

Raoul Bruni¹

Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia

**“IL SOGNO DI UN DEMIURGO”:
MOTIVI GNOSTICI NELLA SCRITTURA DI PAPINI**

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TSP-W.2023.002>

Date of receipt: 31.07.2023

Date of acceptance: 12.03.2024

“Il sogno di un Demiurgo”. Gnostic motifs in Papini’s work (Summary).

This article investigates the influence of Gnosticism in Giovanni Papini's work from the early years of ‘Leonardo’ to his late works, such as *The Black Book* and *The Devil*. The traces of Gnosticism can be found in Papini’s religiosity, both before and after his conversion to Catholicism, and in his literary inventions, which present interesting analogies with authors such as Borges and Pessoa.

Key-words: Giovanni Papini, Gnosticism, History of religions, Twentieth-century Italian Literature, Contemporary Philosophy.

„Il sogno di un Demiurgo”. Motywy gnostyckie w twórczości Papiniego (Streszczenie)

W artykule analizuje się wpływ gnostycyzmu na twórczość Giovanniego Papiniego od wczesnych lat związanych z „Leonardem” po jego późne dzieła, takie jak „Diabeł” i „Czarna księga”. Ślady gnostycyzmu można znaleźć zarówno w religijności Papiniego, tak przed, jak po jego nawróceniu, jak i w jego innowacyjnych rozwiązaniach literackich, które przedstawiają interesujące analogie z autorami takimi jak Borges i Pessoa.

Słowa kluczowe: Giovanni Papini, Gnostycyzm, Historia religii, Literatura włoska XX wieku, Filozofia współczesna.

1. Papini e gli studi sullo gnosticismo

Nel settembre 1944, quando ha ormai sessantatré anni e ha abbracciato la fede cristiana da oltre un ventennio, Papini affida al proprio diario un’affermazione interessante quanto finora trascurata dalla critica, che può illuminare retrospettivamente il suo percorso letterario:

Leggo un saggio di Pflieger su Berdjaev. Mi aiuta a comprendere meglio la Gnosi orientale e la mistica russa, dove risuonano temi cari al mio spirito: la divinità dell’uomo, la trasfigurazione del cosmo, la venuta dello Spirito Santo. / Cristo è Dio-uomo *ab aeterno* e in quanto Cristo assume l’umanità; l’uomo è, per destinazione,

¹ Raoul Bruni– Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia, e-mail: r.bruni@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0188-0703.

divino. La redenzione non è solo riscatto del peccato ma principio d'una trasformazione del mondo in senso spirituale e cristiano².

I rapporti di Papini con la gnosi sono stati finora quasi del tutto trascurati. Uno dei pochi studiosi che toccò la questione, seppure cursoriamente, fu Gianfranco Contini: «Motivi gnostici e tentazioni all'orlo dell'eterodossia segnano [...] gli ultimi anni della meditazione cattolica del Papini, aiutati da una lunga e dolorosa convivenza col dolore fisico»³. Contini si riferisce all'ultimo Papini, altri invece hanno accennato alla presenza di componenti gnostiche nella *Storia di Cristo*⁴: ma si tratta, appunto, soltanto di accenni, peraltro limitati alle opere di Papini posteriori alla conversione. Quasi nulla invece è stato scritto a questo proposito sulla fase giovanile dell'itinerario di Papini, quella in cui egli entra in contatto per la prima volta con i testi gnostici e inizia a subirne la suggestione.

Nell'*Uomo finito* Papini ricorda un suo precoce progetto di scrivere una storia universale, in preparazione della quale si immerge nella lettura di testi religiosi:

Non ci fu teogonia o mito cosmico ch'io non ricercassi e non riassumessi o ricopiassi per inzepparne il principio della mia storia. [...] Su nessuna però mi fermai come su quella degli ebrei. Avevo in casa una di quelle bibbie nere che trent'anni fa i protestanti inglesi vendevano in Italia per mezzalira (e nessuno le voleva): rilessi lì tutta la Genesi. Ma non bastava. Cercai in biblioteca i commenti più lodati, le sbrosce erudite più autorevoli sull'opera dei sette giorni, e concordisti cattolici ed eretici in combutta⁵.

Tra i commenti eretici al libro della *Genesi* che il giovane scrittore consultò non potevano mancare gli gnostici e a queste prime letture risale senz'altro l'interesse per un certo filone religioso che avrebbe lasciato un segno profondo nella sua formazione. Del resto, è ben noto l'interesse per la mistica e l'esoterismo non solo di Papini ma, in generale, anche di Prezzolini e della cerchia del «Leonardo». Proprio Prezzolini, nel 1905, recensisce sul «Leonardo» l'*Esquisse d'une histoire generale et comparée des philosophies medievales*

² G. Papini, *Scritti postumi*, vol. II, *Pagine di diario e di appunti*, Mondadori, Milano 1966, p. 244 (la nota reca la data 22 settembre 1944). Papini fa riferimento al saggio del teologo tedesco Karl Pflieger *In lotta per Cristo: saggi su Péguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostoievskij, Soloviev, Berdjajev*, trad. di R. Paoli, Morcelliana, Brescia 1936 (ristampato nel 1944).

³ G. Contini, *Letteratura dell'Italia unita: 1861-1968*, Sansoni, Firenze 1971, p. 672.

⁴ Cfr., soprattutto, M. Ciliberto, *Tra «societas cristiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno di studi nel centenario della nascita*, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 4-5-6 febbraio 1982, a cura di S. Gentili, Vita e Pensiero, Milano 1983, in particolare, p. 90.

⁵ G. Papini, *Un uomo finito* [1913], in Id., *Opere: dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di L. Baldacci con la collaborazione di G. Nicoletti, Mondadori, Milano 1977, p. 154.

di François Picavet⁶, che contiene vari riferimenti agli gnostici. Inoltre Papini, che leggeva il tedesco, aveva presente l'importante saggio del teologo Wilhelm Bousset, *Die Hauptprobleme der Gnosis* (1907), che avrebbe poi citato nel volume su *Sant'Agostino*, in cui sono inoltre menzionati vari studi sul manicheismo⁷. È molto probabile che egli conoscesse anche il volume di George Mead *Frammenti di una fede dimenticata*, tradotto in italiano nel 1910⁸; di sicuro lesse con particolare attenzione il saggio di Ernesto Bonaiuti *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose* (1907)⁹, uno dei primi studi italiani sulla gnosi. Papini fu per lunghi anni amico e corrispondente di Bonaiuti. Così rievoca il loro rapporto in *Passato remoto* (1948):

V'erano, tra noi due, alcune “affinità elettive” e in primissimo luogo l'impazienza di uscire dalle carraie rinseccolite della cultura dominante e l'appetenza perenne per le nuove correnti del pensiero, per le teorie di fresco conio, che fossero sembrassero originali [...]. Era, al par di me, lettore infaticabile di libri d'ogni colore e tenore sicché mi trovavo bene in sua compagnia e tutte le volte che andavo a Roma, cercavo di vederlo. Eran discussioni interminabili ma sempre amichevoli perché mi piaceva infinitamente nel Bonaiuti la cordiale eloquenza, la spregiudicata caccia del vero, e soprattutto la sua evidente parzialità per tutto quel che odorava di eterodosso e magari di eretico. Mi pare che già fin d'allora avesse cominciato a studiare lo gnosticismo, che fu il tema del suo primo libro¹⁰.

Come risulta dal loro carteggio, nel 1907 Bonaiuti spedì a Papini il suo saggio sullo gnosticismo chiedendogli di recensirlo; Papini esprimerà sul libro un giudizio «sincero e

⁶ La recensione di G. Prezzolini all'*Esquisse d'une histoire generale et comparée des philosophies medievales* (Alcan, Paris 1905) si legge sul «Leonardo», III, 2° serie, ottobre-dicembre, 1905, pp. 195-197. Il libro è inoltre menzionato nel carteggio Papini-Prezzolini, *Carteggio*, I, 1900-1907, a cura di S. Gentili e G. Manghetti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 340.

