronte a questo perentorio invito di un anonimo redattore gnostico, rifiutarsi di ripercorrere, certo a suo modo, il cammino che conduce a una delle sorgenti cui si alimentò l'imperativo categorico degli antichi gnostici: 'conosci te stesso'? Non è forse solo accettando la sfida di riflettersi nello specchio, per quanto ambiguo e deviante, delle difficoltà semantiche e interpretative che lo 'spirito' dell'antica gnosi solleva, che egli sarà in grado di penetrare in uno degli anfratti più oscuri e sfuggenti, e insieme suggestivi e illuminanti, di questo continente?²

Accettare certi inviti può d'altra parte comportare qualche

¹ Noema NHC VI, 4, p. 37, 24.

² I lavori sul concetto di 'spirito' nello gnosticismo non sono molti. Fondamentale A. ORBE, *La Teologia del Espíritu Santo* (« Estudios Valentinianos », IV), Roma, 1966. Vedi anche H. J. KRAEMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967², pp. 223 sg.; R. McL. WILSON, *The Spirit in Gnostic Literature*, in: *Festschrift F. D. Moule*, 1973, pp. 345-355; W.-D. HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch*, München, 1972, pp. 151 sg., 224 sg. Chi scrive ha analizzato alcuni aspetti della pneumatologia gnostica in: *Pneuma e luce in alcuni testi gnostici*, « Augustinianum », XX (1980), pp. 595-613; *Pneuma e conoscenza in alcuni testi gnostici*, in: *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, a cura di J. RIES, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 236-244.

problema di etichetta. Nel nostro caso, la prima e più evidente difficoltà è data dal fatto di dover limitare l'analisi alle fonti eresiologiche in lingua latina, una lingua, cioè, che non conobbe né il privilegio, come il greco, di essere la lingua in cui i trattati gnostici originali furono in genere redatti; né, come il copto, l'onore e l'onere di tradurre e tramandare alla posterità la quasi totalità dei documenti più significativi. Lingua, quella latina, piuttosto di polemisti battaglieri come Tertulliano o di eresiologi ormai stanchi e ripetitivi come Filastro³: ché anche il latino dell'*Adversus haereses* di Ireneo, nel nostro caso la fonte eresiologica più importante e significativa, è il frutto di una traduzione dall'originale greco⁴.

Ma proprio il caso di Ireneo può aiutarci a meglio valutare gli elementi positivi pur presenti in questa situazione. Là dove è possibile un confronto con l'originale greco⁵, questo confronto permette di cogliere la coerenza e continuità con cui il termine greco *pneuma* è stato reso con il latino *spiritus*⁶. Un confronto, d'altro canto, più sistematico con le ricorrenze del termine nei testi in lingua copta — in cui, non a caso, compare in genere come *Lehnwort*, come termine tecnico greco non tradotto⁷ — confermerebbe che le numerosissime attestazioni nei

³ Sulla tradizione eresiologica cfr. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884.

⁴ Sui complessi problemi grammaticali, ortografici e sintattici che questa traduzione solleva cfr. i lavori di S. LUNDSTRÖM, *Studien zur lateinischer Irenäusübersetzung*, Lund, 1943 e *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund, 1948.

⁵ Sul problema dei frammenti greci di Ireneo, in particolare del I libro, cfr. *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre I*, par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU (« Sources chrétiennes », 264), Paris, 1979, t. I, pp. 61-100.

⁶ Ciò è deducibile a partire dall'*index* di Reynders: cfr. B. REYNDERS, *Lexique comparé du text grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de Saint Irénée*, 2 voll., Louvain, 1954.

⁷ L'unica eccezione è costituita dal ricorso a *nifé* ('soffio', 'respiro') per tradurre πνέω, πνοή e derivati.

documenti originali, se permettono, con la loro ricchezza di dettagli, una più penetrante comprensione della duttilità e varietà semantica di questo complesso e decisivo concetto, poco aggiungerebbero alla scarna ma efficace anatomia che l'essenziale *corpus* dei testi eresiologici latini ci permette di compiere.

Quest'operazione comporta però un'ulteriore particolare difficoltà. L'aspetto proteiforme che contraddistingue il termine *spiritus* e che rende sovente così difficile afferrarne la guizzante e sfuggente natura, si spiega sullo sfondo di una dimensione essenziale e costitutiva del pensiero gnostico: il suo esprimersi miticamente. Il mito è, infatti, il canale obbligato attraverso cui la riflessione gnostica si fonda e si costruisce. Inserito in questa particolare costellazione di pensiero, anche *spiritus* si trova assoggettato alle singolari leggi del racconto mitico gnostico, con le sue tipiche concezioni di uno spazio in cui dualisticamente si contrappongono il mondo del pleroma, della pienezza e della luce divine, e il mondo del kenoma, del vuoto, della mancanza, delle tenebre; e di un tempo tripartito in cui, alla situazione iniziale di purezza succede, in seguito ad una colpa in genere collegata alle vicende dell'ultimo eone, Sophia, il tempo della mescolanza, il periodo della lotta, della decisione; preludio indispensabile, d'altro canto, perché, consumato con la gnosi questo eone, l'attesa della fine si realizzi aprendosi al tempo escatologico, a quel tempo senza tempo in cui ogni cosa verrà restituita definitivamente alla sua vera natura.

