MONDI

Movimenti simbolici e sociali dell'uomo

1 /2023

MONDI
Movimenti Simbolici e Sociali dell'Uomo

Anno 6 numero 1 aprile 2023

Davide Susanetti, *Partire, smarrirsi, ritrovarsi: Appunti Sul* Pellegrinaggio in Oriente *di Hesse* PAG. 3

Natalia Strok, *Libero arbitrio e responsabilità: anime umane e non umane nei* Treatises *di Cudworth* 37

Alberto Giovanni Biuso, *Gnosticismo antico e gnosi contemporanea* 53

Enrico Palma, *L'ultima salute. Grazia, salvezza e apocalisse ne* La coscienza di Zeno 83

RECENSIONI

Francesco Coniglione, *L'uomo venuto da un altro mondo* (Emanuele Fadda) 101

Mondi
Movimenti simbolici e sociali dell'uomo

Mondi aspira a riavvicinare aspetti del patrimonio culturale umano a lungo tenuti rigorosamente separati, quasi appartenessero a sfere incomunicabili a causa di una radicale cesura epistemologica che ha comportato la frammentazione di un sapere da molti studiosi e molte culture avvertito invece come unitario. La rivista, dotata di un sistema double-blind peer review, si propone in particolare di trattare la relazione simbolica tra l'uomo e la realtà attraverso una sensibilità capace di raccogliere le prospettive dell'antropologia, della filosofia, della sociologia, delle religioni e dell'esoterismo.
La rivista accetta articoli in italiano, inglese, francese e spagnolo.

Amministrazione
Gruppo Editoriale Bonanno Srl – Tipheret
via Vittorio Emanuele, 194 - 95024 Acireale (CT)

Direttore responsabile
Roberto Escobar

Direttore scientifico
Fabrizio Sciacca

Comitato scientifico internazionale
Luigi Alfieri (Università di Urbino), Paolo Bellini (Università dell'Insubria), Claudio Bonvecchio (Università dell'Insubria), Francesco Coniglione (Università di Catania), Allison Coudert (University of California, Davis), Joscelyn Godwin (Colgate University, New York), Cathy Gutierrez (Sweet Briar College, Virginia), Wouter J. Hanegraaff (University of Amsterdam), Glenn A. Magee (Long Island University, New York), Bernardo Nante (Universidad del Salvador, Buenos Aries), Mauro Ruggiero (Univerzita Karlova, Praha), Claudio Saporetti (Università di Pisa), Randall Styers (Chapel Hill University, North Carolina), Jean-Jacques Wunenburger (Université Lyon III Jean Moulin)

Redazione
Emanuele Fadda, Salvatore Vasta

Stampa
Creative 3.0 - Reggio Calabria

Autorizzazione del Tribunale di Catania n. 12/2017 del 12 luglio 2017
Periodicità annuale
ISSN 2533-1450
ISBN 978-88-6496-691-5
Finito di stampare nel mese di aprile 2023
Proprietà artistiche e letterarie riservate
Il costo di ogni singola copia è di euro 12,00

Gnosticismo antico e Gnosi contemporanea

Alberto Giovanni Biuso

Abstract
The paper analyzes the complexity and plurivocity of ancient Gnosticism by showing the persistence of deep Gnostic roots in some of significant expressions of contemporary philosophy and art: from Leopardi to Cioran, from Heidegger to Kubrick. Gnosis emerges there as one of the most fruitful perspectives for understanding human life, history and time.

Keywords
Anthropology, Gnosis, Gnosticism, Heidegger, Nag Hammadi, Paganism

Definizioni della Gnosi

La Gnosi e lo Gnosticismo sono il fenomeno culturale ed esistenziale forse più complesso della storia europea. Che cosa infatti vuol dire Gnosi, che cosa è la Gnosi? Possiamo cominciare col rispondere che essa è comprensione di ciò che accade. È il tentativo di cogliere le radici della vita, dell'umano e della storia. Le profondità teologiche, la radicalità teoretica, i meandri interiori, le tormentate e ramificate vicende storiche che caratterizzano la Gnosi non devono nasconderne la sostanziale chiarezza filosofica, che così viene efficacemente sintetizzata da Giancarlo Rinaldi:

a. La negatività della materia: il mondo nel quale viviamo è una realtà negativa, piena di male e di sofferenza, per gli uomini è come una prigione. Dunque esso non può essere stato prodotto da Dio.
b. Il dualismo cosmico [...]
c. Il dualismo teologico [...]
d. La scintilla divina che è nell'uomo possessore della gnosi: si tratta dello *pneuma* (πνεύμα), dell'anima dello gnostico, la quale è parte stessa di Dio, un «io profondo» precipitato nella materia, quindi preda del sonno dell'incoscienza e dei legami che attanagliano la creazione presente. La gnosi

Mondi 1-2023 (April 2023): 53-82 – ISSN 2533-1450 // ISBN 978-88-6496-691-5
© 2023 by Gruppo Editoriale Bonanno. All rights reserved

rende consapevole l'uomo illuminato di questa sua alta componente e ne avvia il processo salvifico. L'iniziato ai misteri della gnosi, osservando la sofferenza e la mediocrità del mondo che lo circondava, percepiva la sua condizione esistenziale come quella di un principe in esilio.

e. La conoscenza (*gnosis*) come elemento salvifico. Essa va ben distinta tanto dalla semplice fede, quanto dalla pura conoscenza razionale, come potrebbe essere la speculazione filosofica; è, invece, da considerarsi come una rivelazione che comunica all'iniziato la sua vera identità, nel quadro di una consapevolezza di cosa sia il cosmo, la sua origine, il suo destino. [...]

f. Se il mondo materiale è causato da un processo di decadenza ed è caratterizzato da disordine e imperfezione, nell'uomo tuttavia può esservi un germe del mondo superiore; ma ciò non vale per tutti. Gli uomini, infatti, sono suddivisibili in tre categorie: *pneumatici* (spirituali), *psichici* (animati), *hylici* (materiali). I primi sono predestinati alla salvezza, per la scintilla divina che è in loro, grazie alla gnosi [...]

g. L'origine del male: non veniva ricercata nella trasgressione di Adamo, cioè in un atto di volontà esercitato nel corso della storia umana, bensì in un processo di decadenza che coinvolgeva *in primis* la stessa sfera della divinità prima ancòra della storia e che, quindi, si proiettava in questo mondo e nella vicenda umana con esiti tragici.

h. Il "mito" gnostico

(in Vitellaro Zuccarello 2012: 15-16)

Si tratta di una delle manifestazioni più complesse e plurali del tentativo umano di spiegare a se stesso la propria natura e di rispondere all'interrogativo insieme teologico ed esistenziale: *unde malum*?

È a partire da questa domanda che secondo Ferdinand Christian Baur si articola la gnosi come «un fenomeno non cristiano e precristiano, di origine orientale, di natura filosofica, di forma mitica» (Filoramo 2010: 953, I colonna). Il convegno di Messina del 1966 cercò di sintetizzare queste manifestazioni e la loro complessità in quattro categorie:

> *Gnosi* in quanto «conoscenza di misteri divini riservata ad un'élite»; *gnosticismo* in quanto riferito ai movimenti settari del secondo secolo d.C., caratterizzati da una serie di elemen-

ti comuni, a partire dall'idea della presenza nell'uomo di una scintilla di origine divina, proveniente dal pleroma caduta in questo mondo dominato dal fato, che necessita di essere risvegliata dalla controparte divina di questo sé per poter essere salvata grazie a una forma salvifica di conoscenza ottenuta mediante illuminazione interiore o l'intervento di un salvatore; *pre-gnosticismo*, che rimanda all'esistenza di differenti temi e motivi, che però non presuppongono l'esistenza di un vero e proprio gnosticismo, presenti ad esempio nell'apocalittica giudaica, a Qumran, in altre correnti giudaiche a cavaliere dell'era cristiana; infine, *proto-gnosticismo*. Con quest'ultimo termine, si allude all'esistenza di motivi essenziali del successivo gnosticismo in epoche e fenomeni di gran lunga anteriori, come l'orfismo in Grecia (Ivi: 957, I e II colonna).

Le ipotesi ermeneutiche contemporanee leggono lo gnosticismo in quattro diverse prospettive: un'eresia cristiana; una variante del cristianesimo; «una religione sui generis, precristiana o protocristiana, in ogni caso formatasi a partire da un nucleo non cristiano, anche se la sua identità si è costruita nel confronto con le tradizioni cristiane» o, infine, «una tradizione religiosa indipendente, differente nella sostanza dal cristianesimo, anche se i due fenomeni si sono incontrati e su qualche punto influenzati; la sua storia va ricostruita in modo indipendente dal cristianesimo» (Ivi: 958, I e II colonna).

Ritengo più vicina alla identità dello gnosticismo l'ultima prospettiva, quella che ne rispetta meglio la *differenza* nei confronti del giudaismo e del cristianesimo e che meglio spiega la continuità della gnosi dall'antico orfismo greco sino ad alcune tra le più ricche espressioni filosofiche e artistiche del XX e XXI secolo.

Infatti, «nel suo significato tecnico di 'conoscenza che di per sé salva', dunque, nel suo uso 'assoluto', *gnosis* si rivela un termine greco, portatore, però, di una concezione non greca: la gnosi è una forma particolare di conoscenza che di per sé trasforma colui che la possiede» (Ivi: 954, II colonna).