⁷ W. Bousset, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1907; menzionato in G. Papini, *Sant'Agostino* [1929], in Id., *Cristo e santi*, Mondadori, Milano 1961, p. 980. Nel *Sant'Agostino* Papini inserisce anche una bibliografia dettagliata sul manicheismo, che comprende, in quest'ordine: G. L. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Brockhaus, Leipzig 1862; E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Georg & Cie, Genève 1897; F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, Lamartin, Bruxelles 1908-1912; C. Salemann, *Manichäische Studien*, Imperatorskaja Akademija Nauk, San Pietroburgo 1908; De Stoop, *La diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain*, Librairie scientifique E. Van Goethem, Gand 1909; P. Alfarié, *Les Ecritures Manichéennes*, Nourry, Paris 1918-19, 2 voll.; O. G. Wesendonk, *Die Lehre des Mani*, Harrassowitz, Leipzig 1922; I. Scheftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion*, Töpelmann, Giessen 1922; F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1928; F. Crawford Burkitt, *The Religion of Manichees*, University Press, Cambridge 1925; A. Dufourcq, *De Manichéisme apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, Fontemoing, Paris 1900; R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra nella religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna 1921.

⁸ G. Mead, *Frammenti di una fede dimenticata. Brevi studi sugli gnostici, principalmente dei primi due secoli. Contributo allo studio delle origini cristiane, basato sui materiali più recentemente recuperati*, trad. dalla seconda edizione inglese di M. L. Kirby e B. Fantoni, Ars Regia, Milano 1910.

⁹ E. Bonaiuti, Roma, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Libreria editrice Ferrari, Roma 1907 (il volume è stato recentemente ristampato, con una prefazione di C. Bonvecchio, Mimesis, Udine 2012).

¹⁰ G. Papini, *Il prete senza pace*, in Id., *Passato remoto (1885-1914)*, ricerche iconografiche, appendice e note a cura di Anna Casini Paszkowski, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, pp. 143-144.

lusinghiero»¹¹, e il volume sarà segnalato sul «Leonardo», nel fascicolo di febbraio di quell'anno.

2. Diventare Dio

Nella nota del diario citata all'inizio Papini indicava come primo tra i motivi gnostici che avvertiva come «cari al suo spirito» quello della «divinità dell'uomo». Il tema appare già negli scritti pragmatisti, e in specie nell'intervento del 1905 *Dall'uomo a Dio*: «L'uomo deve diventar Dio – da schiavo agitato e tormentato delle sue voglie padrone calmo e beato di tutte le sue cose». Nonostante certe evidenti differenze, l'idea di divinizzazione dell'uomo proposta da Papini presenta vari aspetti riconducibili alla tradizione gnostica, come la tensione verso la conoscenza e l'idea che il privilegio di accedere ai poteri divini spettava a una cerchia ristretta di «chiamati, tra i quali si scelgono più facilmente pochi eletti al potere spirituale»¹².

L'ossessione di diventare un dio è uno dei temi ricorrenti di *Un uomo finito* (1913). A un certo punto del libro Papini auspica l'avvento di un «nuovo mondo» in cui si realizzi la promessa del «primo serpente» di rendere gli uomini simili a dèi: «*Esser Dio! Tutti gli uomini Dei! Ecco il sogno grande, l'impresa impossibile, il fine superbo del cercato! E lo misi come programma – a me stesso e agli altri. Imitazione di Dio: onnisapienza e onnipotenza. Via per giungere: lo spirito perfezionato, ingigantito, con qualità e facoltà*»¹³. Tale prometeica aspirazione non si realizzerà e l'ansia di assoluto di Papini rimarrà frustrata. Nell'*Uomo finito* egli oscilla continuamente tra il Tutto e il Nulla, guidato da un'ansia perenne di conoscenza, da una tensione verso un sapere assoluto¹⁴. Quella di Papini è una gnosi ininterrotta: ricerca forsennata di «una verità che s'impianti da sé nella testa e non faccia più concepire ciò che a lei contraddice; una verità, insomma, che sia una conoscenza, una conoscenza vera e propria, perfetta, definitiva, autentica, indiscutibile»¹⁵.

¹¹ Nella lettera a Papini del 17 febbraio 1907, Bonaiuti lo ringrazia così del benevolo giudizio sul libro: «Carissimo amico, / Ricevo in questo momento la tua cartolina: e ti ringrazio con tutta l'anima delle parole che hai scritto. / Il tuo giudizio sincero e lusinghiero, mi dà la più alta soddisfazione» (lettera citata in F. Petrocchi, *Le avventure dell'anima. Il "Leonardo" e il Modernismo*, Loffredo, Napoli 1987, p. 64).

¹² G. Papini, *Sul pragmatismo*, in Id., *Opere: dal «Leonardo» al Futurismo*, cit., pp. 31-32.

¹³ G. Papini, *Un uomo finito*, cit., p. 293.

¹⁴ L'aspirazione a un sapere totalizzante perseguita da Papini sembra molto prossima a quella «tentazione gnostica, di un sapere assoluto e totale, liberante dalle angosce legate ai saperi parziali e conflittuali» di cui parla Giovanni Filoramo nel suo saggio *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 15.

¹⁵ G. Papini, *Un uomo finito*, cit., p. 345.

Viene da pensare al «filo da disbrogliare / che finalmente ci metta nel mezzo di una verità», di cui parlavano alcuni celebri versi di Montale.

Due anni prima di *Un uomo finito*, erano uscite *Le memorie d’Iddio* (1911), uno dei libri meno conosciuti e al tempo stesso più originali di Papini¹⁶, in cui questi si fa addirittura portavoce di quel Dio che avrebbe voluto diventare. Nelle *Memorie* Dio rompe il suo silenzio millenario per confessare una colpa che gli attanaglia la coscienza: «la mia prima colpa l’aver fatto nascere il mondo. Non la prima soltanto ma la maggiore; e non l’ho commessa una sola volta ma infinite volte»¹⁷. Questo Dio «egoista» e maldestro, che non ama l’umanità, ha molti tratti in comune con il demiurgo gnostico (si pensi alla cosmogonia di Marcione, a cui Papini avrebbe fatto riferimento nel suo libro su Sant’Agostino¹⁸). Ai miti gnostici della creazione del mondo si erano ispirati autori ben noti a Papini, come Byron nel *Caino*, e Strindberg, nel prologo teatrale (*Coram populo*) a *Inferno* (1897), che lo scrittore fiorentino aveva potuto leggere nella prima edizione francese¹⁹. Nel prologo strindberghiano Dio prende la parola e afferma di voler «creare un mondo nuovo: dal Nulla nascerà e al Nulla tornerà un giorno. Le creature che là vivranno si crederanno dèi come noi, e sarà nostro spasso vederne i conflitti e le vanità»²⁰. In seguito il Dio di Strindberg si pentirà «d’aver creato l’uomo sulla terra: è diventato più forte di me e io non ce la faccio a governare quella folla di pazzi e di sciocchi»²¹.

Per gli gnostici la creazione del mondo implica una caduta dalla pienezza del pleroma. Il mondo plasmato dal demiurgo è dominato dal male e dalla disarmonia. È una concezione che si contrappone nello stesso tempo alla teologia cristiana e alla tradizione filosofica dominante. Così dichiara il Dio delle *Memorie* papiniane: «i più degli uomini hanno glorificato questa creazione come la prova della mia profonda saggezza, della mia

¹⁶ Tra i pochi contributi specifici su *Le memorie d’Iddio* usciti di recente, cfr. A. Lombrardinolo, *Comunicare il “Dio immanifesto”: Giovanni Papini e la società del nulla*, in *Memories and Reminiscences. Ricordi, lettere, diari, memorialistica dai Rossetti al Decadentismo europeo*, Atti del Convegno internazionale di studio, Chieti-Vasto, 20-21 novembre 2019, a cura di G. Oliva, M. Menna, M. Cimini, «Studi medievali e moderni», 1, 2020, pp. 321-351, dove però non ci sono riferimenti alla gnosi.

¹⁷ G. Papini, *Le memorie d’Iddio* [1911], in Id., *Testimonianze polemiche e religiose*, Milano, Mondadori, 1958, p. 858.

¹⁸ G. Papini, *Sant’Agostino*, cit., pp. 792 e 867.