All'interno di queste rigide coordinate, espressione non della fertile e spigliata fantasia dell'interprete moderno ma della logica creativa degli antichi mitologi gnostici, si celebrano anche le vicende principali dello *spiritus*; ed è appunto con l'aiuto di queste coordinate che vorrei ora tentare di avventurarmi nel periglioso mare della pneumatologia gnostica. Con a mente un'ultima avvertenza. Se si eccettua il caso dell'espressione tecnica *Spiritus Sanctus*, la quale rientra nell'ambito semantico di *spiritus*, ma che, per la sua pregnanza, merita un discorso a

parte; e se si eccettua una sola ricorrenza del termine *spiratio*⁸, l'unico derivato di *spiritus* incontrato è l'aggettivo *spiritalis*. Dividerò di conseguenza l'esposizione in tre parti, analizzando dapprima i significati di *spiritus*, poi di *spiritalis* e concludendo con alcune osservazioni su *Spiritus Sanctus*, che anche nel linguaggio gnostico possiede un significato tecnico specifico.

A) SPIRITUS

Ambito pleromatico.

Seguendo dunque le sequenze principali del mito gnostico, occorre prima di tutto stabilire i significati del termine *spiritus* all'interno del mondo pleromatico. È opportuno cominciare il nostro viaggio con un testo dei cosiddetti Barbeliotti di Ireneo, documento di particolare rilevanza e significato perché, come numerose analisi hanno messo in luce, esso corre parallelo ad uno dei trattati più importanti dell'intero *dossier* gnostico: l'*Apocrifo di Giovanni*⁹. Dalla notizia di Ireneo apprendiamo che

⁸ Ir., *a.b.* I 6, 1: « cum sint igitur tria, alterum materiale (quod etiam sinistrum vocant) ex necessitate perire dicunt, quippe cum nullam spirationem incorruptelae recipere possit » (τριῶν οὖν ὄντων, τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν, ἅτε μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον).

⁹ Per il testo dell'*Apocrifo di Giovanni* cfr. W. C. TILL - H. M. SCHENKE, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1972²; M. KRAUSE - P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962. Una traduzione italiana è ora disponibile in *Testi gnostici*, a cura di L. MORALDI, Torino, 1982. Per i rapporti con la notizia di Ireneo I 29 cfr. C. SCHMIDT, *Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I 29*, in: *Philobesia. P. Kleinert dargebracht*, Berlin, 1907, pp. 315-336; W. FOERSTER, *Das Apokryphon des Johannes*, in: *Gott und die Götter. Festgabe für E. Fascher*, Berlin, 1958, pp. 134-141; H. M. SCHENKE, *Das literarische Problem des Apokryphon Johannis*, « Zeit-

questi gnostici « aeonem quendam numquam senescentem in virginali spiritu subijciunt, quem Barbelon nominant »¹⁰. Al vertice di questo sistema troviamo dunque uno ‘spirito virgineo o verginale’, che questi gnostici identificano con Barbelo¹¹, la compagna di coppia del Dio sconosciuto o, se si vuole, la dimensione femminile, il sostrato generativo dell’Androgino archetipale degli gnostici. L’espressione ‘spirito verginale’ ricorre sovente in altri testi gnostici, nella sua forma greca originaria di πνεῦμα παρθενικόν¹². Essa indica due aspetti essenziali della natura divina: da una parte, in senso stretto, la sostanza divina in quanto principio femminile, sostanza, certo, pura e incontaminata, ma non per questo priva di una sua funzione generativa; dall’altra, come conferma il ricorrere in certi casi dell’espressione ‘spirito verginale maschile’¹³, il fatto che questa sostanza, a cui è estranea ogni idea di femminilità come debolezza, rimanda piuttosto — secondo un modello, d’altra parte, che ha un suo illustre precedente nel mito della vergine Atena — ad un’idea di forza e creatività tipicamente maschili, idea purificata però da quegli elementi negativi che seguono al contatto con la materia, con la corruzione, propri della generazione mortale¹⁴.

schrift für Religions- und Geistesgeschichte », XIV (1962), pp. 56-63. Per quanto riguarda ulteriori informazioni sui testi di Nag Hammadi mi permetto di rinviare alla mia introduzione, *L’attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari-Roma, 1983.

¹⁰ Ir., a.b. I 29, 1.

¹¹ Su Barbelo nei testi gnostici cfr. J. H. SIEBER, *The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and related texts*, in: B. LAYTON (cd.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, Leiden, 1981, pp. 788-795. A rigore, il *quem* potrebbe riferirsi sia a *Aeonem* sia a *Spiritu*. Che vada però riferito al secondo è confermato dai testi paralleli di Theod., *haer. fab.* I 13 e AJ, NHC II, p. 5, 5-7.

¹² Sullo spirito verginale cfr. ORBE, *Teología*, cit., pp. 43-50.

¹³ AJ, BG p. 37, 5: cfr. ORBE, *op. cit.*, pp. 47 sg., 57 sg.

