

cava compiere una trasformazione della terra. Come affermava Increase Mather, la restaurazione della chiesa primitiva avrebbe trasformato la terra in paradiso» (p. 111). «... Sia i primi coloni sia gli emigranti più recenti si diressero verso l'America come verso il paese in cui sarebbero potuti rinascere, iniziare cioè una nuova vita. La "novità" che affascina ancora oggi gli Americani è un desiderio con un sottofondo religioso» (p. 113). Più commoventi ancora appaiono le cerimonie dei Guarani (Brasile) alla ricerca del paradiso perduto, del «paese senza il male», collocato probabilmente nel cielo.

Il capitolo sull'«Iniziazione e il mondo moderno», è, indubbiamente, uno dei più interessanti del libro. Eliade riprende aspetti già trattati in precedenza (cfr. *Naisances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959, soprattutto pp. 269 ss.), aggiungendo una vastissima bibliografia sullo stato attuale del problema e sul significato dell'iniziazione per la letteratura e l'arte moderna.

L'ultima parte del libro contiene un saggio (pp. 145-193) sul dualismo religioso (*Prolegomeni al dualismo religioso: diadi e polarità*). Sono analizzati vari tipi di opposizioni nel quadro della storia delle religioni: tra il modo di essere-nel-mondo dell'uomo contrapposto a quello della donna, tra i Gemelli divini in varie religioni, tra il principio del bene e quello del male, tra il Dio supremo e l'Eroe culturale, tra Dio e un suo antagonista, ecc. Quando la riconciliazione della polarità è sita *oltre* la polarità stessa (cioè non si identifica con uno dei suoi membri, per es., quello ritenuto «buono»), si realizza così ciò che Eliade intende per *coincidentia oppositorum*, una delle espressioni introdotte da lui nella storia delle religioni per indicare un motivo che il ricercatore incontra in varie culture. In conclusione, M. Eliade distingue due tipi di polarità: «1. i gruppi di polarità cosmiche; 2. quelle polarità che si riferiscono direttamente alla condizione umana» (p. 191).

Avendo presentato in breve il libro di M. Eliade, noi crediamo di avere raggiunto il nostro scopo: di far vedere la complessità dei problemi che riguardano una scienza destinata ad una importanza sempre maggiore negli studi umanistici del futuro. M. Eliade, in questa linea di raffronto diretto di problemi spesso particolarissimi e complicatissimi, ha avuto il coraggio dell'esploratore, premiato oggi dalla posizione di «classico» che egli ha guadagnato nella storia delle religioni.

IOAN P. CULIANU

H. JONAS, *Lo Gnosticismo*, traduzione it. di M. Riccati di Ceva, *Introduzione* di M. SIMONETTI, Sei, Torino 1973. Un volume di pp. 381.

È apparso in traduzione italiana il libro di H. Jonas *The Gnostic Religion* (ed. Boston 1963),

con l'*Introduzione* di M. Simonetti, traduttore egli stesso della prima antologia italiana di testi gnostici (*Testi gnostici cristiani*, Bari 1970), sulla scia delle *Quellen* di W. Voelker. *Gnostic Religion* è il rimaneggiamento di un'opera precedente di Jonas (*Gnosis und spaetantiker Geist*, 2ª ed., Göttingen 1954, 2 voll.), presentata al lettore americano in una forma più accessibile priva delle difficoltà speculative dell'edizione tedesca.

L'opera di Jonas è scaturita non dall'atteggiamento impersonale dello scienziato dinanzi ad un oggetto indifferente di studio, ma appartiene a quei libri, ancora troppo rari, in cui lo sforzo di comprensione annulla il pregiudizio critico, stabilendo così un rapporto «simpatetico» fra il ricercatore e il fenomeno storico-religioso indagato, una compartecipazione che non tende a sprofondare nell'abisso della storia tale o tale fatto perché «aberrante» o «inattuale», ma cerca proprio quelle costanti le quali, ripetendosi nel tempo, danno ad un fenomeno, per quanto «strano» o «insolito», diritto di concittadinanza insieme alle più alte elaborazioni dello spirito. Leggendo qualche libro del secolo scorso sullo gnosticismo, si ha troppo spesso l'impressione che i giudizi affrettati nascondano soltanto lo smarrimento di un precoce razionalismo, di fronte ad una produzione che si svolge secondo categorie proprie, quelle dell'«immaginazione creatrice», che necessitano di un «organo» adeguato per essere decifrate.