¹⁹ Negli anni a ridosso dell’uscita delle *Memorie* Papini cita Strindberg nel saggio *L’altra metà* [1910] (in Id., *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1958, p. 303) e nei carteggi con Prezzolini e Soffici. Su Strindberg e la tradizione gnostica del mito negativo della creazione, che ebbe un certo influsso anche su Pirandello, cfr. U. Artioli, *Pirandello allegorico: i fantasmi dell’immaginario cristiano*, Laterza, Roma-Bari 2001, in particolare, pp. 39-42.

²⁰ A. Strindberg, *Inferno – Leggende – Giacobbe lotta*, a cura e con un saggio di L. Codignola, Adelphi, Milano 1972, p. 13.

²¹ Ivi, p. 17.

lungimirante provvidenza, come l'argomento massimo indispensabile della gratitudine vostra, e se il male alcuni hanno visto e lamentato ecco filosofi e teologi a gara per giustificarmi con le più singolari sortite e i circoli più viziosi. I vostri preti hanno insegnato a considerare il mondo come una donazione imperiale da me largita generosamente a pigmei senza diritti». Il mondo sarebbe invece il frutto di una colpa originaria di chi lo ha creato: «per me il mondo, codesto mondo, è il frutto del mio peccato – è l'aborto increscioso di un cattivo amore, di una debolezza senza consolazione. Io lo guardo un po' come una ragazza madre guarda la sua creatura pur mo' nata e pensa con odio involontario e tenero rimorso a quell'essere che soffrirà una vita intera senza conoscerla, per scontare un attimo solo di voluttà sua»²². Papini usa qui una metafora, quella dell'«aborto», che torna spesso negli gnostici, che concepiscono il mondo come «una brutta copia, un'immagine degenerata di quello vero, poiché l'atto che l'ha posto in essere è stata una generazione fallita: non a caso Jaldabaoth [il demiurgo] viene espressamente definito come “aborto”»²³. Nelle *Memorie* la creazione è definita come un «peccato», anzi, come la «suprema colpa» di Dio: «La creazione è abbassamento – è il passaggio dal perfetto, dall'unico al molteplice, dall'idea assoluta al reale grossolano, dallo spirito alla materia, dalla perfezione del nulla alla grossolanità dell'esistente». Ciò che esiste «non può essere che limitato relativo impreveduto e mutevole e inalterabile». La realtà «è una caduta del pensiero; una materializzazione del sogno; una deformazione e divisione dell'idea»; mentre invece l'assoluto è un rovesciamento della realtà: «L'ideale è il non-reale – il non creato. La creazione è il no d'ogni ideale, è l'imperfezione necessaria e infuggibile»²⁴. Papini riprende e intreccia motivi neoplatonici e gnostici per proclamare la superiorità dello spirito sulla materia, dell'ideale sul reale.

Se con la creazione Dio si è macchiato di un peccato così grave, «con che cuore avr[ebbe] mandato i cherubini armati di fuoco contro il primo padre e la prima madre», cioè Adamo ed Eva: «Se anche quel puerile mito assirio-giudeo corrisponde a verità io non avrei punito come colpevoli le prime vittime di una colpa mia». La verità – continua il Dio delle *Memorie* – è che nessuno potrà estirpare il male dal mondo finché «tutto non sarà tornato nella matrice del nulla»²⁵. Nel frattempo al demiurgo non resta che contemplare «le

²² G. Papini, *Le memorie d'Iddio*, cit., p. 859.

²³ A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 168.

²⁴ G. Papini, *Le memorie d'Iddio*, cit., p. 880.

²⁵ *Ibid.*

luride miserie» del mondo con rimorso e pentimento²⁶. Solo con la fine del mondo, con l’apocalisse, il demiurgo potrà avere finalmente pace, e quindi chiede agli uomini di aiutarlo a «spingere il mondo alla sua perfezione», cosicché «quando sarà riaffondato in quel niente da cui non avrei mai dovuto trarlo sarò libero dal rimorso».

Ma perché Dio ha creato il mondo? Nelle *Memorie* sostiene di averlo creato spinto soprattutto dall’orgoglio e dalla noia. Come il funesto demiurgo degli gnostici, con l’atto della creazione il Dio fa crescere il seme del male: «La verità è ch’io stesso ho voluto deliberatamente il male – io stesso l’ho ritenuto necessario alla mia esperienza e l’ho impastato e mescolato in tutta la realtà vostra»²⁷. L’universo non è altro che «un pugno di polvere in un cantuccio dell’infinito», «un esperimento mal riuscito. Ve ne furon de’ peggio e anche de’ migliori: me ne dispiace pel vostro Leibniz»²⁸. Queste righe ricalcano in modo piuttosto evidente la famosa pagina dello *Zibaldone* di Leopardi sul giardino-ospedale²⁹, il cui eco riverbera in vari luoghi delle *Memorie*. Il mondo creato dal Dio di Papini, come quello del giardino leopardiano, è dominato dalla sofferenza e dal male: «il mondo che voi conoscete e popolate è *il mondo della sofferenza* – è il luogo che io creai apposta per sperimentare le forme e gli effetti della sofferenza. Voi siete le mie vittime create apposta per esser vittime e vittime sarete fino all’ultimo giorno [...] / In tutte le mie creazioni, come ho detto, v’era il male». In questa «fucina infernale», in questo «spaventoso erebo inondato dal sole», gli uomini inseguono piaceri effimeri che non possono raggiungere, o cercano invano di sfuggire la sofferenza: «voi tutti avete cercato di fuggire il dolore: ecco il vostro peccato, ecco la vostra colpa – ed ecco perché il dolore non è fuggito da voi»³⁰ (evidenti, anche in questo caso gli echi del Leopardi dello *Zibaldone* e delle *Operette*³¹). L’unica strategia possibile sarebbe invece quella di accettare il dolore e il martirio, rinunciando ai «piaceri del corpo, alle consolazioni traditrici», fino ad arrivare a un punto estremo: tale che «dal fondo più desolato del male sarebbe zampillata la fontana dell’allegrezza e il

²⁶ Sul motivo gnostico del «demiurgo pentito», cfr. I. P. Culianu, *I miti dei dualismi occidentali*, cit., pp. 178-182.

²⁷ G. Papini, *Le memorie d’Iddio*, cit., p. 867.

²⁸ Ivi, p. 863.

²⁹ Secondo Culianu, che riprende le tesi di Cesare Galimberti, il brano dello *Zibaldone* sul giardino, dell’aprile del 1826 può essere definito «il più «gnostico» dei frammenti leopardiani» (I. P. Culianu, *The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature*, in *Gnostik und Politik*, ed. J. Taubes, Paderborn, 1984, Paderborn, München 1984, p. 301)

³⁰ G. Papini, *Le memorie d’Iddio*, cit., p. 869.

³¹ Sul rapporto Papini-Leopardi, cfr. R. Bruni, *Papini e Leopardi: una segreta fraternità*, in Id., *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, 2014, Firenze pp. 159- 205.

dolore sarebbe sparito dalla vostra vita per tutta l'eternità». Anche in questo caso evidenti sono le convergenze con l'etica gnostica.

Il Dio offre quindi agli uomini una possibile via per liberarsi dal dolore; a questo allude quando dice: «la mia saggezza vi diede alcuni compensi e vi preparò la salvezza». Secondo gli gnostici è presente negli uomini una scintilla divina, e il processo che conduce alla salvezza consiste nel liberare tale scintilla. Papini sembra rifarsi a questa concezione, quando fa dire al Dio, a proposito dello scrittore a cui detta le proprie memorie: «Se tutto fu da me creato, se tutto uscì dalle mie mani, non v'è in lui [chi trascrive le memorie del Dio], come in ognuno, un odor di divinità che nulla farà svanire. S'egli vive e si muove in me come non potrei essere e pensare anche in lui?»³². Poi, con più chiarezza, afferma: «v'è una parte dell'anima mia che voi potete intendere se l'anima vostra non è troppo incarnita e indossata nel corpo. V'è una parte di me più umana come e in voi altri una parte più divina». Nell'anima dell'uomo c'è quindi una «favilla divorante del fuoco d'Iddio»³³.