¹⁴ Secondo i Naasseni della notizia di Ippolito (*Ref.* V 8, 44), nella casa di Dio alla fine dei tempi entreranno soltanto gli pneumatici dopo

Quest'interpretazione è confermata e arricchita di nuovi elementi ricorrendo a un testo di Ireneo sui marcosiani, un gruppo aderente alla scuola gnostica più significativa, quella valentiniana. In uno dei loro riti battesimali alcuni marcosiani accompagnano i neofiti all'acqua pronunciando su di essi parole ebraiche¹⁵ il cui significato, secondo Ireneo, sarebbe il seguente: « hoc quod est super omnem virtutem Patris invoco quod vocatur Lumen et Spiritus et Vita »¹⁶. La triade invocata in quest'epiclesi è identica alla triade che sempre certi marcosiani invocano in analoghi contesti battesimali¹⁷, una triade composta dal Padre sconosciuto, dalla Verità madre di tutte le cose, da Colui che discese su Gesù (*sc.* lo Spirito). Un confronto di queste due epiclesi, evidente reinterprete gnostica delle formule battesimali trinitarie della Grande Chiesa, conferma la posizione intermedia che lo *spiritus* finisce per assumere tra il Padre-Luce e la Vita-Verità generatrice di tutte le cose. *Spiritus*, in altri termini, appare il fondamento di « ciò che è al di sopra di ogni virtù del Padre », di quell'*Urgrund*, se così si può dire, di quell'Abisso che precede e fonda il dispiegamento degli eoni, concrete manifestazioni delle potenzialità celate nel seno divino.

Che lo 'spirito' partecipi insieme della Luce e della Vita, delle modalità sia formatrici sia generatrici che si celano nell'abisso del Padre, senza però confondersi, merita qualche ulteriore considerazione. Questa sua posizione mediana, di tramite, se si vuole, tra luce e vita, tra dimensione maschile e

aver gettato gli abiti (e cioè, il rivestimento carnale): καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος.

¹⁵ In realtà, l'originale doveva essere in aramaico o in siriano; su una ipotesi di ricostruzione di un originale siriano cfr. *Irénee*, cit., II, pp. 270-271.

¹⁶ Ir., *a.b.* I 21, 3 = ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ Πατρὸς ἐπικαλοῦμαι φῶς ὀνομαζόμενον καὶ Πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ Ζωή.

¹⁷ *Ibid.*

dimensione femminile di Dio, tradisce, fin dalle primordiali vicende pleromatiche, il suo carattere e la sua funzione di mediatore. Da una parte, infatti, *spiritus* compare nei testi latini a designare chiaramente il sostrato vitale, la funzione generativa che contraddistingue il Dio androgino degli gnostici. Così, negli Ofiti di Ireneo, un gruppo di gnostici considerati a buon diritto precursori dei valentiniani, si immagina che in cima alla piramide pleromatica, nella potenza dell'Abisso, la realtà divina si articoli in un rapporto triangolare, espressione di tre virtualità o modalità del Dio sconosciuto: il Padre di tutto o Primo Uomo, il Pensiero che da lui procede ed è detto Figlio dell'Uomo o Secondo Uomo, e, ad essi soggiacente, lo Spirito Santo, Madre dei viventi, congiungendosi con la quale la dimensione maschile di Dio dà luogo ad un processo generativo che avrà come esito ultimo la formazione del mondo e la creazione dell'uomo¹⁸.

Se in questo caso *spiritus* è chiaramente identificato con la Vita e precisamente con il sostrato femminile dell'Androgino archetipale; in un altro passo, attribuibile a Marco il mago, esso coincide di fatto con la dimensione maschile del Padre. Infatti quella *virtus* del Padre che discese su Gesù al momento del battesimo « semen dicit esse Patris, habens in se et Patrem et Filium et eam quae per eos cognoscitur innominabilis virtus Sigēs, et omnes aēonas. Et hunc esse spiritum, qui locutus est per os Jesu »¹⁹. *Spiritus* è qui il *semen Patris*, espressione che rimanda alle potenzialità *in nuce* presenti nella dimensione maschile di Dio, *semen luminis* che contiene in sé le virtualità formali dell'intero pleroma, sorta di codice genetico destinato a

¹⁸ Ir., *a.b.* I 30, 1; cfr. ORBE, *Teología*, cit., pp. 77 sg. e quanto osservo in *Luce e gnosi*, Roma, 1980, pp. 45 sg.

¹⁹ Ir., *a.b.* I 15, 3 = αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν τὴν κατελθοῦσαν σπέρμα φησὶν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν τὴν τε διὰ τούτων γνωσκομένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς καὶ τοῦς ἅπαντας Αἰῶνας. Καὶ τοῦτ'εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ λαλήσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ Ἰησοῦ.

manifestarsi grazie all'intervento della dimensione vitale e generativa.