Se *gnosticismo* è certamente un concetto ermeneutico della modernità, «ciò non toglie che, se usato con consapevolezza storiografica e cautela metodologica, esso rimanga uno strumento prezioso per orientarsi su di un terreno variegato e sfuggente» (Ivi: 962, II colonna).

Un concetto al quale vale la pena dedicare sforzi di cono-

scenza e capacità di penetrazione teoretica, anche perché in cambio offre la possibilità di uno sguardo profondo e radicale sull'enigma del tempo e della materia.

Nonostante l'importanza dei documenti scoperti a Nag Hammadi nel 1945 (sui quali tornerò più avanti), i testi provenienti dalla tradizione eresiologica conservano intatto il loro valore. In essi emerge come gli antichi gnostici si definissero tali in contrapposizione ai cristiani comuni, senza nascondere mai la loro convinzione di essere fatti – letteralmente – di un'altra pasta rispetto ai membri della 'Grande Chiesa'. Lo gnostico sente infatti tutta la propria solitudine e l'estraneità rispetto non solo al mondo degli ilici – coloro che vivono immersi nella materia, di essa godono e che in essa si dissolveranno – ma anche a quello degli psichici, nature intermedie dotate di libero arbitrio e ugualmente predisposte «alla fede e alla incorruttibilità, e alla infedeltà e alla corruzione» (*Excerpta ex Theodoto*, in Aa. Vv. 1993: § 56, p. 381). Caino, Abele e Seth – tutti figli di Adamo – sono il simbolo rispettivamente degli ilici, degli psichici, degli pneumatici. Jahvè è in realtà un Demiurgo, è l'ignorante facitore di questo mondo, mentre solo «la sostanza dell'ingenerato Padre di tutte le cose è incorruttibilità e luce autosussistente, semplice e singola» (*Lettera di Tolomeo a Flora*, Ivi: § 7, pp. 279-281).

Tra i gruppi nei quali si divise l'antica gnosi, la Scuola di Valentino fu quella che diede il contributo più profondo al vincente cristianesimo. Essa accentuò infatti un metodo di lettura dei testi sacri simbolico e allegorizzante. Dietro le parole più semplici, gli episodi più concreti dei Vangeli, i Valentiniani (II secolo) videro un mondo di princìpi in lotta fra di loro e dalla cui *comprensione* dipende la salvezza. Non le azioni, quindi, risultano decisive ma la mente che comprende o che al contrario ignora il riposto significato dell'avventura umana. Al di là della sua straripante e barocca mitologia, la gnosi conserva sempre questo nucleo di razionalità. Le azioni sono infatti segnate da un limite radicale che è l'essere frutto del corpo e della materia, la mente invece può accogliere la grazia che è conoscenza, la salvezza che è sapienza. È per questo che secondo la dottrina di Basilide e di altri docetisti del II secolo anche il corpo di Gesù fu solo apparente e il Cristo non poté davvero soffrire. Ne segue che soltanto la facoltà razionale dimostra la superiorità di alcuni uomini sulla creazione inferiore nella quale sono immersi. Non a caso Ireneo accusa gli gnostici di venerare assai più Pitagora, Platone e Aristotele che Gesù di Nazareth.

In effetti, il vero peccato per essi è l'ignoranza – da quella del Demiurgo è derivato ogni male – «sì che la gnosi è redenzione dell'uomo interiore» (Ireneo, *Contro le eresie*; Ivi: I 21,4, p. 353). Non i sacramenti né le azioni rendono veramente puri ma «la conoscenza: 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» (*Excerpta ex Theodoto*, Ivi: § 78; pp. 391-393). A questo che è forse il passo più famoso di tutta la letteratura gnostica, si può affiancare per bellezza e intensità il *Salmo dei Naasseni sull'anima*:

> Ora avendo il dominio osserva la luce,
> ora precipitata nelle miserie piange:
> [...]
> ora nasce
> e infelice non avendo scampo dai mali
> vagando entra nel labirinto.
> Allora Gesù disse: Osserva, Padre;
> essa cercando il male sulla terra
> si allontana dal tuo soffio.
> Cerca di fuggire il caos amaro
> e non sa dove passare.
> Per lei mandami, Padre:
> avendo i sigilli scenderò,
> traverserò tutti gli eoni,
> rivelerò tutti i misteri,
> mostrerò le figure degli dèi.
> L'arcano della santa via,
> chiamandola gnosi, rivelerò.
> (Ippolito, *Confutazione*, Ivi: V 10, 2, 85-87).

Vangeli gnostici

Lo gnostico Marcione (II sec. e.v.) «diede un contributo di enorme importanza al processo di formazione del canone delle Scritture cristiane» (Marcione 2019: IX) tanto che il suo *euaggelion* può «rappresentare il vangelo più antico, dal quale, attraverso percorsi diversi, dipenderebbero tutti e quattro i vangeli canonizzati» (Ivi: LX). Un esempio è l'insieme di testi ai quali Marcione dedicò un'attenzione costante e particolarissima: le *Lettere* di Paolo delle quali fornì un'interpretazione fortemente antigiudaica nel con-

testo delle «modalità fluide e non controllate della circolazione delle lettere paoline agli inizi del II secolo, circolazione aperta a modifiche, rielaborazioni e integrazioni» (Ivi: XXX).

Insieme e accanto a quello di Marcione, altre comunità gnostiche scrissero dei Vangeli, tra i quali rivestono particolare importanza i quattro che furono redatti tra il 120 e il 200. Scoperti nel 1945 a Nag Hammadi, essi fanno parte di quel prezioso insieme di testi che ha finalmente consentito di conoscere direttamente una delle più complesse esperienze spirituali e culturali del mondo antico.

In questi testi la gnosi è profondamente intessuta con il cristianesimo e si tratta quindi di una sua forma assai peculiare. In essi sono infatti presenti molte citazioni dal Nuovo Testamento; numerosi "detti di Gesù" – in particolare quelli del *Vangelo di Tomaso* – sono identici a quelli dei Vangeli canonici, il dualismo vi appare mitigato, vi si afferma la centralità del Cristo-Logos e vi si trova persino una marcata dimensione sacramentale.

In ogni caso niente a che vedere con una ricostruzione biografica della figura di Gesù, la quale viene inserita in un pullulare di immagini e rappresenta il segno più chiaro dell'assoluta bontà del Padre ma non della sua consustanzialità con il Figlio. Tutto sembra sospeso in un mondo di luce e di figure, di simboli enigmatici. Nulla si sottrae all'allegoria. Infatti, «la verità non è venuta nuda in questo mondo, ma in simboli e in immagini. Non la si può afferrare in altro modo» (*VangFil.*, 67,10; in *Vangeli gnostici* 1991: 61).

Anche da questi Vangeli emerge, insieme al suo enigma, la chiarezza della Gnosi. Essa è:

- stupore
- incessante ricerca
- solitudine ed elezione
- conoscenza di se stessi prima che di ogni altra cosa perché il Sé è tutte le cose
- è quindi panteismo e pienezza
- è la libertà che solo il Νοῦς (la mente) e il Λόγος (la ragione) possono dare
- è cogliere non in altro da sé ma in se stessi il divino fino a comprendere che altro divino non c'è:

«Tu hai visto lo Spirito e tu sei diventato Spirito; tu hai visto

il Cristo, e tu sei diventato Cristo; tu hai visto il *Padre*, e tu diventerai Padre» (*VangFil*., 61,20; Ivi: 56-57).

Gnosi è Luce, un farsi della luce in cui finalmente l'enigma dell'origine e del senso dell'uomo «non è nascosto nelle tenebre e nella notte, ma è nascosto in un giorno perfetto e in una luce santa» (*VangFil*., 86,10; Ivi: 76).

Sono evidenti gli apporti delle religioni antiche ma sono anche visibili i segni della speculazione greca sull'anima e sul mondo. Dato che il razionalismo greco non poteva accettare che dal Perfetto nascesse il suo contrario, la Gnosi pone tutta una serie di complesse gerarchie fra il Padre incorruttibile e il mondo quale noi lo vediamo.

L'Uno emana ventiquattro eoni. L'ultimo di essi, Sophia, produce un incapace e arrogante Demiurgo che trasgredendo fa nascere il mondo: «Colui, infatti, che lo ha creato voleva farlo incorruttibile e immortale; ma fallì, e non realizzò quanto sperava» (*VangFil*., 75; Ivi: 67). Egli ha prodotto un mondo di carne e di morte nel quale la più parte degli umani sono stupidi e ignoranti. La loro condizione è simile a quella dell'asino che girando intorno a una mola «fece cento miglia; quando fu sciolto, si trovò ancora allo stesso posto. Certi uomini camminano molto, ma non arrivano mai da nessuna parte; quando per loro giunge la sera non vedono né città né villaggio né creazione né natura né forza né angelo. Miserabili, hanno sofferto invano» (*VangFil*., 63,10; Ivi: 58).