Il Dio delle *Memorie* afferma di disprezzare gli uomini a lui devoti, quelli che lo vorrebbero «guida quotidiana della sporca loro vita o dispensatore di benefizi su commissione»; né è più indulgente con chi lo usa come «prodigioso richiamo per empire i [...] salvadanai» o ne fa un «tema di letteratura o di teoria» («io disprezzo i teologi»³⁴, aveva proclamato in un precedente discorso); a queste categorie di persone il Dio preferisce, paradossalmente, i «bestemmiatori», oppure, e più di tutti gli altri, «quelli che cercano di farsi simili a me» (torna il tema della divinizzazione dell'uomo). Gli «imitatori d'Iddio cercano me, essi vogliono me – vogliono diventare simili a me, equali a me, onnipotenti e onnisapienti come me, rivali miei, e miei assassini. Il loro orgoglio di luciferi, la loro ambizione di titani, il loro cuore di prometeo lei li conduce verso di me e solo specchiandosi nel mio essere e pensando di agguagliarmi, possono trovare un semblante di pace»³⁵. In questo frammento Papini mette molto di sé, anticipando il nucleo filosofico di *Un uomo finito*.

Una volta mostrati i molteplici debiti delle *Memorie d'Iddio* con la tradizione gnostica, occorre rilevare il punto di maggiore distanza con questa stessa tradizione. Negli gnostici al demiurgo maligno si contrappone il plèroma, l'assoluta pienezza divina, astratta dal mondo materiale. In Papini l'idea di un Dio superiore al «Dio manifesto» rimane solo

³² G. Papini, *Le memorie d'Iddio*, cit., p. 853.

³³ Ivi, p. 854.

³⁴ Ivi, p. 872.

³⁵ Ivi, p. 880.

una suggestione, un dubbio sollevato in uno degli ultimi paragrafi dell'operetta: «Chi potrebbe dunque essere al di sopra di me? Forse un altro Dio, un Dio più perfetto e divino di me? Ed è possibile e pensabile?»³⁶. Questo interrogativo rimane sospeso per lasciare spazio al colpo di scena finale delle *Memorie*: il Dio spiega che in realtà non esiste in modo autonomo, ma esiste soltanto in virtù del fatto che gli uomini lo hanno creato con il loro pensiero: «non esisto per me, sì in dipendenza da voi ed esisto siccome mi avete fatto e voi soltanto potete aiutarmi e voi soltanto potete annientarmi»³⁷. Nelle righe conclusive il Dio implora gli uomini di diventare atei («Uomini: diventate atei tutti»³⁸), così da farlo dissolvere nel nulla e da concedergli il tanto sospirato riposo della morte. Una conclusione del genere sembra un po' affrettata, quasi posticcia, ed è in parte contraddittoria rispetto al discorso sviluppato nei paragrafi precedenti. Non tanto per la negazione di Dio (che troviamo spesso negli scritti di Papini precedenti alla conversione), quanto perché siamo di fronte un tipo di ateismo, per così dire, razionalista, che Papini rifiutò quasi sempre. Le *Memorie d'Iddio* non possono essere certo ridotte a un libello di propaganda a favore dell'ateismo, anche se fu Papini stesso a fomentare questo equivoco, quando, con gesto clamoroso, decise di far bruciare tutte le copie residue delle *Memorie*³⁹. In realtà Papini aveva scritto testi ben più blasfemi delle *Memorie d'Iddio*, tanto che l'anonimo curatore dell'opera omnia Mondadori rivendicò la scelta di ripubblicarle con queste motivazioni: «le famigerate *Memorie d'Iddio*, che l'autore rinnegò e volle distrutte, [...] in verità non contengono nulla di blasfemo, e sono invece, a lor modo, un documento dell'inquietudine spirituale che agitò la sua giovinezza»⁴⁰. E proprio nell'inquieta spiritualità con venature gnostiche che attraversa le *Memorie* possiamo trovare un tratto di continuità tra gli scritti precedenti e quelli posteriori alla conversione.

3. Dal dualismo pragmatista al dualismo cristiano

Un altro aspetto peculiare dei sistemi gnostici è il dualismo, nelle sue varie forme⁴¹. Fin dai suoi giovanili interventi pragmatisti, Papini propugna a più riprese il dualismo filosofico, che mette in contrapposizione al monismo: «I monisti tutti, quando hanno voluto fare la

³⁶ Ivi, p. 884.

³⁷ Ivi, p. 886.

³⁸ Ivi, p. 887.

³⁹ L'aneddoto è riferito dalla figlia Viola Paszkowski, *La bambina guardava*, Mondadori, Milano 1956, p. 68

⁴⁰ Cfr. la nota editoriale in G. Papini, *Testimonianze polemiche religiose*, cit., p. 11. Su questa linea anche C. Di Biase, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 85-86.

⁴¹ Sull'argomento, è imprescindibile il volume di I. P. Culianu, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, trad. di D. M. Corsi e L. Salibene, Jaca Book, Milano 1989.

teoria compiuta del mondo, son diventati, anche senza volerlo, dualisti. / Infatti il dualismo è quello che soddisfa meglio le esigenze del pensiero [...] Perciò tutte le metafisiche sono dei dualismi, confessati e simulati»⁴². Aggiunge ancora Papini: «Tanto coloro che vogliono fare un corpo solo dei due rivali, quanto coloro che vogliono ucciso uno a maggior gloria dell'altro, insidiano l'esistenza del mondo, o, meglio, l'esistenza del mondo in quanto costruzione filosofica. Perché una metafisica abbia senso bisogna che sia la storia di una guerra o, più modestamente, il verbale di uno scontro»⁴³. Sul dualismo, e in modo specifico sulla «legge dei contrari», è imperniato l'opuscolo filosofico del 1910 *L'altra metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, in cui si sostiene la «Necessità dello studio de' concetti negativi (nulla, impossibile, inutile, assurdo, male, errore, pazzia...) – cioè dell'Altra metà per penetrare la metà illuminata»⁴⁴. L'idea di raggiungere l'illuminazione attraverso la tenebra, il bene attraverso il male, è un altro tema tipicamente gnostico.

In Papini l'inclinazione per un tipo di pensiero che procede opponendo concetti contrari nel solco della tradizione dualistica rimane una costante anche dopo il periodo pragmatista. In una lettera a Ardengo Soffici del 17 agosto 1920, mentre sta terminando di comporre la *Storia di Cristo*, sostiene che il cristianesimo sia incompatibile con l'idealismo gentiliano, perché questo tipo di filosofia «nega ogni dualismo (fondamento necessario d'ogni religione. Dio e uomo, carne e spirito, cielo e terra ecc.)», e quindi «dissolve ogni distinzione di valore»: la filosofia di Gentile consisterebbe in un «monismo rigoroso, in cui la parola materia è sostituita con la parola spirito», mentre alla base del cristianesimo ci sarebbe il «riconoscimento di un dualismo insormontabile»⁴⁵.

Dopo la conversione, Papini approda dunque a una sorta di dualismo cristiano, su cui è imperniata la concezione della stessa *Storia di Cristo*⁴⁶. Le origini gnostico-manichee del pensiero dualistico saranno approfondite soprattutto nel libro su Sant'Agostino del 1929, che contiene un intero capitolo sul rapporto tra Agostino e il manicheismo (*Il vischio di Mani*). Papini fornisce alcuni cenni sulla biografia di Mani e sulla diffusione della sua dottrina, che definisce, con accenti dispregiativi, come «la più composita miscuglianza di mitologie, di filosofia, d'eresie e di fantasie che si fosse ancor visto in quell'età gran

⁴² G. Papini, *Sul pragmatismo* [1903-1911], in Id., *Opere*, cit., p. 30.

⁴³ Ivi, p. 31.

⁴⁴ G. Papini, *L'altra metà* [1910], in Id., *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1958, p. 202.

⁴⁵ G. Papini – A. Soffici, *Carteggio*, IV, 1919-1956: *Dal primo al secondo dopoguerra*, a cura di M. Richter, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 100.