L'esame di questi due passi dovrebbe ora permetterci di chiarire il senso profondo dell'invocazione trinitaria dei marcosiani alla Luce, allo Spirito, alla Vita. Se è vero che *Spiritus* deve essere inteso sia come sostanza, sostrato in qualche modo materiale, per quanto puro e incontaminato (pneuma verginale) su cui si fonda la capacità generativa divina; sia come *semen Patris*, principio luminoso formale e attivo della dimensione maschile; è altresì vero che *spiritus* appare, in questa invocazione, più che la somma, la sintesi di questi due aspetti, sintesi che, se fosse lecito ricondurre questi due volti di una stessa medaglia ad un unico termine, si sarebbe tentati di definire come *energia* del pleroma, il principio dinamico che costituisce, insieme, sostrato materiale e virtualità formale. Ma questa interpretazione non deve oscurare un dato fondamentale: per la propria natura di elemento distinto e non coincidente né solo con la Luce né solo con la Vita, *spiritus* appare come un terzo separato, ad essi non riducibile, che, appunto con la sua peculiarità, manifesta di non essere una semplice aggiunta o completamento, ma piuttosto quella soluzione della tensione tra Luce e Vita, non inquadrabile né risolubile su di un piano puramente logico-discorsivo.

Ambito cosmologico.

Quando, dalle altezze del pleroma, seguendo ora le vicende di *spiritus* al di fuori del mondo divino, discendiamo nel regno del demiurgo gnostico, il cosmo, i testi eresiologicali latini ci attestano un unico fondamentale significato, collegato alla funzione mediatrice a noi già nota. Questo significato è chiaramente riscontrabile in un passo di Marco il mago. Seguendo le sue speculazioni aritmologiche, egli rilegge il primo capitolo del *Genesis*, individuando nell'abisso e nelle tenebre,

nelle acque e nello *spiritus qui ferebatur super aquas* di *Gen. I, 2* una figura, per quanto degradata, dell'originaria quaternità²⁰. In questo caso, *spiritus* sta dunque ad indicare lo spirito divino colto nella sua funzione cosmologica, per altro attestata da numerosi passi paralleli²¹, di elemento separatore, divisore tra mondo superiore ed inferiore²² e, insieme, di tramite tra due mondi che, altrimenti, per le loro opposte nature, non potrebbero entrare in contatto.

Ambito antropologico.

Lo stesso spirito divino che, nel momento della formazione del mondo, svolge una funzione di distinzione e di separazione degli elementi, è, nel momento della creazione dell'uomo, insufflato in Adamo per opera del demiurgo inconsapevole. È quanto insegnano gli Ofiti di Ireneo: « illo (*sc.* demiurgo) autem insufflantem in hominem spiritum vitae »²³, cui fa eco il valentiniano Tolomeo: « et spiritum vitae substantiam ejus (*sc.* hominis) dictam »²⁴. Quest'ultimo passo attesta anche la

²⁰ Ir., *a.b.* I 18, 1.

²¹ Cfr. H. M. SCHENKE, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen 1962, pp. 79-86; A. ORBE, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, « Gregorianum », XLIV (1963), pp. 691-730.

²² Cfr. Ir., *a.b.* I 30, 1: « sub superiori spiritu segregata elementa [...] super quae ferri spiritum dicunt » (Ofiti); Ps. Hier., *de haer.* 8: « Spiritus qui separat se a tenebris, a profundo et aqua » (Nicolaiti); Phil., *haer.* 33, 4: « spiritus separavit haec elementa » (Gnostici). In certi casi, che si spiegano sullo sfondo di una concezione aggressiva e dinamica delle Tenebre, queste ultime possono, assaltando lo Spirito intermedio, dare inizio alla generazione del cosmo: cfr. Phil., *haer.* 33, 4: « tenebrae inruentes in spiritum genuerunt quattuor cones ».

²³ Ir., *a.b.* I 30, 6.

²⁴ Ir., *a.b.* I 5, 5 = ὁθεν καὶ πνεῦμα ζωῆς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἰρῆσθαι. Sul tema nei testi gnostici cfr. L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die*

natura sostanziale di questo spirito divino, proveniente *ex spiritali defluitione*²⁵, natura sostanziale su cui si basa, tra l'altro, la tradizionale interpretazione, antica come moderna, dell'antropologia gnostica articolata in tre classi di uomini, di cui la prima, quella degli pneumatici o spirituali, sarebbe salva per natura²⁶.

Altri significati.

Spiritus, dunque, oltre che indicare la sostanza del mondo divino e, insieme, il suo principio energetico; o il soffio particolare che costituisce la realtà più profonda dell'uomo, rimanda ad altri significati meno tecnici ma che meritano un sia pur fuggevole accenno.

In certi passi, si allude allo spirito profetico che ha già parlato per bocca dei profeti, prefigurando e anticipando le realtà spirituali gnostiche²⁷, spirito, poi, che, disceso su Gesù, ne costituisce il suo *spiritus prophetalis*²⁸.

Quest'ultimo esempio ci pone di fronte ad un significato importante nei testi gnostici cristiani, cui in questa sede possiamo solo accennare: lo *spiritus* di Cristo. « Christi non divido

feindliche Welt, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 4 sg.; HAUSCHILD, *Gottes Geist*, cit., pp. 256 sg.

²⁵ Ir., *a.b.* I 5, 6 = ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας οὔσαν.

²⁶ Cfr. V. FOERSTER, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928, pp. 22-23; di contro, L. SCHOTTROF, *Animae naturaliter salvandae*, in: W. ELTESTER (Hrsg.), *Christentum und Gnosis*, Berlin, 1969, pp. 92-93.