Jonas ha trovato nell'esistenzialismo heideggeriano una chiave ermeneutica, anche se tale chiave era destinata a perdere il prestigio magico che le era stato assegnato all'inizio. Comunque, nel caso dello gnosticismo, la chiave si adattava a meraviglia alla serratura (p. 340). «Quando mi fui liberato dalla credenza in una chiave universale, confessa Jonas, cominciai a domandarmi perché questa chiave particolare aveva funzionato così bene in questo caso» (ibid.). La risposta sta nel nichilismo e nello «acosmismo antropologico» che accomuna gnosticismo ed esistenzialismo. La «precomprensione» heideggeriana viene abbandonata in *Gnostic Religion*, ma permane l'analoga, che implica il fatto che due momenti spirituali così lontani nel tempo e così diversi nella loro strumentazione analitica partono dagli stessi presupposti «esistenziali». Il circolo ermeneutico (cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, II, 3, 63) era, in *Gnosis*... (I, par. 11), a livello metodologico. La ricerca «geistesgeschichtlich» proposta da Jonas si svolge in due momenti: la ricerca «materiale» («Materialforschung»), filologica e storico-religiosa («religionsgeschichtlich»), ha il compito di dare un quadro primario dei «motivi» e dei processi genetici del «complesso» («Zeugniskomplex») studiato; la fase fenomenologica (ciò che viene indicato col nome di «geistesgeschichtlich») indaga circa la «radice esistenziale» («esistenziale Wurzel») da postulare come *a priori* del singolo «complesso» (*Gnosis*... I, par. 8-11). Le strutture fondamentali dell'«esserci» storico sono da cercare nelle forme della storicità in collegamento

funzionale l'una con l'altra, e non come provenienti da un nocciolo astratto. La « struttura dell'esserci » (« Daseinschaltung ») funge di nuovo da principio ermeneutico nel complesso indagato. Nel libro in inglese, il circolo ermeneutico implica invece una comprensione vicendevole dello gnosticismo e dell'esistenzialismo, l'uno alla luce dell'altro (pp. 335 ss.).

Partendo da tali presupposti, i quali, in *Gnosis*... (I, ed. 1934) sono bultmanniani, Jonas continua e supera la scuola « religionsgeschichtlich » sul piano metodologico. Il concetto di *sincretismo*, con la sua conseguenza ermeneutica — lo studio di elementi disparati che si cerca di far risalire ad una origine di solito orientale, trascurando in tal modo la *sintesi nuova* formatasi nella speculazione gnostica — non erano più soddisfacenti. Il dibattito era sorto all'interno della « religionsgeschichtliche Schule » stessa. H. H. Schaefer osservava (*Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems*, in *Vortr. Bibl. Warburg 1924-1925*, Leipzig-Berlin 1927, p. 100) che il suo grande predecessore W. Bousset, nei suoi *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907), anziché fermarsi sui veri « problemi » dello gnosticismo, non faceva altro se non discutere su « pezzi di tradizione e simboli ». Sul libro di Bousset Schaefer concludeva: « Es muesste besser nicht "Hauptprobleme der Gnosis", sondern etwa "Stilelemente der Gnosis" betitelt sein ». Neanche i « problemi » di Schaefer soddisfano Jonas, perché essi non mettono in luce l'essenza stessa del fenomeno gnostico. Superato il concetto di « sincretismo », esso viene sostituito da quello spengleriano di « pseudomorfismo », tratto dalla mineralogia, per indicare il rapporto fra matrice ellenica e componenti orientali che in essa si fondono come in un crogiuolo (p. 57; *Gnosis*... , par. 18). I « problemi » di Schaefer vengono eliminati e sostituiti dal concetto di *Kulturseele*, preso anch'esso da Spengler, nell'accezione particolare di « Seinshaltung » o « Seinsdeutung », cioè di configurazione delle risposte alla domanda sul senso dell'essere, di « significato dell'essere », nel dato momento storico.

Base della speculazione gnostica è il « dualismo tra l'uomo e il mondo, e nello stesso tempo tra il mondo e Dio... (.) dualità di termini contrari, non complementari;... unica, perché quella tra l'uomo e il mondo rispecchia sul piano dell'esperienza quella tra il mondo e Dio e deriva da questa come dal suo fondamento logico, a meno che non si voglia considerare e *converso* che la dottrina trascendente di un dualismo mondo-Dio provenga dall'esperienza immanente della disunione tra l'uomo e il mondo come suo fondamento psicologico » (p. 341). Ora tutto ciò presuppone uno sviluppo *sui generis* della speculazione gnostica. Come è stato mostrato (cfr. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma 1958, pp. 20 s.), tale dualismo trova la sua peculiarità in un suo carattere paradossalmente monistico (cfr. anche S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, pp. 276 ss.), in quanto la parte

« pneumatica » dell'uomo, cioè l'uomo « spirituale » appartiene al mondo, divino, mentre la vicenda storica che coinvolge solo l'uomo « inferiore » (psichico o carnale) non incide sull'essenza spirituale dell'essere umano. A seconda delle sue origini, il dualismo gnostico ha due tipi fondamentali, la distinzione precisa dei quali è dovuta a Jonas.