⁴⁶ A proposito della *Storia di Cristo*, Michele Ciliberto parla di visione ideologico-religiosa «connotata da una opposizione fondamentale di "bene" e "male", "innocenza" e "infamia", "luce" e "tenebre", "anima" e "corpo", "uomo" e "bestia", "salute" e "malattia", "santità" e "peccato", "perfezione" e "corruzione", "spirito" e "natura"» (M. Ciliberto, *Tra «societas cristiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, cit., p. 89).

fabbricatrice di mosaici e di chimere». Secondo Papini il nucleo centrale del manicheismo non sarebbe altro:

che il vecchio principio dell’Avesta e della Gnosi: l’eterna irriducibile dualità del “Padre della Grandezza” e di Satana, del Bene e del Male, della Luce e delle Tenebre. Il dualismo di Mani era più radicale di quello zarathustriano e gnostico perché non ammetteva una vera vittoria della Luce sulle Tenebre o una vittoria finale del Dio buono sul Dio malvagio. Questi due elementi, il luminoso e il tenebroso, si ritrovano, misti e congiunti, in tutte quante le cose; nelle inanimate come nell’animate. Anche nell’uomo, per esempio, ci sono due anime: una lucente e una oscura e la disciplina ascetica imposta agli Eletti manichei mirava a liberare la prima dalla seconda, sì che dopo la morte potesse entrare nel paradiso della luce.

Da un lato Papini prende le distanze dal manicheismo finanche ridicolizzandolo, dall’altro è affascinato da questa eresia e dal contesto teologico in cui essa si inserisce. Tanto che nel passo in cui parla dell’influenza del manicheismo su Agostino affiorano evidenti tratti autobiografici:

Il dilaniato figlio di Patricio e di Monnica ritrovava nel Manicheismo quasi la giustificazione o meglio il riflesso della sua doppia natura. Il dualismo manicheo veniva a combaciare quasi esattamente con l’intera dualità agostiniana. Agostino sentiva in sé, come esperienza quotidiana, la lotta del bene e del male, della luce e delle tenebre. S’accorgeva di aver due anime: una che tentava di condurlo alla Sapienza e a Dio, un’altra che lo faceva rivotolare nelle lussurie e nell’ambizioni. Il Manicheismo, cioè, s’adeguava alla sua realtà personale e Agostino, a sua volta, pareva uno specchio o una riprova del dogma manicheo. Di più era, per lui, una soluzione. Quegli istinti di primeggiamento e di carnalità che spesso lo dominavano non potevano essere ascritti a lui; erano le porzioni di tenebre che il Dio malvagio aveva assegnate alla sua anima e che potevano essere isolate ma non distrutte⁴⁷.

Tale descrizione della psicologia di Agostino, lacerata tra bene e male, tra desideri terreni e illuminazioni divine, si attaglia perfettamente anche allo stesso Papini e alla sua «*odyssée intellectuelle entre Dieu et Satan*» come si intitolava un vecchio studio dedicato allo

⁴⁷ Sul periodo “manicheo” di Agostino vale la pena leggere anche il seguito della citazione: «Molti anni più tardi, quando fu entrato davvero nella luce, ma in quella incorporea ed autentica del Dio cristiano, Agostino chiamerà i Manichei “superbi, deliranti, carnali e loquaci” e vedrà nella loro dottrina un vischio diabolico. Ma la sua “inopia di verità” gli faceva mangiare, allora, quei vani pasti per quanto, affermi, «senza avidità», ché non ci sentiva il vero sapore d’Iddio. Nonostante era tanto conquiso che portava offerte ai “santi” della setta – mentre, dice, se altri che non fosse manicheo mi avesse chiesto di che sfamarsi il dargli un boccone mi sarebbe sembrato degno di morte – e si beffava dei servitori e dei profeti di Cristo; anzi, come energicamente confessa a Dio, “latravo contro di Te”. Ed era tanto fervoroso nella nuova fede che se ne fece apostolo e tanto fece colla sua eloquenza che trasse al Manicheismo alcuni amici suoi, come Romaniano, Alipio, Onorato e altri», G. Papini, *Sant’Agostino*, cit., pp. 794-795.

scrittore⁴⁸. Pur con qualche sfumatura e oscillazione, il dualismo rimane un tratto costante, dal giovanile pragmatismo fino agli anni della maturità. Tanto che nella prefazione a una tarda ristampa di *Stroncature*, pubblicata nel 1952, Papini conferma di essere «stato sempre nemico ad oltranza del monismo, sia materialistico, com'era trent'anni fa, sia idealista, come oggi, e nemico sono ora anche di più, dopo aver ritrovato la solida tradizione dell'antico dualismo greco e cattolico»⁴⁹.

4. La «Storia di Cristo»: tracce di una gnosi cristiana

Bestseller mondiale tradotto in molte lingue, la *Storia di Cristo* rimane paradossalmente un libro ancora in gran parte da indagare, perché poche sono le analisi critiche che ne hanno fornito una lettura non condizionata da un rifiuto pregiudiziale o, viceversa, da una prospettiva apologetica, altrettanto aprioristica. È, come si sa, il libro della conversione al cattolicesimo, e anche quello in cui Papini cerca di avvicinarsi con più convinzione a una forma di ortodossia religiosa: c'è anche una condanna esplicita della «mala semenza delle eresie nelle prime chiese»⁵⁰, che pure avevano tanto affascinato lo scrittore. Di solito si tende a mettere in contrapposizione la *Storia di Cristo* e *Un uomo finito*, come momenti emblematici del Papini laico e del Papini convertito. A uno sguardo più attento, però, accanto ai tratti evidenti di discontinuità, tra le due opere emergono anche elementi di segreta coerenza. Uno di questi si può riconoscere nel tema centrale di *Un uomo finito*: l'idea di matrice gnostica, a cui si è già fatto più volte riferimento, della divinizzazione dell'uomo. Anche la *Storia di Cristo* è attraversata da questa aspirazione, seppure declinata in chiave cristiana. L'uomo è un essere intermedio tra la Bestia e l'Angelo, e la sua suprema missione è quella di rendersi simile a Dio:

L'uomo è una Bestia che deve diventare Angelo. È materia che sta trasmutandosi in Spirito. Se la Bestia ha il sopravvento, l'uomo scende al disotto delle Bestie perché mette le reliquie dell'intelletto al servizio della bestialità; se l'Angelo vince, l'uomo l'eguaglia e invece d'esser semplice soldato d'Iddio partecipa della stessa Divinità.

L'avvento stesso del Cristo ha lo scopo di trasformare gli uomini in angeli: «Gesù è il nemico del mondo, della bestiale vita dei più. È venuto perché le Bestie diventino Uomini

⁴⁸ J. Lovreglio *Une odyssee intellectuelle entre Dieu et Satan: Giovanni Papini*, P. Lethielleux, Paris 1973–1981 (3 voll.).

⁴⁹ G. Papini, *Cannibale e girandola*, in Id., *Autoritratti e ritratti*, Mondadori, Milano 1962, p. 493.

⁵⁰ G. Papini, *Storia di Cristo* [1921] in Id., *Cristo e santi*, cit., p. 263.

e gli uomini Angeli»⁵¹. Sulla scia di queste riflessioni Papini non teme di sfiorare l’eresia, proponendo un accostamento tra Gesù e il serpente biblico: «Anche Gesù come il serpente del giardino, ma con opposto fine ha detto agli uomini: Siate come dèi»⁵².

Il mistero essenziale del destino umano è legato alla possibilità di «indiarsi»: «Può l’uomo trasumanarsi, santificarsi, indíarsi? Tutto il nostro destino è in questa domanda»⁵³. La tensione dell’uomo verso la divinità è uno degli aspetti essenziali del cristianesimo di Papini:

Iddio è l’ipostasi suprema del nostro ideale, del nostro voler essere [...]. La divinità è in noi; la bestialità la fascia e la stringe come una mala corteccia che ritarda la nostra crescita. Chi non vorrà esser Dio? [...] E perché il Regno venga, noi dobbiamo incielare, indiare, trasmutare noi stessi; diventare simili a Dio; imitare Iddio⁵⁴.