²⁷ Cfr. Ir., *a.b.* I 7, 4: « spiritus qui prophetat » = τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον (Tolomeo); I 18, 1: « sic ab spiritu triacontadem per Moysen dictam docent » οὕτως ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τὴν Τριακοντάδα διὰ Μωυσεως εἰρησθαι διδάσκουσιν (Marcosiani).

²⁸ Cfr. Ps. Hier., *de haer.* 23 (Carpocrate); vedi anche Ir., *a.b.* I 15, 3 (Marcosiani).

spiritum, cor et supercaelestem virtutem misericordem»²⁹ affermano i Marcosiani. E a ragione, perché lo *spiritus*, disceso su Gesù al momento del battesimo, illuminandolo e formandolo secondo la gnosi, lo ha costituito redentore perfetto. Questo spirito divino che, in certi testi, è apertamente identificato con lo Spirito Santo, si ritrae però al momento della crocifissione e morte: «ablatum esse, cum traheretur ad Pilatum, illum qui depositus erat in eum Spiritus Christi»³⁰, secondo un movimento di sistole, di concentrazione, di ritorno, per quanto temporaneo, alla fonte originaria, che ben si accorda con la natura dinamica e impersonale dello spirito divino³¹.

Un'altra ricorrenza, attestata una sola volta, ma non per questo meno significativa, merita a questo proposito di essere ricordata. Come energia divina dispersa nel cosmo, lo *spiritus* ha conosciuto vicende ed erramenti diversi, di cui i testi latini conservano, come abbiamo visto, tracce significative. Qual è però il suo destino finale? Secondo Tolomeo, dopo la dissoluzione del cosmo e la distruzione dell'elemento ilico «spiritalis vero expoliatis animas et spiritus intellectuales factos»³².

Gli spirituali, dunque, deposte le anime, divengono spiriti intelligibili. Ciò comporta, come precisa un passo di Tertulliano³³, che essi, divenuti invisibili, possano, nel corso del loro viaggio celeste, sfuggire alle minacce degli arconti³⁴. *Spiritus*

²⁹ Ir., *a.b.* I 21, 3 = οὐ διαιρῶ τὸ Πνεῦμα, τὴν καρδίαν καὶ τὴν ὑπερουράνιον δύναμιν τὴν οἰκτίρμονα.

³⁰ Ir., *a.b.* I 7, 2 (Tolomeo) = καὶ διὰ τοῦτο ἦρθαι, προσαγομένου αὐτοῦ τῷ Πιλάτῳ, τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθὲν Πνεῦμα Χριστοῦ.

³¹ Sulla cristologia gnostica cfr. i fondamentali lavori di A. ORBE, *La Unción del Verbo*, Roma, 1961 e *Cristologia gnóstica*, 2 voll., Madrid 1976.

³² Ir., *a.b.* I 7, 1 = τοὺς δὲ πνευματικούς ἀποδυσασμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερά γενομένους.

³³ *Adv. Val.* XXXII, 2.

³⁴ Passo che sviluppa quanto è già implicito in Ir., *a.b.* I 7, 1.

ha qui, dunque, acquisito il significato di ‘essere sovranaturale, incorporale, immateriale’, come si confà d’altro canto ad una natura puramente intelligibile.

Questo significato, però, non è attribuibile solo ad esseri pleromatici, ma anche demoniaci, secondo un uso per altro largamente attestato in ambito pagano, giudaico e cristiano³⁵. È il caso dei *septem spiritus daemonorum* di certi gnostici³⁶, ma soprattutto dello spirito malvagio per antonomasia, il diavolo, da Tolomeo definito *spiritalis malitia*, traduzione imprecisa del greco πνεῦμα τῆς πονηρίας³⁷. Questo *spiritus nequitiæ*, anche se è una creatura del demiurgo, gli è tuttavia superiore, poiché, a differenza del demiurgo, semplice realtà psichica, egli è in grado di conoscere le realtà spirituali superiori.

Su questo sfondo va letto un passo degli Ofiti di Ireneo, in cui il demiurgo, rattristato e disperato, guarda in basso la materia e consolida in essa il suo desiderio: «unde natum filium dicunt, hunc autem ipsum esse Nun, in figura serpentis contortum: dehinc et spiritum et animam et omnia mundialia; inde generatam omnem oblivionem et malitiam et zelum et invidiam et mortem»³⁸. Il demiurgo, anche in questo caso, è generatore di un diavolo-intelletto ofitico a lui superiore, come conferma sia il fatto che quell’intelletto è il serpente destinato ad ingannarlo nel corso delle vicende paradisiache, sia il particolare degno di nota che da questo intelletto emana una ogdoade che comprende anche lo *spiritus*, l’elemento spirituale disseminato nel mondo. Tra l’intelletto ofitico, analogo al cosmocratore valentiniano, e lo *spiritus* in quanto sostanza spirituale si stabilisce una relazione equivoca che Tolomeo

³⁵ Cfr. C.I.G. III 5858; Procl., *comm. in Crat.* p. 69, 6.12 Pasq.; *Test. Ben.* 5, 2; *Test. Sim.* 4, 9; 6, 6 e i numerosi riferimenti neotestamentari, ad es. Lc. VII, 21; *Act.* XIX, 15 sg.

³⁶ Phil., *haer.* 33, 5.

³⁷ Ir., *a.b.* I 5, 4.