1) Il tipo siro-egiziano, in cui Jonas include anche il sistema ancora « imperfetto » di Simone il Mago (la Samaria fu, secondo l'A., terra di origine dello gnosticismo: cfr. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phaenomenon - typological and historical*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo. Studies in the Hist. of Rels.*, Suppl. to « Numen », 12, Leiden 1967, p. 102), contiene le speculazioni dei gruppi detti « Ofiti » ed è particolarmente bene rappresentata dal sistema valentiniano, con le sue innumerevoli variazioni. Esso consiste, più o meno, in questo: da un « centro » racchiuso in sé, partono delle emanazioni che si dispiegano per realizzare una « pienezza » (pleroma), cioè per utilizzare armonicamente tutte le infinite potenzialità creative contenute *in nuce* nel « centro » cioè, nel « Padre ». Fino a qui, non siamo lontani dal concetto di « compiutezza » cosmica di Platone (*Tim.* 41), rivestito di altri panni mitologici. Ma la lontananza fra « centro » e « periferia » cresce e subentra l'alienazione ontologica. Tutte le emanazioni successive sono personificate e procedono di solito per coppie (« syzygii »), riflesso dell'androginia che, funzionando ad ogni livello della divinità, indica proprio la sua perfezione nei confronti del mondo, in cui c'è scissione e polarità senza mediazione (maschio-femmina, giorno-notte, ecc.). Ora, sia che un'entità divina inferiore rispetto al « Padre » non riesca a sopportare tutto il germe fecondante che viene dall'alto, e questo, caduto in basso, generi un'entità infelice e condannata il cui compito e sforzo sarà quello di reintegrare il pleroma; sia che una entità inferiore risenta a tal punto la « nostalgia » del centro, da dare origine automaticamente ad una serie di processi dai quali nasce il mondo, segno della sua « passione » e punizione della *hybris*, — il cosmo visibile appare creato per un errore non previsto nella « processione » delle emanazioni successive. Talvolta, questo errore viene plasticamente espresso nella « rottura dei vasi » (*Evang. Veritatis*, Codex Jung, 16-32; 37-43, ed. Malinine-Puech-Quispel, Zurigo 1956, 26, 4 ss.), espressione di cui si avvarrà molto più tardi la scuola kabbalistica di Safed (sec. XVI) (v. « schevirath hakelam »; cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptstroemungen*, Zürich 1957, VII, 5). L'entità caduta ha una funzione centrale in questo tipo di speculazione, perché è a questo livello che si produce la frattura tra le due parti del divino e ancora perché tocca a lei fare da mediatrice tra queste due parti. Una generazione irregolare produce il « demiurgo » inferiore, con due caratteristiche: è *ignaro* che al di sopra di lui c'è il pleroma delle emanazioni superiori; è *superbo* della sua unicità. Egli crea gli *arconti* planetari (sei o sette

o undici) e, con il loro aiuto, il mondo e l'uomo. Ma l'uomo riceve, all'insaputa del demiurgo inferiore, una scintilla pneumatica dalla « vera » divinità. Egli stesso potrà gradualmente venire a conoscenza di questa « scintilla », nascosta in lui altrettanto profondamente quanto lo è la vera divinità a cospetto della intera creazione. Nelle sue parti « psichica » e « carnale », l'uomo soggiace all'arbitrio del demiurgo (di solito identificato con il Dio veterotestamentario) e degli arconti, racchiuso nella prigione del « destino » (« heimarmene »: *Exc. ex Theod.* 78,1), risentito come pesante determinazione e lesione della libertà. Ora, un salvatore-rivelatore di conoscenza, il cui nome è Cristo-Gesù, inteso in senso docetistico (cfr. U. Bianchi, *Docetism...*, in *Myths and Symbols, Festschrift M. Eliade*, Chicago-London 1969, pp. 265-274), composto di un « eone » divino sceso in una persona umana che gli funge da *vas*, redime l'uomo insegnandogli la sua origine divina e la via per la quale potrà sfuggire alla tirannia dei creatori abusivi e salire verso la vera divinità. La gnosi non è una conoscenza intellettuale, bensì un insegnamento salvifico, che a volte assume uno « stato ontologico »: « l'evento umano individuale della conoscenza pneumatica è l'inverso equivalente dell'evento precosmico universale dell'ignoranza divina, e nel suo effetto redentivo è dello stesso ordine ontologico » (p. 192).