All’idea della trasmutazione dell’uomo in Dio si intreccia un altro motivo gnostico: quello del corpo come prigioniero dell’anima, che rientra in quella religiosità dualistica cui si è fatto più volte cenno. Il corpo è una «veste [...] opaca, gelida, morta e non può brillare che per un lume riflesso»⁵⁵; Gesù, «straniero nel suo paese e non riconosciuto da’ suoi fratelli [...] fu carcerato nella vile prigione della carne, sull’angusta prigione della terra»⁵⁶. L’estraneità al mondo è un altro tema caratteristico della gnosi che riaffiora nel Cristo di Papini, definito come «il forestiero venuto da una patria indicibile»⁵⁷. L’anti-mondanità torna anche in un altro passo con sfumature gnostiche, incentrato sul motivo, frequente in Papini, della vita come sogno: «La vita larvale de’ vivi è come un sogno smanioso di cattiva febbre. Sembran desti perché delirano dietro a beni che son mota e veleno»⁵⁸.

Un altro punto di convergenza con la tradizione gnostica si può rintracciare nel capitolo intitolato *La nuvola*, là dove si allude a una dottrina cristiana non scritta, riservata a pochi

⁵¹ Ivi, pp. 99-100. L’idea di Gesù «nemico del mondo» (ripresa anche da Leopardi dei *Pensieri*) deriva, come si sa, dal Vangelo di Giovanni, di cui sono stati più volte rilevati i punti di contatto con la tradizione gnostica (cfr. G. Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni tra gnosi e gnosticismo*, in Id., *Il risveglio della gnosi*, cit., pp. 122-145).

⁵² G. Papini, *Storia di Cristo*, cit., p. 505 (La promessa del serpente di rendere l’uomo simile agli Dèi è evocata anche in *Un uomo finito*, cfr. sopra, paragrafo 2).

⁵³ Ivi, p. 141.

⁵⁴ Ivi, p. 177.

⁵⁵ Ivi, p. 328.

⁵⁶ Ivi, p. 359. Il tema del corpo come carcere riaffiora anche nei capitoli in cui descrive la Passione di Cristo: «Qui, tra poche ore, il tuo [di Gesù] spirito sarà divelto dal carcere» (Ivi, p. 479); «I patimenti del Crocifisso erano ad ogni minuto più grandi [...]. E lo spirito soffriva anche più del corpo straziato che ancora per poco lo carcerava» (Ivi, p. 497).

⁵⁷ Ivi, p. 359.

⁵⁸ Ivi, p. 372.

iniziati. Dopo la resurrezione Gesù, pur essendosi «distaccato ormai dalla vita dei vivi, riapparì ne' loro ritrovi, per riconfermare le supreme promissioni e forse per trasmettere ai meglio appropriati quei misteri che non furono scritti in nessun libro, ma furon tramandati, per tutta l'età apostolica e oltre, sotto il sigillo del segreto e furon noti imperfettamente, più tardi, col nome di Arcana Disciplina»⁵⁹. Papini, che pure aveva negato a più riprese il carattere esoterico dell'insegnamento di Gesù⁶⁰, nella parte finale del libro, indica quindi una via diversa del cristianesimo, tramandata da pochi eletti e protetta da un velo di segretezza.

5. Motivi gnostici nel «Rapporto sugli uomini»

La religiosità è un carattere permanente della concezione di Papini, e non qualcosa che spunta fuori all'improvviso dopo la conversione. L'opera che consente di cogliere con maggior evidenza le costanti della religiosità papiniana è l'incompiuto *Rapporto sugli uomini*, «coagulo non risolto di un laicismo tendente alla mistica e di una religiosità impregnata di cinismo»⁶¹, come l'ha definito Luigi Baldacci. Il *Rapporto* – a cui Papini lavorò fin dal 1908 e che non abbandonerà mai in modo definitivo – offre una visione disincantata del mondo e degli uomini, con evidenti affinità con la gnosi. Riprendendo, come già nelle *Memorie d'Iddio*, il Leopardi del giardino-ospedale, Papini sostiene che tutta la vita sia «fondata sul m.[ale]. Cioè la maggior parte degli uomini guadagnano (cioè vivono) perché la maggior parte degli uomini è portata al male o soggetta al male»⁶². La moltiplicazione della specie umana rappresenta un pericolo, giacché: «Se non ci fossero perdite e stragi la terra diventerebbe inabitabile».⁶³

Uno degli scopi che Papini si proponeva con il *Rapporto* era quello di «Mutare la nostra filosofia interiore [...]. Sterpare, mondare, stravolgere l'anima, ch'è la realtà dalla quale tutte l'altre dipendono, l'unica veramente nostra e in poter nostro»⁶⁴. Come gli gnostici si proponevano di liberare la scintilla divina nell'uomo, così Papini sostiene che vi sia «in ognuno di noi un genio intristito, un santo soffocato, un angelo prigioniero e che da noi soltanto dipend[a] risuscitarli e liberarli»⁶⁵. È un concetto che torna spesso nei capitoli

⁵⁹ Ivi, p. 549.

⁶⁰ Cfr. Ivi, pp. 212 e 421.

⁶¹ L. Baldacci, *Nota introduttiva*, in G. Papini, *Rapporto sugli uomini*, Rusconi, Milano 1977, p. 8.

⁶² Ivi, p. 55.

⁶³ Ivi, p. 35.

⁶⁴ Ivi, p. 29.

⁶⁵ Ivi, p. 30. Cfr. anche ivi, p. 34.

e nei materiali del *Rapporto*. Nel capitolo intitolato *Corpo* (tutto imperniato sul dualismo corpo/spirito) Papini afferma che: «Anima e corpo non devono essere tutt'uno – perché il corpo è polvere della terra e l'anima favilla d'Iddio – ma neanche distruggersi». Lo spirito è «prigioniero del corpo ma uno di quei prigionieri miracolosi che possono illuminare la carcere ed aprirvi finestre affinché possa entrarvi la luce d'Iddio»⁶⁶.

Il tema del corpo come prigioniero, ampiamente presente, come si è visto, in *Un uomo finito*, si può riscontrare fin dagli esordi di Papini: si pensi a uno dei suoi primi racconti, *La profezia del prigioniero* (1904), il cui incipit recitava così: «Da una cupa prigione di carne veniamo al mondo, amico e fratello mio. E appena liberati vogliamo edificare una prigione nuova; una prigione più terribile, una carcere di spirito»⁶⁷. Il *Rapporto sugli uomini* contiene il capitolo *Prigionieri*⁶⁸, che riprende il filo di quel vecchio racconto estendendo ulteriormente il dominio della metafora della prigione:

Ogni creatura, si accorga o no della prigionia, vive in un carcere perpetuo. L'universale condanna a morte implica l'universale detenzione [...]. E tutta la vita è, per tutti, un trapassar continuo dall'uno all'altro sepolcro dei viventi [...]. Se ogni uomo è un'isola senza pontili, se ogni raccolta d'uomini è un gregge chiuso da steccati, ogni città è un accentramento di carceri [...]. Tutte le strade del mondo non sono che corridoi di un immenso ergastolo [...]. Siamo precipitati da un cielo interminato o siamo larve imbozzolate che aspettano l'ali?⁶⁹

Nel *Rapporto* si può cogliere, forse più che in ogni altra opera di Papini, la sua riluttanza verso la chiesa (anzi, le chiese) come istituzione ufficiale. Secondo Papini le «grandi anime religiose, i veggenti, i santi naturali non avrebbero bisogno di chiesa»: «I grandi sono obbligati a stare nelle chiese, benché molte cose sian per loro inutili o fastidiose, perché altrimenti i più, i piccoli, vedendo i migliori andarsene, non vorrebbero starci neanche loro»⁷⁰. Anche dopo la conversione, Papini assunse spesso posizioni controverse, sul filo dell'eresia. Del resto, nel suo diario, annovera tra gli evangelisti anche Nietzsche e lo gnostico russo Berdjajev⁷¹. Papini stesso si cimentò nel ruolo di evangelista nelle *Lettere agli uomini di papa Celestino VI* (1946), a proposito delle quali osservò nel proprio diario:

⁶⁶ Ivi, p. 350.

⁶⁷ G. Papini, *I racconti*, a cura di R. Bruni, prefazione di V. Santoni, postfazione di A. Raveggi, Clichy, Firenze 2022, p. 52.