³⁸ Ir., *a.b.* I 30, 5.

troncherà, come abbiám visto, definendo lo stesso cosmocratore *spiritalis malitia* e privandolo di ogni possibilità di sot-tomettere l'elemento spirituale.

B) SPIRITALIS

Proprio quest'ultima espressione, però, apre una nuova questione. Qual è il significato di *spiritalis*, traduzione fedele del greco πνευματικός? L'aggettivo ha un numero rilevante di ricorrenze: merita perciò qualche attenzione. Da una parte, *spiritalis* è usato in senso assoluto ad indicare, al neutro, l'elemento spirituale in quanto tale o, al maschile plurale, gli spirituali. Così, secondo Tolomeo, dalle passioni della Sophia Achamoth si sono formati i tre elementi costitutivi del cosmo: « unum quidem ex passione, quod erat materia, alterum vero de conversione, quod est animale, alterum quod enixa est, quod est spiritale »³⁹. Così, parallelamente, esistono *naturaliter spiritales*, cioè *omnes spiritales ... qui perfectam agnitionem habent de Deo*⁴⁰. Contrapposto a *psychici*, gli uomini della Grande Chiesa, il termine *spiritales* indica l'ordo, sul piano umano, in cui si realizza lo *spiritalis*, l'elemento spirituale, nel corso della particolare storia della salvezza gnostica.

Dall'altra, *spiritalis*, in quanto attributo, può assumere sfumature diverse, in parte già emerse nell'analisi di *spiritus*. Può così indicare l'immaterialità, la natura invisibile e incorporea

³⁹ Ir., *a.b.* I 5, 1 = τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη, τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν, τοῦ δὲ ὁ ἀπεκύησεν, τουτέστιν τὸ πνευματικόν. Cfr. I 5, 4: il demiurgo *praescire quae sunt spiritualia* = ἀτονώτερον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τὰ πνευματικά; vedi anche I 6, 1; I 6, 2.

⁴⁰ Ir., *a.b.* I 6, 1 = οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες.

sia del pleroma ⁴¹, sia della sostanza spirituale presente nello gnostico per eccellenza, Gesù il salvatore ⁴²; o, più in particolare, la natura di quella speciale sostanza ed entità pleromatica che è la Enthymesis o Intenzione di Sophia espulsa dal pleroma, la Sophia Achamoth, sostanza spirituale a partire dalla quale, per successive cadute di livello, si costituiranno i diversi elementi del cosmo ⁴³. Più in generale, poi, il termine può indicare gli effetti dell'azione di questo particolare *spiritus*, la Sophia Achamoth. Avremo così un *partus spiritalis* ⁴⁴, delle *spiritalis nuptiae* ⁴⁵, una *redemptio spiritalis* ⁴⁶, infine un *homo spiritalis*, lo pneumatico ⁴⁷. In certi casi, infine, l'azione dello *spiritus* rende *spiritalis* anche ciò che per sua natura gli è opposto. Così, secondo gli Ofiti di Ireneo, i corpi di Adamo ed Eva prima della caduta erano *levia et clara, et velut spiritalia corpora* ⁴⁸; mentre Gesù, se con la morte restituisce al mondo ciò

⁴¹ Ir., *a.b.* I 1, 3: *invisibile et spiritale pleroma* = ἀόρατον καὶ πνευματικὸν Πλήρωμα.

⁴² Come abbiamo già ricordato, per Tolomeo al momento della passione lo spirito di Cristo si ritira, ma « ne id quidem quod a matre erat semen passum esse dicunt; impassibile enim et illud, quippe spiritale et invisibile etiam ipsi Demiurgo » = ἀλλ'οὐδὲ τὸ ἀπὸ τῆς Μητρὸς σπέρμα πεπονθέναι λέγουσιν· ἀπαθὲς γὰρ καὶ αὐτό, ὅτε πνευματικὸν καὶ ἀόρατον καὶ αὐτῷ τῷ Δημιουργῷ: Ir., *a.b.* I 7, 2; cfr. 26, 1.

⁴³ Ir., *a.b.* I 2, 4: « esse quidem spiritalem substantiam, ut naturalem quendam Aeonis impetum, informem vero et sine specie » = εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν φυσικὴν τινὰ Αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδρον.

⁴⁴ Ir., *a.b.* I 4, 5; cfr. I 5, 6.

⁴⁵ Ir., *a.b.* I 21, 3.

⁴⁶ Ir., *a.b.* I 21, 2: in questo contesto la redenzione spirituale è contrapposta al *baptisma animale* degli psichici, in grado soltanto di rimettere i peccati.

⁴⁷ Ir., *a.b.* I 21, 4: « redimi enim per agnitionem interiorem hominem spiritalem » = λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν; cfr. I 18, 2: l'uomo androgino di *Gen.* I 26, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, è *spiritalis*.

che è del mondo, con la risurrezione, grazie all'intervento della potenza superiore inviatagli dal Cristo, si vede ridestato *in corpore, quod et corpus animale et spirituale vocant*⁴⁹, ad indicare, ancora una volta, la dimensione soprannaturale, immateriale, particolare, a cui il corpo di Cristo, in virtù dell'intervento dello *spiritus*, ora partecipa.