Non per costoro è venuto il Logos ma per gli pneumatici. Essi non saranno mai preda degli arconti, vale a dire degli stupidi e malvagi signori di questo mondo, il cui potere è nullo, fatto di apparenza. Essi non furono nemmeno in grado di capire che il Cristo non poteva purificarsi di nulla nelle acque del Giordano e non poteva soffrire sul legno della Croce. Dal battesimo come dalla morte egli «uscì ridendo di tutto» (*VangFil*., 74,30; Ivi: 67) e questo suo riso è la forza che ancora libera coloro che in sé racchiudono la scintilla del sapere. Gli penumatici saranno felici per sempre, gli altri non soffriranno, sarà solo come se non fossero mai esistiti. Alla fine, la prospettiva gnostica è dunque fiduciosa e lontana da ogni sofferenza eterna.

Questi sono infatti Vangeli di gioia e di redenzione. «Il Padre è assolutamente buono» (*VangVer*., 40,20; Ivi: 40), assai diverso da quello «piccolo, severo, o irascibile» dell'Antico Testamento (*VangVer*., 42,10; Ivi: 44). L'apocatàstasi, ἀποκατάστασις, la reintegrazione finale, sarà la dissoluzione di ogni dolore, la

cancellazione di tutte le colpe, il dissolversi dei malvagi nell'indicibile dolcezza del Padre, del Tutto.

Nag Hammadi

I 52 scritti rinvenuti nel 1945 a Nag Hammadi sono contenuti in 13 Codici, dei quali 40 erano del tutto sconosciuti, 30 sono quasi completi, 10 sono frammentari.

Da essi e dalle opere precedentemente note – prima tra tutte *Pistis Sophia*, che nasce dallo stesso ambiente di Nag Hammadi – scaturisce un fascino che è rimasto intatto nonostante le persecuzioni alle quali gli gnostici sono stati sottoposti da parte della Chiesa romana, un'eco delle quali si sente nelle parole del *Secondo discorso del grande Seth*: «Eravamo odiati e perseguitati non soltanto da coloro che sono ignoranti, ma anche da coloro che ritengono di promuovere il nome di Cristo, sebbene siano inconsapevolmente vuoti: simili a muti animali, non sanno essi stessi chi sono» (Aa. Vv. 1997: § 59, p. 322).

Rispetto all'autoritarismo, alla rigidità e al dogmatismo della Grande Chiesa, gli gnostici elaborano una serie di dottrine e di sistemi caratterizzati da molteplicità, varietà, apertura; sistemi che non temono di attingere a fonti diverse e lontane purché indirizzate tutte al tentativo di comprendere e svelare la condizione umana.

La Gnosi è infatti anche e soprattutto una antropologia temporale, che non finge bontà universali o destini da favola ma nasce della consapevolezza che da sempre gli umani «invecchiarono senza avere requie; morirono, non trovavano alcuna verità, non conoscevano il Dio della verità. Fu così che tutta la creazione divenne schiava per tutta l'eternità, dalla fondazione del mondo fino a adesso. Presero mogli e generarono figli dalle tenebre, a immagine del loro spirito; chiusero i loro cuori, e dalla insensibilità dello spirito di opposizione, divennero insensibili fino a adesso» (*Apocrifo di Giovanni*, Ivi: § 30, p. 161).

Una antropologia assai vicina a quella del *Fedro*, con la distinzione tra coloro che vivono nelle passioni distruttive, quanti possiedono volontà e coraggio che li possono indirizzare alla liberazione come alla sottomissione ai desideri, e coloro invece che sono intrisi di conoscenza e luce, il cui compito è non fare spegnere la scintilla di conoscenza che sono. In ogni caso

«è necessario che ciascuno vada nel luogo dal quale è venuto. Poiché con la sua condotta e con la sua gnosi, ognuno svelerà la propria natura» (*Origine del mondo*, Ivi: § 127, p. 248).

Gli ilici sono destinati alla dissoluzione, gli psichici contribuiranno al proprio destino, gli pneumatici torneranno alla luce coltivando la conoscenza, la libertà e la gioia, che sono tutt'uno. *Gioia* è infatti una parola e un'esperienza che ricorre spesso nei testi di Nag Hammadi. Una gioia che rende perfetti perché perfetti si è già. È la condizione dell'«uomo immortale [che] è pieno di tutta la gloria imperitura e di indicibile gioia: tutto il suo regno gioisce di durevole gioia», immerso «nella luce splendente senza ombra, in gioia indicibile e in ineffabile esultanza. Essi gioiscono incessantemente della loro intramontabile gloria e dell'illimitato riposo» (*Eugnostos, il beato*, Ivi: § 8, p. 450; §§ 89-90, p. 455). Questa gioia libera dai «grandi turbamenti e sofferenze dell'esistenza» (*Natura degli arconti*, Ivi: § 91, p. 185).

Questa conoscenza venne offerta dal serpente, figura del ritorno e della saggezza. L'albero dal quale secondo la teologia ebraica e cristiana scaturirono tutti i mali è invece al contrario per gli gnostici l'albero della sapienza da cui scaturisce ogni luce poiché la conoscenza è la condizione stessa del riscatto dal male. L'albero è quindi «(in realtà) l'epìnoia [pensiero] della luce» (*Apocrifo di Giovanni*, Ivi: § 22, p. 152) al quale il testo dal titolo *Origine del mondo* dedica i seguenti versi: «Tu sei l'albero della gnosi, / quello che è nel paradiso / quello dal quale ha mangiato il primo uomo. / Esso aprì la sua intelligenza, / esso amò la sua co-immagine / condannò le altre immagini estranee / e ne ebbe ripugnanza» (Ivi: §§ 110-111, p. 230). Dopo che ebbero mangiato dell'albero della *conoscenza* «la loro intelligenza si aprì. Infatti, dopo che ne ebbero mangiato, la luce della gnosi li illuminò» (Ivi: § 119; p. 240). Conoscenza, redenzione e libertà diventano anomismo, diventano la libertà da norme eteronome imposte da poteri arcontici, espressione anch'essi – soprattutto essi – del limite.

Il fango non può diventare oro e il fango non fa perdere all'oro la bellezza che ha. Uno scetticismo politico ed etico muove le azioni dello gnostico poiché il potere è dato dalle entità intermedie e malvagie, le leggi sono quelle della caduta. Ciò che nell'umano merita di essere e di durare non è questo ma è la scintilla di luce, la goccia di luce «che era stata mandata da Sofia» affinché «fruttificasse abbondantemente, affinché diventasse perfetta e non fosse più indigente» (*La Sofia di Gesù Cristo*, Ivi:

§ 104, p. 465). Tutto si dissolverà come se non fosse mai stato. A rimanere, perché c'è sempre stata, è la luce della conoscenza. Questa luce è il Dio supremo e indicibile, il quale «è gnosi perché dà la conoscenza» (*Apocrifo di Giovanni*, Ivi: 2,4, p. 128).

Potremmo dunque attribuire anche agli gnostici la formula con la quale Jacob Burckhardt espresse la sapienza dei Greci: pessimismo dell'intelligenza e ottimismo della volontà. Lo gnostico infatti, scrive Luigi Moraldi, «pur profondamente pessimista, non può non desiderare la salvezza, tendere alla sua origine» (Ivi: 90). Il dualismo che certamente sostanzia il pensiero gnostico si stempera nella unicità della fonte di luce dalla quale proviene ogni ente destinato a permanere, ogni umano che merita la vita.

Questa tonalità ellenica contribuisce a spiegare la notizia di Ireneo alla quale ho accennato più sopra, secondo la quale i carpocraziani «venerano le immagini dei filosofi (Pitagora, Platone, Aristotile, ecc.) e anche l'immagine di Cristo che ritengono fatta fare da Pilato» (Ivi: 22) e contribuisce a comprendere il docetismo gnostico, per il quale non è possibile che un dio patisca davvero, soffra, venga torturato, muoia. Nel *Secondo discorso del grande Seth*, il Salvatore afferma infatti:

> Io non provai alcuna sofferenza [...] Non io, ma il loro padre, fu colui che bevette il fiele e l'aceto. Non io fui percosso con la canna. Era un altro colui che portò la croce sulle sue spalle, cioè Simone. Era un altro colui sul cui capo fu posta la corona di spine. Io, nelle altezze, mi divertivo di tutta (l'apparente) ricchezza degli arconti, del seme del loro errore, della loro boriosa gloria. Ridevo della loro ignoranza. Ridussi a schiavitù le loro potenze (Ivi: § 56, pp. 319-320).

Si dissolve in questo modo la potenza del Padre che tale non è, di quel Jahv**è** che costituisce un miserabile dio arrogante che non ha idea dei propri limiti e del proprio nefasto operare. Non ce l'ha sino al punto da dichiarare di essere l'unico dio e che non si debbano avere altri dèi fuori che lui. Il capo degli arconti «è cieco; *a motivo della sua forza*, della sua ignoranza *e del suo* orgoglio, disse – nella sua *incoscienza* – : Io sono Dio, non ne esiste altri *all'infuori di me* -. Quando disse questo, peccò contro *il tutto*» (*Natura degli arconti*, Ivi: § 86, pp. 178-179).

Ciò che chiamiamo *male* è dunque l'ignoranza di chi eravamo, di dove eravamo, di dove siamo stati gettati, delle ragioni

del limite, del dolore, della ferocia. È per questo che l'*Apocrifo di Giovanni* dichiara: «Sono venuto per annunziarti ciò che è, ciò che era, ciò che sarà, affinché *tu conosca le cose che non sono manifeste e quelle manifeste e per ammaestrarti sull'uomo perfetto*» (Ivi: I, 2; p. 126). La gnosi è questa metafisica del tempo redento.