2) Il tipo *iranico* di gnosi, tipicamente rappresentato dal manicheismo, si incarna, secondo Jonas, anche nell'*Inno della Perla* (*Acta Thomae* 108-13) e nella speculazione ibrida dei Mandei. Invece di supporre che la « frattura » del divino sia una tragedia interna nella moltiplicazione delle emanazioni successive, un'assolutizzazione delle loro peculiarità che le allontana dall'unità e le porta alla « storia della passione », qui si tratta di un dualismo che precede in assoluto la creazione: il principio maligno e tenebroso e il principio luminoso coeterni, e la creazione del mondo e dell'uomo fanno parte del disegno dell'ultimo per svuotare le forze del male. Il mondo nasce dalle carcasse degli arconti tenebrosi sconfitti temporaneamente, l'uomo stesso funge solo da pedina per il recupero di tutta la luce sparsa nel mondo inferiore, rotella nella macchina di svuotamento messa in atto dal mondo divino. Nella creazione del cosmo, « il pessimismo manicheo ha inventato... l'espressione immaginosa estrema di una visione negativa del mondo: tutte le parti della natura che ci circonda provengono dai cadaveri impuri dei poteri del male » (p. 240). Anche l'uomo non è più guardato nella prospettiva di un « peccato », che U. Bianchi ha proposto di chiamare « antecedente », non « originale » (RHR, CLXX (1966), pp. 117 ss.), in quanto precede la creazione dell'uomo, ma è semplicemente plasmato per entrare in un gioco di forze e per adempire ad un disegno divino, mescolandosi con il male. Non si tratta più di un « errore » divino, ma di un calcolo che condanna l'uomo ad avere una funzione liberante rispetto alla luce.

Una domanda che sorge subito è *che cosa c'è di* fondamentalmente nuovo nello gnosticismo, nei confronti del pensiero classico? Anche se in Platone incontriamo la svalutazione del corpo (antisomatismo) e una dottrina della « caduta dell'anima » (*Phaidr.* 248; *Tim.* 41 E ss.) che per molti versi somiglia all'errore che scinde il divino nel tipo siro-egiziano, il demiurgo che crea il mondo come mimesi del mondo delle idee che egli contempla è « buono », e il mondo stesso, con ciò che contiene di imperfetto, è necessario alla « compiutezza » del tutto. Lo stesso atteggiamento di pio ossequio dinanzi alla creazione si riscontra anche in Plotino, ed è presente, abbastanza oscillante — è vero —, anche nel *Poimandres* ermetico, benché questo, per certi versi, possa venire considerato quale forma di speculazione gnostica (cfr. G. Sfameni-Gasparro, *L'Ermetismo*, in P. Tacchi Venturi-G. Castellani, *Storia delle Religioni*, 6ª ed., vol. III, Torino 1971, pp. 406 ss.). Nel mondo ellenico, l'atteggiamento anticomico pare che venga in contraddizione con il principio dell'armonia cosmica (tuttavia, ciò è stato messo in dubbio per quanto riguarda l'orfismo, considerato da U. Bianchi quale antenato più legittimo dello gnosticismo; cfr. « Numen », XII (1965), 3, pp. 161-178). Donde allora, secondo Jonas, appare nello gnosticismo questa forma di dualismo anticomico, ritenuto di sorgente non-ellenica? La domanda non ha una risposta adeguata in Jonas il quale alla luce dei suoi presupposti metodologici considera la questione delle origini dello gnosticismo secondaria (p. 53).

Abbiamo presentato in breve i problemi principali connessi col fenomeno gnostico. Jonas ha insistito di più sull'originalità dello gnosticismo in se stesso, impostazione salutare nella profusione di studi fatti inevitabilmente da punti di vista troppo ristretti, senza nessuna apertura « umanistica », in altre parole, mancanti di un principio di coesione teoretico.

Benché il libro di Jonas sia apparso in un periodo in cui i testi di Nag-Hammadi erano ancora scarsamente conosciuti, esso mantiene intatto il suo valore. Rivelando l'interesse ideale che lo studio di una materia difficile e spesso astrusa come i documenti gnostici può tuttora presentare, Jonas è stato uno di coloro che hanno dato una nuova spinta alle ricerche storico-religiose in questo ambito.

IOAN P. CULIANU

J. E. S. THOMPSON, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman 1972. Un volume di pp. XXX - 415, con 17 tavole.

Il libro di J. E. S. Thompson (1970, nuova ed. 1972) è l'ultimo di una serie di lavori sulla religione e la storia degli abitanti dell'area inferiore Maya