C) SPIRITUS SANCTUS

Per concludere, vorrei accennare brevemente ai significati di *Spiritus Sanctus*. La locuzione, di evidente derivazione cristiana⁵⁰, indica, nei testi latini esaminati, una triplice realtà o funzione mitica: lo Spirito Santo in qualità di personaggio della triade pleromatica⁵¹; in quanto Sophia Achamoth⁵²; in quanto compagna di coppia di Cristo nell'opera di ammaestramento e perfezionamento di Sophia e degli eoni, che vengono così iniziati alla vera e definitiva gnosi del Padre⁵³.

⁴⁸ Ir., *a.b.* I 30, 9.

⁴⁹ Ir., *a.b.* I 30, 13.

⁵⁰ Come insegna il caso dei Simoniani della notizia di Ireneo. Secondo costoro, Simone sarebbe apparso tra i Giudei come Figlio, in Samaria come Padre, « in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus » (*a.b.* I 23, 1).

⁵¹ Ir., *a.b.* I 30, 1: « Sub his (*sc.* Anthropus et Filius Anthropi) autem Spiritum Sanctum esse ».

⁵² Cfr. Ir., *a.b.* I 4, 1: « quapropter et ipsam (*sc.* Achamoth) duobus nominibus vocari, Sophiam paternaliter (Pater enim ejus Sophia vocatur) et Spiritum Sanctum ab eo qui est erga Christum Spiritus » = διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς - ὁ γὰρ πατήρ αὐτῆς Σοφία κληῖσεται - καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἀπὸ τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν Πνεύματος.

⁵³ Cfr. Ir., *a.b.* I 2, 5: « Monogenes iterum alteram emisisse conjugationem secundum Providentiam Patris, Christum et Spiritum Sanctum,

Per dare però un'idea più concreta di quanto sfuggente e ambigua — d'altro canto, sulla falsariga del suo stesso fondamento, *spiritus* — sia in realtà la natura dello Spirito Santo in certi testi gnostici, mi sia concesso, al termine dell'analisi, di portare un esempio particolarmente significativo.

Secondo i Barbeliotti di Ireneo, dalla coppia iniziale, circondata da una quaternità (Ennoia, Prognosi, Incorruttibilità, Vita Eterna) viene emesso un figlio, unto dal Padre e denominato di conseguenza Cristo. A lui si accompagnano l'Intelletto, il Volere e il Logos, a costituire, con la tetradè precedente, un'ogdoade. Dal Pensiero e dal Logos viene allora emesso l'Autogenito, che ha come compagno di coppia la Verità, mentre la coppia Cristo-Incorruttibilità genera quattro luminari, cui fan da contorno quattro altri eoni emessi da Volere e Vita eterna. A questo punto, *confirmatis igitur sic omnibus*, dall'Autogenito viene emesso l'Uomo perfetto, Adamas, che ha come compagna di coppia la Gnosi perfetta: « deinde ex primo angelo qui adstat Monogeni emissum dicunt Spiritum Sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant »⁵⁴. Questo testo solleva due problemi, che concernono un aspetto essenziale della pneumatologia gnostica: l'origine angelica dello Spirito Santo-Sophia e la sua natura di Prunikos. Cominciamo dal primo.

In genere, Sophia è vista, nei due tipi più rappresentativi dei sistemi gnostici, quello sethiano e quello valentiniano⁵⁵, come l'ultimo eone femminile di una più o meno complessa

a quibus consummatos esse dicunt Aeonas » = τὸν Μονογενῆ πάλιν ἐτέραν προβαλέσθαι συζυγίαν κατὰ προμήθειαν τοῦ Πατρὸς, ἵνα μὴ ὁμοίως ταύτῃ πάθῃ τις τῶν Αἰώνων, Χριστὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον ... ὑφ' ὧν καταρτισθῆναι (λέγουσι) τοὺς Αἰῶνας.

⁵⁴ Ir., *a.b.* I 29, 4.

⁵⁵ Su questa divisione, sui vantaggi che essa offre e sui problemi che solleva, cfr. quanto osservo in *Luce e gnosi*, cit., p. 43 n. 1.

processione pleromatica⁵⁶, ma non come l'emissione diretta di un angelo. Questo particolare si spiega sullo sfondo della cristologia angelica e pneumatica del periodo⁵⁷. Un testo di Marco il mago ci ricorda che anche gli gnostici non erano estranei a questo tipo di riflessioni cristologiche⁵⁸. In effetti, l'angelo dei Barbelioti non è che uno degli aspetti, delle modalità del salvatore gnostico⁵⁹. Quest'ultimo, come ci ricorda Tolomeo, emette non a caso la coppia Cristo-Spirito Santo, spirito, dunque, come ha ben compreso Tertulliano⁶⁰, che deriva da un angelo. Emerge in questo modo la complessità di uno *Spiritus Sanctus* che a livello pleromatico è *spiritus Christi* ma può anche essere identificato con la Sophia.

In quest'ultimo caso, che è appunto quello dei Barbelioti, lo Spirito Santo è definito anche Prunikos, termine greco che designa la lascivia. Questo accoppiamento non deve sorprendere. Esso ha altri riscontri nei testi gnostici⁶¹, ad indicare quella congenita incontinenza, implicita nell'azione della funzione femminile pleromatica, inevitabile prezzo da pagare per

⁵⁶ Sulla figura di Sophia cfr. G. W. MACRAE, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, « Novum Testamentum », XII (1970), pp. 86-101.