Gnosi occidentale e orientale

Nel vivace ambiente di Alessandria fra il II e il III secolo vennero elaborati in lingua copta alcuni dei testi fondamentali della Gnosi, che vanno sotto il nome di *Pistis Sophia.* Si tratta di quattro libri il cui manoscritto è conservato al British Museum con la designazione di *Codex Askewianus* AD 5114. Gnosi certamente cristiana, quella di *Pistis Sophia*, intessuta di citazioni dai Vangeli sia canonici che apocrifi e perfino dai Salmi di Davide e dalle Odi di Salomone. Si tratta di una sintesi di elementi del Vecchio e del Nuovo Testamento combinati con credenze astrologiche e pagane. La vicinanza alla fede della Grande Chiesa è confermata dalla necessità, per salvarsi, di *agire* in favore di tutti gli uomini e non soltanto di *conoscere* i misteri.

Il libro racconta l'insegnamento che Gesù rivolse agli Apostoli negli undici anni successivi alla sua resurrezione. L'origine, la vicenda, il destino dell'umanità e del cosmo sono narrati in una sintesi grandiosa, sofferta e – come sempre nella Gnosi – barocca. *Pistis Sophia* è il genere umano, conteso dalle forze delle tenebre e da quelle della luce. Esso è nato dalla *miscela* primordiale, dalla stessa pasta dalla quale sono stati plasmati «tutti gli angeli, tutti gli arcangeli, gli dèi, i signori, tutti gli arconti, tutti i grandi invisibili, tutti quelli del [luogo] di mezzo, quelli dell'intero luogo della destra, tutti i grandi delle emanazioni della luce e tutta la loro gloria» (*Pistis Sophia* 1999: II, 100, *3*; p. 203).

L'intera sfera dell'essere è, quindi, sottoposta al mistero ineffabile, all'indicibile del quale si può dire soltanto che è pura luce. Egli ha mandato Gesù a liberare dalle tenebre gli uomini, questi «resti ilici» (Ivi: II, 100, *8*; p. 204) che vivono il loro tempo in una inquietudine perenne dopo essere stati formati «dal sudore degli arconti e dalle lacrime dei loro occhi, o piuttosto dall'alito della loro bocca» (Ivi: III, 131, *6*; p. 261).

Pistis Sophia, l'umanità, stava tutta sola, «triste e malinconica perché non era stata accolta nel suo luogo superiore, nel tredi-

cesimo eone; inoltre era triste a motivo delle sofferenze che le aveva arrecato l'Arrogante, uno dei dotati di triplice forza» (Ivi: I, 29, *1*; p. 64). Dopo molte preghiere, sofferenze e traversie, *Pistis Sophia* viene liberata dalle tenebre e dalle «vigorose spranghe del caos» (Ivi: II, 81, *19*; p. 159). Essa rinuncia alla materia e si apre ai misteri della Luce che sono misteri di pura conoscenza il cui obiettivo è la trasformazione dell'elemento ilico in essenza spirituale, "pneumatica".

L'apprendimento del tutto, della sua natura e distribuzione, è apprendimento dell'ineffabile, dei misteri del regno della luce senza i quali è impossibile salvarsi:

> Voglio rendervi perfetti in tutte le forze e in tutte le pienezze, dall'interno degli interni all'esterno degli esterni, dall'ineffabile all'oscurità più densa, affinché siate denominati "le pienezze, perfetti in ogni conoscenza" (Ivi: II, 85, *2*; pp. 165-166. cfr. anche III, 135, *7*; p. 274).

Apprendere i misteri significa conoscere Gesù, pienezza di ogni essere, conoscere Gesù significa *essere* lui, trasformarsi in «quel mistero che sa perché sono sorte le tenebre, e perché è sorta la luce» (Ivi: II, 91, *10*; p. 177). È Gesù la sintesi del cosmo, la conoscenza ineffabile di ogni splendore. Coloro fra gli umani che raggiungeranno la conoscenza di Lui, conoscenza che libera, saranno anche posti sopra gli invisibili, sopra tutti gli arconti, gli angeli e gli dèi poiché essi – miscela di materia e di pianto generata da un oscuro granello di polvere – saranno diventati pura luce, esattamente come Gesù il quale non possiede anima né corpo ma luce soltanto.

> Gesù disse loro: «Non c'è mistero più sublime dei misteri sui quali mi interrogate. Esso, infatti, guiderà la vostra anima alla luce delle luci, ai luoghi della verità e del bene, al luogo del santo di tutti i santi, al luogo nel quale non c'è donna né uomo; in quel luogo non vi sono forme, ma solo una continua e indescrivibile luce» (Ivi: IV, 145, *2*; p. 289).

Questa immagine colma di speranza e di gloria ben sintetizza un testo che racconta con crudezza i tormenti delle tenebre, e cioè la vita quotidiana degli umani, ai quali oppone la fiducia in un destino di gioia per gli *pneumatici* e di dissolvimento – *non* di pena eterna – per gli *ilici*.

La gnosi tardoantica, quella induista e quella buddhista conoscono «le parole di giubilo maniacale in cui le anime non-nate celebrano la loro libertà da ciò che il gravoso mondo rappresenta» (Sloterdijk 2019: 77). Parole che uno storico rispettabile come Erodoto sintetizza con esemplare chiarezza descrivendo le consuetudini dei Τραυσοί:

> «Τραυσοὶ δὲ τὰμὲν ἄλλα πάντα κατὰ ταὐτὰ τοῖσι ἄλλοισι Θρήιξι ἐπιτελέουσι, κατὰ δὲ τὸνγινόμενόν σφι καὶ ἀπογινόμενον ποιεῦσι τοιάδε: τὸν μὲν γενόμενον περιιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖἐπείτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπήια πάντα πάθεα: τὸν δ᾽ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῇ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντεςὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.
>
> I Trausi dal canto loro, mentre per tutto il resto seguono i costumi degli altri Traci, riguardo a chi nasce e a chi muore si comportano così: seduti intorno al neonato i parenti piangono, deplorando tutti i mali che egli, essendo nato, dovrà sopportare ed enumerando tutte le sofferenze umane; invece il morto lo seppelliscono scherzando e in piena allegria, aggiungendo come spiegazione che, liberato da tanti mali, egli è ormai in una condizione di piena felicità» (*Storie*, 5,4).

Per l'induismo «le nascite sono capricci dell'Assoluto, che inganna l'eternità con l'infinita commedia dell'individuazione» (Sloterdijk 2019: 76). Il buddhismo è forse la posizione più radicale sul «nascere che non ci voleva» (Céline 2000: 40) poiché

> la sua ermeneutica delle nascite spinge al punto che viene maturata la rottura con il principio-grembo stesso. Il rifiuto dei grembi delle donne, con quello della propria madre al primo posto, si generalizza qui fino al rifiuto generale della rotazione creatrice di dolore della ruota del mondo. La dottrina del buddhismo non è altro che il Vangelo dell'evitabilità dei grembi. Con questo esso porta a compimento le oscure tendenze delle *Upanishad* (Sloterdijk 2019: 101-102).

L'anelito del buddhismo è che questa nascita che ci ha portato a esistere ora sia anche l'ultima del ciclo. Segno e insieme premessa di tale condizione – che sia l'ultima – è la comprensione rigorosa, articolata e profonda dell'origine, della natura e del senso dell'esser-capitati: «Il mondo non è sempre ciò che accade, ciò che accade non sempre è il mondo. Sempre, ancora

oggi, per ogni caso difficile il mondo è, in realtà, tutto ciò che non dovrebbe accadere» (Ivi: 120).

Se queste sono, in sintesi, alcune declinazioni orientali della Gnosi, in Occidente essa ha sempre mantenuto l'anelito greco alla transustanziazione dell'umano tramite la conoscenza. Lo ha messo ben in evidenza Filoramo anche mediante delle indagini volte a descrivere e valutare in chiave sociologica la rinnovata attenzione nei confronti della tematica gnostica. Attenzione che si esprime nelle forme più varie, alcune culturalmente assai rilevanti (le conferenze "Eranos" di Ascona, la gnosi di Princeton, la psicologia junghiana), altre più popolari (la New Age in tutte le sue diverse manifestazioni). Questo non sorprende poiché «dislivelli culturali e stratificazioni sociali» sono sempre stati tipici della gnosi (Filoramo 1990: 27).

Per evitare in ogni caso indebite confusioni o vaghi accostamenti è necessario procedere, come Filoramo suggerisce, ad alcune importanti distinzioni. Prima fra tutte quella fra immaginario e immaginazione gnostiche. Il primo prende soltanto spunto dalla Gnosi storica allo scopo di «raccogliere formule, segni, emblemi per sempre rinnovantisi battaglie ideologiche tipiche del nostro dibattito culturale», la seconda rappresenta invece un «fiume sotterraneo della nostra tradizione storico-religiosa, che carsicamente riaffiora coi suoi miti simboli immagini, eco di quella che un tempo fu la viva voce della gnosi antica» (Ivi: VII-VIII).