⁶⁸ Si veda anche il capitolo *Evasioni*, in G. Papini, *Rapporto sugli uomini*, cit., pp. 214-216.

⁶⁹ Ivi, pp. 192-195.

⁷⁰ Ivi, p. 65.

⁷¹ Cfr. G. Papini, *Scritti postumi*, vol. II, *Pagine di diario e di appunti*, cit., p. 248 (nota del 16 agosto 1946).

«è strano che un laico mezzo eretico preveda e preceda i decreti del Vaticano»⁷². Uno degli spunti «eretici» delle *Lettere* è l'accento alla possibilità di una redenzione universale, che consenta di salvare tutte le anime dopo l'apocalisse. L'idea, espressa in modo ancora vago, sarà il nucleo centrale dell'ultimo scandalo legato al nome di Papini: la pubblicazione del controverso saggio su *Il diavolo*.

6. Il diavolo e il demiurgo

Pubblicato da Vallecchi nel 1953 con il sottotitolo *Appunti per una futura diabolologia, Il diavolo* suscita subito molte discussioni a causa della sua principale tesi: alla fine dei tempi ci sarebbe stata una «riconciliazione universale» (un'apocatastasi, come la chiamava Origene nel *De Principiis*) che avrebbe salvato tutte le creature, compreso il diavolo:

Il grande Origene – ispirandosi alla dottrina stoica dei cicli cosmici – credette e sostenne che la Redenzione era l'inizio del ritorno di tutti gli esseri creati, ora divisi e corrotti, all'infinito seno della perfezione divina. La Redenzione, secondo Origene, non riguardava soltanto gli uomini ma tutte le cose del mondo. V'era stata, al principio del tempo, la espirazione di Dio – la Creazione – ma con l'Incarnazione era cominciata l'aspirazione, cioè il grande ritorno dal basso verso l'alto, dalla materia verso lo spirito, dal male transitorio al bene eterno. La storia dell'universo, in questa grandiosa concezione, era scompartita in due età, segnate dai due momenti dell'immenso respiro di Dio: l'effusione creatrice e la riassunzione redentrice. La discesa di Cristo era il centro della vicenda cosmica: Dio che si espande nelle creature, le creature che tornano a Dio. / Il teologo alessandrino era condotto da questa sua idea ad ammettere anche la salvezza finale del Diavolo. Infatti egli crede che i Demoni torneranno ad essere Angeli. «Gli uni prima, gli altri più tardi, dopo lunghi e severi tormenti, ritorneranno nelle schiere degli angeli, poi s'inalzeranno ai gradi superiori e giungeranno alle regioni invisibili ed eterne...» (*De Principiis*, I, 6, 3)⁷³

Quella dell'apocatastasi è una teoria gnostica, e, più in generale, sono ben note le assonanze tra la teologia di Origene e la gnosi. Nel *Diavolo* si possono trovare anche altri riferimenti alla gnosi, e in particolare alla teoria del demiurgo, che era già stata implicitamente recuperata nelle *Memorie d'Iddio*. Nel capitolo *Satana creatore di sé medesimo* Papini ricorda che secondo il poeta latino Prudenzio il diavolo si sarebbe vantato di non dovere la sua esistenza a Dio, ma di essersi creato da solo, e di aver creato anche la materia, «traendola dal suo proprio corpo». Le vanterie del demonio non furono però credute, e «se molti Angeli lo seguirono non fu certo perché persuasi da quelle vantazioni». Gli unici che

⁷² Ivi, p. 502.

⁷³ G. Papini, *Il diavolo* [1953], in Id., *Testimonianze e polemiche religiose*, cit., p. 786.

avrebbero potuto considerare veritiera questa teoria sul diavolo sono gli gnostici: «Soltanto quegli Gnostici che nel Demiurgo dell’Antico Testamento vedevano una potenza maligna e demoniaca avrebbero potuto credere che Satana fosse il creatore della materia»⁷⁴.

Il pensiero che l’universo sia dominato da un dio maligno appare anche in un famoso frammento di Leopardi, l’incompiuto inno *Ad Arimane*, citato da Papini tra gli esempi delle rappresentazioni poetiche del diavolo. Secondo Papini «il vero “cantore” di Satana, inteso come principio e sovranità del male» non sarebbe Carducci, con il suo sostanzialmente innocuo inno *A Satana*, ma Leopardi. L’inno *Ad Arimane* – scrive Papini – «non è lungo ma contiene tutti gli elementi del disperato pensiero di Leopardi»; nell’inno, però, il poeta «non nutre dallo zoroastrismo che la divinità maligna; non accenna neppure a Ormuzd (o Ahura Mazda), principio luminoso del Bene, e tanto meno al suo finale trionfo, quale appare nell’Avesta». Se l’universo fosse interamente dominato dal male, non si capirebbe perché «Leopardi innegg[i] al suo Arimane con profonda amarezza e con dolente sarcasmo: vuol dire che il suo animo non aderisce a quel Male che sarebbe la totale sostanza, il vero dominatore del mondo e degli uomini». Si direbbe che Papini rimproveri a Leopardi un eccessivo ‘monismo’ (del male); il che non gli impedisce di riconoscere che l’Inno *Ad Arimane* «rappresenta, nella letteratura italiana, l’unica testimonianza d’una teoria teologica del Male assoluto, cioè del Diavolo»⁷⁵.

Papini torna sull’argomento nel capitoletto intitolato *Il Diavolo persiano*, in cui spiega che la figura di Arimane fu introdotta dal profeta Zarathustra, che «trasformò i *Deva* del primitivo paganesimo iranico in una orrenda legione di demoni e vi pose a capo, come generalissimo Amramainyu», come viene chiamato Arimane nell’*Avesta*. A differenza dal diavolo della tradizione biblica, «che si ribella a Dio e della sua rovina si vendica perseguitando gli uomini», Amramainyu, «come il Dio Malvagio degli gnostici cristiani, è una specie di demiurgo, un creatore prima di essere un distruttore»⁷⁶. L’idea di una funzione demiurgica del diavolo non è limitata al caso di Amramainyu, ma torna nel contesto di una riflessione ipotetica e paradossale: «Dio ha definito se stesso: Io sono Colui che è. Se il Diavolo fosse l’assoluto opposto di Lui dovrebbe essere identico al Nulla. Ma se fosse il Nulla non potrebbe agire, come agisce, sui viventi e sui morti. E si dovrebbe sostenere, per gioco dialettico, che il Creatore, avendo creato il mondo dal Nulla, l’ha tratto

⁷⁴ Ivi, pp. 592-593.

⁷⁵ Ivi, pp. 718-719.

⁷⁶ Ivi, p. 743.

dal Demonio e che la sostanza stessa dell'universo sensibile è diabolica»⁷⁷. L'unico modo per sciogliere questi paradossi sarebbe, quindi, quella dell'apocatastasi finale, che redime il diavolo insieme a tutte le altre creature.

Nell'ultimo Papini la figura del demiurgo era già comparsa nel *Libro nero* (1951), dove ritroviamo lo strambo miliardario americano Gog (già al centro dell'omonimo libro del 1931), che gira il mondo alla ricerca dei personaggi più bizzarri. Così si imbatte in un certo professore dell'Università di Turku, responsabile della cattedra di Problematica Generale. Per spiegare a Gog in cosa consista la sua fantomatica disciplina, il professore inizia parlare delle imperfezioni del mondo e dell'uomo (si notino le analogie con le argomentazioni delle *Memorie d'Iddio*):

«Tutti accettano l'universo con le sue limitazioni, con le sue lacune, le sue malefatte e i più lo considerano, per inerzia o rassegnazione, il migliore degli universi possibili [...]. Ed io mi son posto il problema: è il nostro universo razionale e perfetto in ogni sua parte? È possibile immaginare e concepire un universo molto migliore di quello nel quale siamo obbligati a vivere? [...] / Guardate, per esempio, il nostro pianeta, con le sue montagne troppo alte che offrono soltanto nevai e abissi, con i suoi deserti immensi, sterili inabitabili, con i suoi squilibri insopportabili di temperatura, sì che i nostri poveri Lapponi non conoscono che due mesi di pallida primavera mentre i negri dell'Equatore vivono in un'orrenda fornace dal primo all'ultimo giorno dell'anno. Tutto è irregolare e irrazionale in questo piccolo globo [...] ».