⁵⁷ Cfr. J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn, 1941; J. DANIELOU, *Teologia del Giudeo-cristianesimo*, tr. it., Bologna, 1974, pp. 215 sg.

⁵⁸ Ir., *a.b.* I 15, 3: « et Logi quidem locum adimplesse angelum Gabriel, Zoes autem Spiritum Sanctum, Anthropi autem Altissimi virtutem, Ecclesiae autem locum Virgo ostendit » = και τοῦ μὲν Λόγου ἀναπεπληρωμέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ ζωῆς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν τοῦ Ὑψίστου δύναμιν· τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ Παρθένος ἐπέδειξεν. Si tratta dell'esegesi gnostica di Lc. I 26.35. La coppia Gabriele-Spirito Santo è la manifestazione della coppia pleromatica Logos-Zoe, cioè del Figlio nella sua dimensione di Logos e di Vita.

⁵⁹ Salvatore che, d'altro canto, nella notizia di Tolomeo è circondato dai suoi satelliti: cfr. Ir., *a.b.* I 4, 5.

⁶⁰ *Adv. Val.* XIV, 2.

⁶¹ Cfr. N. A. DAHL, *The arrogant Archon and the lewd Sophia*, in: *The Rediscovery of Gnosticism*, cit., II, p. 708 n. 47.

la formazione del pleroma, ma che a un certo punto, in quanto elemento negativo potenzialmente annidato in seno allo stesso pleroma, concretizzato nell'ultimo eone femminile Sophia, potrà essere espulso dal pleroma nella forma della Sophia Prunikos. Si recupera in questo modo una modalità tipica dello Spirito Santo gnostico: in quanto entità femminile che coincide con la Sophia pleromatica, esso reca in sé, di contro allo spirito verginale del Padre, valenze e cariche contraddittorie, un negativo, la forza generativa, che va a sua volta negato e superato, se si vuole riaffermare e recuperare l'integrità e la salvezza del pleroma.

Nello *Spiritus Sanctus* dei Barbeliotti sono così compenetrati i tre significati del termine. In quanto spirito *sanctus*, esso costituisce il sostrato spirituale puro e incontaminato del pleroma, manifestatosi nella sua ultima ipostasi; in quanto emesso dall'angelo del Monogenito, esso è *spiritus Christi*; in quanto, infine, Sophia Prunikos, esso si prepara, come la Sophia Achamoth valentiniana, a realizzare il suo destino fuoriuscendo dal pleroma. In questo modo, balza più evidente agli occhi l'inevitabile condensazione e sovradeterminazione che accomuna questo tipo di personaggi mitici ai loro gemelli onirici, non ultima causa del fascino sfuggente ma anche delle difficoltà interpretative che possono provocare.

CONCLUSIONI

Le conclusioni di questa succinta analisi non possono che essere, per i motivi ricordati all'inizio, parziali, provvisorie e problematiche. « Vedi lo spirito e diventa spirito », esorta il redattore del *Vangelo di Filippo*⁶². Nella prospettiva gnostica,

⁶² EvPhil NHC II, 3, p. 109, 29-30.

non si tratta di un processo puramente interiore, perché *spiritus* è concetto multiforme, ad indicare non soltanto la sostanza che si cela nello gnostico a costituire il suo *homo spiritualis*, ma una realtà che, se pur degradata, permea il cosmo. Tra microcosmo e macrocosmo esiste infatti un sottile quanto solido cordone ombelicale. Quel processo che, a partire dallo pneuma pleromatico, per successive cadute di livello e conseguente raffreddamento della ribollente materia spirituale del pleroma, ha portato, sul piano della formazione delle sostanze, al costituirsi dell'elemento psichico ed ilico⁶³, questo processo deve ora, nel singolo, svolgersi secondo un vettore di segno contrario. Ripercorrendo in questo modo enantiodromico la via della salita verso lo spirituale, il potenziale gnostico ne sperimenta la ricchezza proteiforme nel suo stesso intimo. Da una parte, lo *spiritus*, nella sua dimensione più sublime, gli si palesa come il fondamento ontologico del suo esistere, quella realtà incorporale, immateriale, invisibile ed impalpabile che pur costituisce il fondo intimo, la nuda essenza dell'anima del singolo, il legame, dotato di una sua particolare concretezza, che lo unisce a Dio, ricuperando il quale egli stesso può diventare Dio. Dall'altra, *spiritus* si presenta come l'energia del pleroma, il principio dinamico essenziale della vita interiore di questo Anthropos collettivo.

Senza voler pericolosamente attualizzare o dedurre troppo da troppo poco, spero tuttavia che l'esame dei testi latini relativi a *spiritus* sia stato sufficiente a confermare la bontà dell'ipotesi di chi ha voluto vedere nella teologia e nella metafisica dello spirito degli gnostici un contributo significativo del pensiero tardo-antico alla elaborazione di questo concetto.

⁶³ Cfr. in generale quanto osservo in *Pneuma e conoscenza*, cit.