Altrettanto essenziale è distinguere la Gnosi come genere dallo gnosticismo come sua specie particolare, tipica del II-III secolo e.v. Infatti «una catena di tradizioni gnostiche è comprovabile, seppur con qualche difficoltà, fino al catarismo medievale» (Ivi: 6) dopodiché è più corretto parlare di elementi fenomenologici comuni a esperienze intellettuali comunque autonome dallo gnosticismo storicamente inteso.

Consapevoli e avvertiti di tutte queste distinzioni, tentiamo comunque di rintracciare quegli elementi comuni alla Gnosi e allo gnosticismo utili poi a capire fino a che punto l'antica Gnosi pervada o almeno sia presente in alcune delle più profonde filosofie della contemporaneità, con le loro tonalità e argomentazioni così vicine alle tesi gnostiche «di un male ontologico iscritto nel codice genetico dell'umanità» (Ivi: 138). Gnosi è «vedersi, riconoscersi, rivelare sé a se stessi» (Ivi: 60), è tornare dalle cose alla loro fonte, al luogo dove acquistano significato, all'interiorità che tutto comprende e in cui tutto è. Conoscersi, dunque, per

rinascere alla propria natura divina, per «diventare ciò che si è» secondo il motto pindarico tante volte ricordato da Nietzsche.

Qualcosa della Gnosi ha sempre permeato la vicenda storica e teoretica dell'Europa. Le ragioni sono numerose ma si possono sintetizzare in due elementi. Il primo è il peso enorme di dolore che grava sulla vita di tutti e di ciascuno. La spiegazione che le dottrine gnostiche offrono di tale sofferenza è la più radicale. Essa, infatti, non coinvolge soltanto il limite umano, le molteplici forme della sua finitudine; non coinvolge soltanto l'impersonalità delle leggi cosmiche che reggono la materia, ma giunge alla stessa natura divina. Per la Gnosi il cosmo «non è, come per i platonici, l'ombra materiale del bene, ma la tenebra che rivela il mistero della frattura intradivina, il luogo derivato dalla caduta di Dio fuori di Dio [...] è il negativo ontologicamente degradato ed espulso del misterioso negativo assoluto, che è il peccato intrapleromatico di Dio» (Lettieri, in Aa. Vv. 2012: 46). Il mondo è dunque il divino deformato da se stesso. Cosmo, animalità, soggettività umana e collettività politiche vengono accomunate come espressioni interne al divino e alla sua crepa.

La seconda ragione di sopravvivenza della Gnosi sta nel fatto che una consapevolezza così profonda della ferita in cui l'essere consiste non diventa disperazione, rassegnazione, religione ma genera la certezza che il divino può sanare la propria lesione e che la conoscenza è parte di questo processo di ricomposizione della pienezza del Plèroma: «Vivere nel mondo [...] senza partecipare della sua pesantezza» ma «sapendo che noi apparteniamo a un altro mondo: al mondo della totalità, dell'ordine e dell'armonia» (Bonvecchio, Ivi: 82). In questo consiste l'esistenza dello gnostico, consiste nell'essere straniero. I comportamenti che ne seguono sono del tutto politici.

Una politica *altra* che ha reso anche storicamente la Gnosi anarchica ed eversiva[1] perché i suoi membri sono:

- liberi e ribelli alla legislazione mosaica;
- liberi dalla sottomissione a una divinità estranea e superiore al corpomente che siamo ma fatti invece una cosa sola con il divino;
- liberi rispetto a qualunque ordine tecnico-organizzativo che le società si danno, sino a «disattendere ogni regola

[1] Su questo argomento si veda Fava (2016).

per distruggere, dalle radici, ogni forma di potere e, con esso, gli equilibri socio-politici-comportamentali del mondo» (Id.: 77).

Ecco perché la Gnosi è stata sempre offesa, calunniata, perseguitata. Perché «si è sempre scagliata contro ogni potere, ritenuto il regno nefasto degli Arconti di "questo" mondo» (Id.: 82), costruendo invece il potere – senza armi, senza leggi, senza polizie, senza preti, senza banche, senza padroni – dell'entità che conoscendo se stessa apprende il nucleo dal quale si generano ogni sapienza e ogni luce.

È in tale "senza" del potere umano a favore della libertà conoscitiva che acquista significato quella «reintegrazione nella divinità trascendente e *senza* nome» (Biondi, Ivi: 69) che accade già qui e ora ogni volta che un barlume di intelligenza spezza l'oscurità e fa vedere.

Leopardi, Camus, Céline, Cioran

68 Leopardi sostiene un materialismo antropodecentrico e democriteo che vede nel mondo un continuo aggregarsi e sciogliersi di enti in cui ciò che rimane costante è solo la quantità di energia e di sostanza. Nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* leggiamo che «le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno» (Leopardi 1982: 294). La Natura risponde, gelida, all'Islandese che «se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvederei» (*Dialogo della natura e di un Islandese*, Ivi: 155). E nella chiusa del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* quest'ultimo osserva che dopo la scomparsa degli umani «le stelle e i pianeti non mancano di nascere e di tramontare, e non hanno preso le gramaglie» (Ivi: 69). Leopardi si inserisce, così, in quella linea della filosofia moderna che da Spinoza a Heidegger sottolinea la finitudine dell'umano.

Il naturale e tenace desiderio di felicità – che sempre ci accompagna sino a che siamo vivi – si scontra con l'ultima verità e il primo apprendimento: la morte. Dopo la quale nessuno crede in realtà che ci sia veramente qualcosa: «noi non crediamo naturalmente all'immortalità dell'animo; anzi crediamo che i morti siano morti veramente e non vivi; e che colui ch'è morto,

non sia più» (Leopardi 2018: 4277,1; 9.4.1827; p. 120). Siamo così scettici sulla sopravvivenza di qualcosa di noi dopo la morte tanto da voler conservare a tutti i costi la vita, anche quando essa è diventata un grumo insensato di dolori e non c'è altro da attendere nel mondo. Suprema, per quanto comprensibile, forma di irrazionalità.

Leopardi non cade nell'illusione e rimane invece sempre consapevole che il vivere non è per nulla un fine in sé, che non è niente di sacro, che il valere consiste nel *come* si vive o si cerca di vivere non nel *che* dell'esserci, che il nascere è un male, è *il* male del quale è necessario sùbito consolare colui che è venuto al dolore, tanto che

> così tosto come il bambino è nato, conviene che la madre che in quel punto lo mette al mondo, lo consoli, accheti il suo pianto, e gli alleggerisca il peso di quell'esistenza che gli dà. [...] E in verità conviene che il buon padre e la buona madre studiandosi di racconsolare i loro figliuoli, emendino alla meglio ed alleggeriscano il danno che loro hanno fatto col procrearli. Per Dio! perchè dunque nasce l'uomo? e perchè genera? per poi racconsolar quelli che ha generati del medesimo essere stati generati? (Ivi: 2607,1; 13.8.1822; p. 185).

Riflessioni e domande che trovano la loro espressione più compiuta in uno dei Canti fondamentali di Leopardi: «Prova pena e tormento / Per prima cosa; e in sul principio stesso / La madre e il genitore / Il prende a consolar dell'esser nato. [...] Ma perché dare al sole, / Perché reggere in vita / Chi poi di quella consolar convenga? / Se la vita è sventura, / Perché da noi si dura?» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, Leopardi 1980: vv. 44-47 e 52-56, p. 135).

In ogni caso, c'è una ragione ancora più profonda per il rifiuto della generazione, per ciò che nella filosofia contemporanea viene definito con il termine antinatalismo, e questa ragione è per Leopardi «non volere aumentare il numero dei malvagi» (Leopardi 1993: XIV, p. 33). Contingente o necessario che sia, «tutto è male», come spiega una delle pagine più terribili e più potenti dello *Zibaldone*:

> Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e

> lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, nè diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose; tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica L'esistenza, per sua natura ed essenza sua propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. [...] Il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, p. dir così, del non esistente, del nulla (Leopardi 2018: 4174,2; 22.4.1826; pp. 443-444).

Leopardi ha operato, pensato e scritto affinché il demone della nascita non prevalga ancora una volta, affinché sulla sua sconfitta si possa stendere la potenza del pensare, lo splendore della materia, della sua entropia, dell'«infinita vanità del tutto» (*A se stesso*, in Leopardi 1980: v. 16, p. 153).

L'amoralismo di Albert Camus è dello stesso genere di quello di Leopardi. Esso consiste nell'essere antinomico, *étranger* alla Legge, perennemente in rivolta contro di essa, una rivolta che può essere tessuta di suprema indifferenza, come quella di Mersault, la cui vicenda si svolge sotto un sole accecante che intride lo spazio, il cielo, i corpi. Al cappellano che vorrebbe redimerlo prima dell'esecuzione, Mersault risponde «qu'il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu», 'mi restava poco tempo. Non volevo perderlo con Dio' (Camus 2011: 180), non può perdere tempo con il dio biblico, un *mauvais démiurge* (Cioran), un cattivo facitore di dolore e di vuoto.

Al di là della disperazione, della morte e del nulla, al di là dunque dei modi nei quali l'esistenza è gettata nel mondo, il monologo di Camus si consuma e si chiude con un grido di rivolta tipicamente gnostico, nel quale l'ultima parola – *haine*, odio – disegna in modo geometrico che cosa la vita sia, che cosa la vita meriti per chi intuisce l'altrove da cui proviene e il nulla nel quale si dissolve:

> Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuite chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et qui je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter

qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.
'Come se questa grande ira mi avesse purificato dal male, svuotato di speranza, davanti a questa notte carica di segni e di stelle, per la prima volta mi aprivo alla tenera indifferenza del mondo. Percependolo così simile a me, così fraterno infine, sentivo che ero stato felice, e che ancora lo ero. Affinché tutto fosse compiuto, affinché mi sentissi meno solo, mi rimaneva da desiderare che ci fossero molti spettatori il giorno della mia esecuzione e che essi mi accogliessero con delle grida di odio' (Ivi: 184).

Anche il *Voyage* di Céline va non verso la notte che ci avvolge, non verso il buio che percorriamo ma verso la notte *che siamo*, verso l'invincibile muraglia del destino, ai cui piedi si ricade «ogni sera, sotto l'angoscia dell'indomani, sempre più precario, più sordido» (Céline 1995: 225). Il destino che ci rende «tutti aggrappati come palle di bigliardo vacillanti sull'orlo della buca» (Ivi: 385). La finzione della morale è un'immensa fatica «per non essere semplicemente, profondamente se stessi, cioè immondi, atroci, assurdi» (Ivi: 459), una fatica volta a nascondere la radicale malvagità degli umani, la loro «sporca anima eroica e fannullona» (Ivi: 21), a non capire «fino a qual punto gli uomini sono carogne» (Ivi: 33), gli uomini, queste «bestie verticali» (Ivi: 159). «A ciascuno il suo terrore» (Ivi. 62) poiché qualunque cosa accada, è da soli che si muore perché la morte è inseparabile dal nostro essere, è l'altro nome dell'individualità, è la prima sostanza e l'ultimo apprendimento: «La verità è un'agonia che non finisce mai. La verità di questo mondo è la morte» (Ivi: 225). Una volta che si è nati, la cosa migliore è uscire da questa «notte smisuratamente ostile e silenziosa» (Ivi: 361), dopo essere stati «una scheggia di luce» (Ivi: 376).

Come un radicale gnostico marcionita, Céline si pronuncia contro il Dio dell'Antico Testamento, individuando in lui una delle più chiare espressioni della spietatezza e dell'intolleranza: «Bibbia il libro più letto del mondo...più porco, più razzista, più sadico che venti secoli di arene, Bisanzio e Petiot mescolati! ...di quei razzismi, fricassee, genocidi, macellerie dei vinti che le nostre più peggio granguignolate vengono pallide e rosa sporco in confronto» (Céline 2007: 14). Ancora una volta – e sino all'ultima parola che chiude il romanzo e la vita di Céline – questa lingua feroce e dolente è una «luce così cruda così violenta quasi da straziare le facce...» (Ivi: 183), una luce assoluta,

«di quelle profondità spumose che più niente esiste…» (Ivi: 271), la luce degli gnostici.

Come per Leopardi, Camus, Céline, per Emil Cioran «che l'esistenza sia viziata alla sorgente» (Cioran 1986: 11) è il punto d'avvio di ogni riflessione che non abbia timore del reale. E quindi «conoscere è discernere la portata dell'Illusione» (Ivi: 153), il cui principale effetto dovrebbe essere costituito, come per gli gnostici, dal rifiuto della procreazione, dal rifiuto di generare altre vittime del funesto demiurgo, dal rifiuto di diventare complici della sofferenza delle creature. Procreare significa infatti «amare il flagello, volerlo conservare e favorire» (Ivi: 20), significa moltiplicare la presenza di quell'autentico «punto nero della creazione» che è l›essere umano (Ivi: 22), lui che «è il cancro della terra» (Cioran 1991: 154).

Se «ognuno espia il suo primo istante» (Ivi: 145) è perché – come per Anassimandro, Hegel, Heidegger, gli gnostici – anche per Cioran «nascita e catena sono sinonimi» (Ivi: 186) e dunque l'unica felicità pensabile, l'unica libertà, lo spazio puro dove respirare è il pensiero di non essere nato. L'umano, infatti, «è intaccato nella sostanza, è marcio alle radici» (Cioran 1981: 63). Per negare l'innocenza originaria o qualsiasi cosa le somigli basta guardare le persone, in qualunque fase della loro vita, in qualsivoglia azione. Spietata ma realistica è ad esempio la descrizione che Cioran fa di un neonato: «questo cranio nudo, questa calvizie originaria, questa scimmia infima che ha soggiornato per mesi in una latrina e che fra poco dimenticando le sue origini, sputerà sulle galassie…» (Ivi: 106).

Heidegger gnostico[2]

Il rapporto che Martin Heidegger intrattenne con la tradizione gnostica è profondo e complesso. Si tratta di una tradizione che Heidegger conosceva molto bene, che studiò a lungo ma alla quale fece pochi espliciti riferimenti. Nel caso della Gnosi

[2] Sulla assai complessa questione dello gnosticismo di Heidegger segnalo un recente volume che è una delle poche ricerche dedicate in modo sistematico a ricostruire in modo chiaro e documentato il fondamento gnostico del suo pensare: Fava (2022). Della stessa studiosa si veda anche il più agile Fava (2019).

è plausibile che il suo silenzio sia dovuto alla pervasività della fonte sulle scaturigini stesse del suo pensiero e al fatto che Heidegger cercò sempre di evitare le declinazioni antropologiche della propria filosofia, che sono quasi ovvie nel caso di una tradizione religiosa come lo gnosticismo, alla quale Heidegger cerca di dare invece un significato ontologico.

Un segnale teoretico assai rilevante sono le lezioni friburghesi sul *Teeteto*, le quali dedicano una particolare attenzione al mito della caverna come metafora dell'itinerario gnostico verso la luce. Già nel 1932 Heidegger osserva che «la luce dirada e rischiara; dunque vedere nella luce significa: rapportarsi anticipatamente a ciò che libera» (Heidegger 2009: § 7, pp. 84-85). Essere liberi significa affrancarsi dalle tenebre. Sta qui, e non solo nella *Geworfenheit* di cui parla *Sein und Zeit*, la Gnosi di Martin Heidegger. Una Gnosi ontologica e soltanto per questo poi anche esistenziale. Ci troviamo dunque in un ambito profondamente gnostico, che le lezioni sull'essenza della verità confermano in modo esplicito nel nesso che stabiliscono tra velamento e *colpa*, svelatezza e *innocenza*:

> La struttura del significato e il conio lessicale di ἀλήθεια corrispondono, pur non coincidendo, con quelli della parola tedesca *Un-schuld* (dis-colpa, innocenza) nella sua differenza da *Schuld* (colpa), dove il termine negativo rappresenta il positivo (libero da colpa) e il termine positivo il negativo (la colpa come una mancanza). Allo stesso modo, per il Greco, anche la 'verità' è un privativo (Ivi: § 2, p. 33).

Tutto questo è detto in un contesto dedicato al mito più gnostico della filosofia platonica, il racconto della caverna. I quattro gradi dell'ascesa del prigioniero costituiscono un evidente e progressivo affrancamento dai legami con la colpa/ignoranza per andare verso la libertà/conoscenza. Bisogna porre ancora una volta la massima attenzione a intendere la dimensione radicalmente ontologica e non etica della Gnosi heideggeriana. Una dimensione che si manifesta sia sul versante del *Dasein* sia su quello del *Sein*: «La libertà non è soltanto l'essere-liberati *dalle* catene né *soltanto* l'esser-divenuti-liberi *per* la luce, ma l'autentico essere-liberi è *essere-liberatori* dal buio» (Ivi: § 11, p. 116).

La forza della Gnosi heideggeriana consiste anche nel suo porsi al di là del bene e del male. Luce, tenebre, bene, male, ve-

rità, apparenza, si liberano di ogni elemento morale e trascendente, diventando strutture stesse del mondo, sue possibilità:

> Dobbiamo fin da principio liberarci da ogni rappresentazione sentimentale di questa idea del bene, ma ugualmente anche da tutte le prospettive, le concezioni e le determinazioni offerte dalla morale cristiana, e dalle sue degenerazioni secolarizzate (oppure da una qualche etica), dove il bene è concepito come l'opposto del male e il male come il peccato. Non si tratta affatto di alcunché di etico o di morale, e nemmeno di un principio logico o addirittura gnoseologico (Ivi: § 12, p. 126).

Il bene, afferma Heidegger, è ciò che si apre alle possibilità, alle potenzialità, agli impliciti e li fa valere, è ciò che dalla minorità ontologica trascorre alla pienezza dell'essere. Il bene «non ha niente a che vedere con il significato del bene *morale*; l'etica ha corrotto il significato fondamentale di questa parola. [...] Il bene è ciò che è valido, ciò che si fa valere, che resiste» (Ivi: § 14, p. 133). La dimensione ontologica della Gnosi heideggeriana diventa – come deve essere – immediatamente ontica nel legame tra il tessuto temporale di cui è fatto l'essere e la struttura finita dell'umano, nella consapevolezza che ogni ente, evento e processo è preda dell'inevitabile destino di dissoluzione.

Il limite, in effetti, è la condizione di ogni cosa, in particolare di tutto ciò che ha sensibilità e vita. E che dunque soffre. L'umano è τὸ δεινότατόν (Sofocle) non nel solo significato del 'più inquietante' ma – come traduce Heidegger – nel senso di *das Unheimlichste*, 'il più straniero/estraneo', poiché è in se stesso la caduta da una condizione di luce a una di oscurità. Siamo i mortali, questa è la nostra casa, nella quale abitiamo sin dall'inizio come *Sein-zum-Tode*, enti che sono fatti di finitudine e di inoltrepassabile limite.

E tuttavia la componente profondamente greca dello gnosticismo heideggeriano emerge anche come consapevolezza del fatto che la filosofia è un tentativo di tornare allo splendore da cui proveniamo e dal quale siamo stati gettati in questo mondo difficile, dando un senso prima di tutto alla morte e al tempo, che della morte è l'altro nome. Il morire è la suprema testimonianza della forma/μορφή, della quale Heidegger parla come delimitazione e confine, e dunque come dimora e sostanza.

L'affermazione di Emerson secondo la quale *Plato is Philosophy and Philosophy is Plato* potrebbe essere volta in questa forma: *Kubrick is Cinema and Cinema is Kubrick*. Le ragioni di tale equazione sono numerose e ben note: la perfezione tecnica spinta sino all'ossessione dei particolari; la potenza inusitata delle immagini; l'unitarietà del percorso che da *Day of the Fight* (1951) conduce a *Eyes Wide Shut* (1999); la continua innovazione nei temi e nelle modalità di espressione; un classicismo che supera ogni epoca.

Ma c'è una ragione meno evidente e tuttavia fondamentale che fa di Kubrick la rappresentazione e la metafora del cinema in quanto tale. Questa ragione è l'essere il cinema non soltanto immagine-movimento (Deleuze) ma anche pensiero-movimento. L'opera di Stanley Kubrick è filosofia in immagini. Rigorosa, aperta, inquieta e inquietante filosofia in immagini.

Kubrick fu un lettore vorace, onnivoro. Un lettore anche di filosofia ma, di più, una mente *naturaliter philosophica*. Radicato nella cultura europea – i nonni paterni provenivano dalla Mitteleuropa –, Kubrick assorbe, rielabora, esprime e ricrea temi e domande della tradizione metafisica. L'opera di Kubrick è filosofia non verbale, iconica, sorretta da una logica lucida e da una matura antropologia. Si tratta di un'opera filosofica anche perché essa si esprime nella potenza di uno sguardo fenomenologico che non giudica ma mostra, che esclude ogni psicologismo nella analisi e comprensione delle azioni umane, che attinge alle strutture biologiche, storiche, archetipiche della nostra specie. Il cinema di Kubrick è filosofico anche perché il senso dei suoi film è evidente e nello stesso tempo inaccessibile, come palese e inaccessibile è il significato dell'esistenza; ed è filosofico anche perché nasce da una antropologia negativa che sostanzia la radice gnostica del suo pensiero.

La credenza fondamentale degli gnostici è quella in «un male ontologico iscritto nel codice genetico dell'umanità» (Filoramo 1990: 138). Questo è anche il fondamento del cinema di Stanley Kubrick. Kubrick è filosofo gnostico sia per queste ragioni teoretiche sia per la modalità nelle quali le esprime. Ragioni e modalità che pervadono tutti i suoi film e che in *2001: A*

[3] In questo paragrafo riprendo alcuni concetti e riferimenti esposti in Biuso (2022).

Space Odissey (1968) diventano particolarmente evidenti. Al suo cinema si può applicare la formula che Fava ha utilizzato per indicare lo gnosticismo di Heidegger. Questa formula è «*indisponibilità del fondamento*», un fondamento che viene meno nel momento stesso in cui lo si attraversa (Fava 2022: 303).

È ciò che accade a David nel suo viaggio insieme materico e interiore verso l'infinito. Gnosi è infatti anche la possibilità di attraversare il buio, l'incomprensibile, l'enigma, esattamente come fa l'astronauta senza soccombere ma anzi diventando egli stesso luce e dalla luce rinascendo. Natura, metamorfosi e rinascita costituiscono alcuni dei molti elementi del pensiero gnostico, che ha le sue radici anche nella figura del filosofo e mistico iranico Zarathustra-Zoroastro, figura che in *2001* è emblematica e centrale.

Kubrick è filosofo gnostico perché nei suoi film non c'è una morale conclusiva, profonda o banale che sia, non si dà alcuna prospettiva consolatoria. Questo atteggiamento nella Gnosi prende il nome di *anomismo* e indica il rifiuto di norme, valori e principî che sono generati dal limite del mondo e non possono quindi costituire un oltrepassamento del suo male.

Le parole che David Edelstein scrisse all'indomani della morte del regista confermano più di tante altre l'irriducibilità di Kubrick a qualunque schema ideologico, etico, politico; mostrano l'incapacità di comprenderlo da parte di chi nutre valori assoluti e con essi giudica il mondo. Per questo vale la pena leggerle: «Non posso non disprezzare Kubrick per aver legato la Nona sinfonia di Beethoven, *Singin' in the Rain* e alcune musiche tra le più gloriose di Händel e Purcell al sadomasochismo e alla disumanità dell'uomo sull'uomo» (Elsaesser in Aa.Vv. 2007: 181) Parole che costituiscono un esempio tra i più chiari di moralismo applicato all'arte.

I temi gnostici che fondano e intridono *2001* sono in particolare due. Il primo è la chiusura in uno spaziotempo nel quale si è gettati. Il secondo è la tesi per la quale l'essere e il tempo appaiono come labirinti della mente. Un risultato di queste due tesi è che il centro del Tempo è immobile e coincide con il suo eterno ritornare. Un'eternità che colloca *A Space Odissey* al centro geometrico del pensiero e della filmografia di Kubrick.

In questo film emerge in modo assai chiaro anche la potenza della materia e della tecnica. Il cosmo vi appare infatti come una costante minaccia, che diventa mortale nell'avanzatissima

intelligenza tecnologica di HAL 9000, che da strumento dell'umano si fa sua nemica.

Tema gnostico fondamentale è la storia come gettatezza, ripetizione e sconfitta. Il peregrinare di David nello spaziotempo è espressione dell'essere gettati nel mondo e nella vita, è espressione del nomadismo di una verità che riserva sempre nuovi luoghi, dimensioni e significati, per lo più minacciosi e incomprensibili. Il familiare diventa mostruoso, la *Heimat* – la dimora, la solida terra che ben si conosce – si trasforma nello *unheimlich*, nell'inquietante che non dà punti di riferimento e dentro la cui oscurità ci si può perdere per sempre.

Il film è pervaso anche dalla memoria incerta di ciò che una volta siamo stati e vorremmo tornare a essere. In *2001* ogni prevista linearità e ogni ordine acquisito vengono sconvolti e relativizzati dal *Discovery*, che è insieme: una centrifuga gravitazionale; un dispositivo interiore; una dissoluzione della simultaneità che nel suo infinito ruotare relativizza il progresso, la razionalità, l'identità stessa dell'umano dentro il cosmo.

Elemento centrale della Gnosi è la presenza di un demiurgo incapace. Tale è HAL 9000: un arconte, un maldestro demiurgo che da un certo momento in poi crede di essere onnisciente e onnipotente, producendo immediatamente – con questa sua tracotanza – distruzione, inganno e morte.

Come è destino degli ilici e degli arconti, HAL non viene condannato a una qualche pena, viene semplicemente dissolto. Quando David a poco a poco lo spegne, HAL pronuncia infatti parole struggenti e fortemente gnostiche: «La mia mente si dissolve, lo sento». David appartiene invece alle nature pneumatiche e quindi il suo destino consiste non nella sola rinascita al modo delle religioni orientali o del semplice orfismo ma in una vera e propria μετάνοια gnostica, una trasformazione della sostanza corporea in luce. È ciò che accade all'astronauta durante il suo viaggio metamorfico e che risulta chiarissimo nell'immagine del feto astrale sulla quale il film si chiude. Immagine accompagnata dalle note del poema sinfonico da Strauss dedicato a Zarathustra, personaggio che è una delle fonti principali dello gnosticismo antico.

Kubrick è un filosofo gnostico perché riconosce l'indistruttibilità del male e del dolore dentro l'essere: HAL 9000, così come l'albergo della scintillanza di *Shining* (1980), è la sostanza del negativo dentro l'apparenza della razionalità, la potenza del control-

lo, la sicurezza dello sguardo geometrico sul mondo. L'itinerario verso lo svelamento dell'enigma comporta il rischio di precipitare verso la follia e le tenebre. Destino che sembra molto più di una possibilità per la gran parte degli esseri umani. Kubrick ritiene infatti che «non ci sarà nessuno a piangere una razza che usò il potere che avrebbe potuto mandare un segnale di luce verso le stelle per illuminare la sua pira di morte» (Ghezzi 1995: 12).

Il male intesse di sé ogni fibra e ogni inquadratura del cinema di Kubrick. Aver coniugato al male la bellezza è uno dei maggiori risultati di questo artista, nel quale Gianni Rondolino riconosce «l'ineluttabilità del male. Un male a volte dichiarato ed esplicito, rappresentato nelle sue forme più evidenti e sconvolgenti, altre volte più discreto, quasi inavvertibile, ma sempre presente e condizionante» (Rondolino, in Aa. Vv. 1998: 150).

Il cinema/filosofia di Kubrick è gnostico anche e soprattutto per una ragione che va oltre la potenza delle tenebre che ho sinora analizzato, è gnostico anche e soprattutto per come libera da tale oscurità. L'occhio della mente cinematografica e filosofica può infatti guardare la Gorgone e non morire: gli occhi chiusi su questo mondo di sogno si aprono col cinema ad altre visioni poiché, afferma Kubrick, «il vero scopo di un film è fare luce» (Seesslen in Aa.Vv. 2007: 278). Anche per questo *2001: Odissea nello spazio* è il film-enigma, la chiave di volta, il capolavoro intorno al quale ruota la sconfinata ambizione estetica ed ermeneutica di Kubrick.

In esso l'*ossessione* e la *morte* si uniscono in due immagini successive e contigue, dopo aver riempito di sé l'intero film. La prima è l'immagine di David vecchissimo e morente dentro la stanza della ragione, dentro un luogo abitato da simboli settecenteschi, ordinati, simmetrici. È l'ultima testimonianza dell'Illuminismo che attraversa questo film e l'intera opera di Kubrick. Una dialettica dell'Illuminismo che si dispiega in particolare in *Barry Lindon* (1975). La seconda immagine è quella del feto cosmico, del bambino astrale che è fatto di luce e osserva la Terra tutta illuminata. Una vera e propria immagine dei cieli nuovi e della terra nuova delle tradizioni gnostiche e apocalittiche.

Nelle due immagini conclusive la differenza del percorso diventa l'identità dei suoi esiti. HAL è infatti l'espressione e il frutto più raffinato della ragione umana ma è anche il Ciclope dall'unico occhio che scruta ogni spazio/tempo e uccide dentro l'astronave/caverna. La duplicità costitutiva della tecnica e della

cultura, della cultura come tecnica di sopravvivenza e di morte, germina da una antropologia illuministica proprio perché essa è un'antropologia sin dall'inizio troppo illuminata, come Horkheimer e Adorno hanno ben argomentato.

Il monòlito che attraversa *2001* è stato letto nei modi più diversi e anche questo è segno della natura filosofica del cinema di Kubrick. La pietra levigata e perfetta, «significante senza significati» (Ghezzi 1995: 22), è il simbolo più denso e più *chiaro* dell'opera complessiva di Kubrick e del cinema in quanto sostanza nera e lucida sulla quale si formano le immagini-movimento. Il film avrebbe potuto aprirsi da dentro il monòlito, avrebbe potuto sgorgare – *fiat lux!* – dal nero di quella pietra sulla quale, di fatto, si chiude. Il nulla da cui si proviene, il niente verso il quale si va.

L'enigmatica attrazione esercitata dal monòlito nero di *2001* è la metafora più potente dello schermo nero che è il cinema. Schermo riempito da Kubrick di una intelligenza totale, gloriosa e dolente. Dare un'interpretazione univoca e definitiva del monòlito è dunque tanto difficile quanto vano.

È la φύσις?

È Dio?

È la razionalità?

È una sineddoche del cosmo?

È l'emblema dell'enigma stesso dell'esserci? quello racchiuso nella domanda metafisica di Leibniz: «Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?»

Sì, il monòlito è tutto questo ed è sempre anche altro, è «die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinunmöglichkeit» (Heidegger 1988: § 50, p. 333), è la possibilità dell'assoluta impossibilità d'esserci, è la possibilità della impossibilità di ogni altra possibilità. La formula con la quale Heidegger definisce il morire vale anche per questa entità, alla quale non è certo un caso che David morente rivolga l'ultimo suo gesto prima di rinascere.

Il monòlito è Ἀνάγκη, è la necessità che attraversa la caduta, il divenire/χρόνος e il sempre/αἰών. Come il dio di Eraclito, il monòlito οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (detto 93), non parla né nasconde, bensì indica. Che cosa suggerisce (σημαίνει), il monòlito, che cosa indica? Indica il tempo, l'essere e la luce, che in *2001* sono la stessa cosa, costituiscono un'unica realtà, un solo senso.

Un brano di Fava riferito alla *Stimmung* gnostica credo possa ben descrivere una delle tonalità del cinema di Kubrick, quella per la quale lo gnostico

> fa esperienza di uno iato incolmabile, di un dissidio profondo e lacerante, tra ciò che sente e attua come qualcosa di intimo, essenziale, autentico in se stesso e ciò che invece muove e plasma il mondo in cui si trova. Egli ha in sé la prospettiva e l'esigenza di evadere dalla realtà in cui è situato perché sente e sa che il proprio vero radicamento e destino è in un regno totalmente differente che trascende qualsiasi dato, evento, aspetto possibile e conoscibile del mondo circostante (Fava 2022: 43).

Diventa in questo modo più chiaro il significato profondo che dalle tenebre di HAL conduce alla luce del viaggio verso *Giove e oltre l'infinito* poiché nell'astronave il tempo si è dissolto, moltiplicato, piegato dalla più potente contrazione, quella di un'intelligenza visionaria. Il cinema di Kubrick restituisce così ai pensieri tutta la loro forza di indagine, di disincanto, di penetrazione nel male e nell'uomo. Una fotografia scattata da Weegee ritrae il giovane regista «misteriosamente ammantato nella materia stessa del cinema: luce e ombra» (Kothenschulte in Aa.Vv. 2007: 137).

L'ombra e la luce delle filosofie gnostiche, antiche nelle loro radici, contemporanee nella loro verità.

Bibliografia

Aa. Vv. (1993), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di Manlio Simonetti, Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.

Aa. Vv. (1997), *Testi gnostici* (Volume I), a cura di Luigi Moraldi, Torino: Utet 1997.

Aa. Vv. (1998), *Stanley Kubrick*, Torino: Paravia

Aa.Vv. (2007), *Stanley Kubrick,* a cura di H.P. Reichmann, Firenze: Giunti Arte Mostre Musei.

Aa. Vv. (2012), *Gnosi. Nostalgia della luce*, a cura di Piero Vitellaro Zuccarello, Milano Udine: Mimesis.

Biuso Alberto Giovanni (2022), *Kubrick gnostico*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 53.

Camus Albert (2011), *L'Étranger*, Paris: Gallimard.

Céline Louis-Ferdinand (1995), *Viaggio al termine della notte*, trad. di Ernesto Ferrero. Milano: Corbaccio.

Céline Louis-Ferdinand (2000), *Morte a credito*, Milano: Corbaccio.

Céline Louis-Ferdinand (2007), *Rigodon*, trad. di Giuseppe Guglielmi, Torino: Einaudi.

Cioran Emil M. (1981), *Squartamento*, trad. di Mario Andrea Rigoni, Milano: Adelphi.
Cioran Emil M. (1982), *Storia e utopia*, trad. di Mario Andrea Rigoni, Milano: Adelphi.
Cioran Emil M. (1986), *Il funesto demiurgo*, trad. di Diana Grange Fiori, Milano: Adelphi.
Cioran Emil M. (1991), *L'inconveniente di essere nati*, trad. di Luigia Zilli, Milano: Adelphi.
Fava Lucrezia (2016), *Gnosi e liberazione*, in *Nel nome di nessun dio. Libertaria 2016*, Milano-Udine: Mimesis.
Fava Lucrezia (2019), *Un itinerario nel mito gnostico*, in *Vita pensata,* n. 18, febbraio 2019.
Fava Lucrezia (2022), *Heidegger e la Gnosi*, Milano-Udine: Mimesis.
Filoramo Giovanni (1990), *Il risveglio della Gnosi ovvero diventare dio*, Roma–Bari: Laterza.
Filoramo Giovanni (2010), *Gnosticismo*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di Alberto Melloni, Bologna: Il Mulino.
Ghezzi Enrico (1995), *Stanley Kubrick*, Roma: Il Castoro Cinema.
Heidegger Martin (1988), *Sein und Zeit*, in «Gesamtausgabe», a cura di F.-W. von Herrmann, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger Martin (2009), *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul* Teeteto *di Platone*, a cura di Franco Volpi, Milano: Adelphi.
Leopardi Giacomo (1980), *Canti*, introduzione e note di Franco Brioschi, Milano: Rizzoli.
Leopardi Giacomo (1982), *Operette morali*, a cura di Paolo Ruffilli, Milano: Garzanti
Leopardi Giacomo (1993), *Pensieri*, Milano: Mondadori.
Leopardi Giacomo (2018), *Zibaldone di pensieri. Edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani*, Volume I, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Roma: Donzelli. I brani dello *Zibaldone* vengono citati con il numero generale, la data (dove esiste) e il numero di pagina di questa edizione.
Marcione (2019), *Il Vangelo di Marcione*, a cura di Claudio Gianotto e Andrea Nicolotti, Torino: Einaudi.
Pistis Sophia (1999), a cura di Luigi Moraldi, Milano: Adelphi.
Sloterdijk Peter (2019), *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, trad. di Antonio Lucci, Roma: InSchibboleth .

Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo (1991), a cura di Luigi Moraldi, Milano: Adelphi.