Quanto al corpo umano, «ha una così spaventevole complessità di organi e di funzioni che la salute è un vero miracolo ed è infatti, come i miracoli, rarissima». Per esemplificare meglio le imperfezioni del corpo il professore di Problematica Generale fa riferimento allo gnosticismo: «La complessità della nostra macchina corporea è così pericolosa e maligna che certi Gnostici pensarono che l'uomo fu opera di un demiurgo satanico e non del vero Dio»⁷⁸. Per riportare l'equilibrio nel mondo il professore immagina di creare, attraverso gli esiti delle sue ricerche, un improbabile, utopico «Neocosmo», da sostituire al nostro vecchio mondo.

Un'altra suggestiva apparizione del demiurgo si incontra nel racconto *Armuria* (incluso nella raccolta del 1954 *La sesta parte del mondo*). Armuria è un'isola immaginaria la cui popolazione è convinta che:

⁷⁷ Ivi, p. 641.

⁷⁸ G. Papini, *Il libro nero* [1951], Id., *Prose morali*, Mondadori, Milano 1959, pp. 779-781.

tutto l’universo nel quale viviamo non [sia] altro che la visione, la fantasia e quasi il sogno di un Demiurgo. Il pensiero di un Dio ha, secondo gli Armuriani, un tal potere proiettante che s’incarna, ai nostri occhi, in una allucinazione duratura e concreta. Non soltanto noi siamo fatti, come disse il poeta, della stoffa dei sogni ma tutto il visibile creato non è che un sogno divino. Mille anni umani sono, per un Dio, mille attimi e non v’è da stupirsi se questo sogno sembra agli uomini quasi eterno⁷⁹.

Questo passo ricorda in modo sorprendente un frammento di Pessoa raccolto nel *Libro dell’inquietudine*:

E se tutto fosse un qualcosa che non possiamo nemmeno concepire di concepire: un mistero che appartiene interamente a un altro mondo? E se tutti noi (uomini, Dei e mondo) fossimo sogni che qualcuno sogna, pensieri che qualcuno pensa, collocati sempre fuori da ciò che esiste? E se quel qualcuno che sogna o pensa un qualcuno che non sogna e non pensa, fosse a sua volta un suddito dell’abisso e della finzione?⁸⁰

Papini e Pessoa combinano insieme il motivo gnostico del demiurgo con il tema della vita come sogno. Su questo tema è incentrato il racconto più famoso di Papini *L’ultima visita del gentiluomo malato*, il cui protagonista dice di sé: «io sono nient’altro che la *figura di un sogno* [...] Esisto perché c’è *uno* che mi sogna»⁸¹. E la stessa si idea riaffiora anche nelle *Memorie d’Iddio*, quando il Dio dopo aver definito l’uomo da lui plasmato «un sogno assurdo» in cui convivono sublimità e bassezza, afferma: «e io sono il sognatore di codesto sogno»⁸², insinuando così il sospetto di essere anche Lui, come il Dio venerato dagli abitanti di Armuria, un demiurgo creatore di un mondo onirico.

L’ultima meditazione di Papini sulla creazione dell’universo è affidata a una delle anime del postumo *Giudizio universale* (1957). Nel gruppo dei «luciferiani» Papini inserisce Vissarion. Di questo personaggio immaginario sappiamo che ha compiuto studi per diventare pastore protestante, ma poi è costretto a abbandonarli a causa della perdita del padre e dei fratelli, morti durante un naufragio. Per sbarcare il lunario Vissarion deve quindi accettare un posto come guardiano del faro «quasi al margine del circolo polare

⁷⁹ G. Papini, *I racconti*, cit., pp. 582-583.

⁸⁰ F. Pessoa, *Il libro dell’inquietudine*, prefazione di A. Tabucchi, cura di M. J. De Lancastre, trad. di A. Tabucchi e M. J. De Lancastre, Feltrinelli, Milano 2000, p. 183. Sul rapporto tra Pessoa è la tradizione gnostica, cfr. F. Zambon, *L’elegia della notte del mondo. Poesia contemporanea e gnosi*, Carocci, Roma 2017, in particolare, pp. 97-132.

⁸¹ G. Papini, *Racconti*, cit., pp. 84-85. A quanto mi risulta, non è possibile documentare influsso diretto di Papini su Pessoa (che pure avrebbe potuto leggere questo racconto). Ma l’assenza di un contatto diretto non rende meno significativa la consonanza tra i due autori.

⁸² G., Papini, *Le memorie d’Iddio*, cit., p. 868.

artico». Isolato nella torre di guardia, medita sulle proprie disgrazie senza trovare risposte soddisfacenti nei manuali di teologia. Se Dio è «l'essere compiuto e assoluto in se stesso», «puro spirito», – si chiede – «perché avrebbe dovuto crear l'universo, ch'è spirito macchiato dalla materia? È immaginabile che il perfetto abbia sentito la necessità di creare l'imperfetto, l'infinito di creare il finito, l'Eterno di creare i mortali, l'Altissimo di creare i bassi vermi?». Arriva così alla conclusione che: «La creazione è una decadenza, una discesa, una caduta rispetto alla perfezione divina». L'unica ragione accettabile della «creazione del basso mondo» sarebbe quella secondo cui Dio si sarebbe incarnato per riscattare Satana: «il Padre mortificò e quasi dilaniò la sua perfezione nell'opera dei sette giorni perché l'inabissato Satana potesse risalire alla luce dell'ultimo cielo»⁸³. La voce di Vissarion non può certo essere identificata con quella di Papini, ma in questa confessione (così come, più in generale, in molte altre confessioni del *Giudizio universale*) Papini ha messo molto di se stesso: in questo caso la concezione funesta della creazione, di ascendenza gnostica, e la tesi dell'apocatastasi su cui era incentrato *Il diavolo*.

Se in racconti come *Armuria* o *Neocosmo* i miti gnostici sono trasfigurati in chiave letteraria e filosofica, con una certa strategia inventiva che si trova anche in un acuto lettore di Papini come Borges (si pensi a *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* o a *Le rovine circolari*⁸⁴); nel *Diavolo* e nel *Giudizio universale*, le venature gnostiche illuminano certi aspetti della religiosità di Papini, già presenti prima della conversione. Temi come quelli del demiurgo maligno, dell'universo come proiezione onirica, del corpo (e del mondo) come carcere, della tensione verso il divino spinta fino al desiderio di diventare Dio, attraversano in forme diverse e con differenti accenti tutto l'itinerario di Papini, fin dai primi racconti del *Tragico quotidiano*. Sono motivi ricorrenti dei due libri più famosi – *Un uomo finito* e *Storia di Cristo* –, così come delle misconosciute *Memorie d'Iddio* e del *Rapporto sugli uomini*: nuclei di quell'intreccio indistricabile tra letteratura, filosofia e religiosità che alimenta la scrittura di Papini.

⁸³ G. Papini, *Giudizio Universale* [1957], in Id., *Scritti postumi*, vol. 1, Mondadori, Milano 1966, pp. 47-50.

⁸⁴ Sulla funzione dei miti gnostici in questi due celebri racconti di Borges, cfr. H. E. Lona, *Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius'*, in *El fragmento infinito: estudios sobre 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius' de J.L. Borges*, edited by C. Parodi and I. Almeida, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006, pp. 187-210 e F. L. Roig Lanzillotta, *Dialogue in the Library: Jorge Luis Borges's "The Circular Ruins" and His Re-reading of Gnostic Myths*, «Gnosis: Journal of Gnostic Studies», 3, 2018, pp. 201-224.

BIBLIOGRAFIA:

- ARTIOLI A., *Pirandello allegorico: i fantasmi dell'immaginario cristiano*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- BONAIUTI E., Roma, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Libreria editrice Ferrari, Roma 1907.
- BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1907
- BRUNI R., *Papini e Leopardi: una segreta fraternità*, in Id., *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 159- 205.
- CILIBERTO M., *Tra «societas cristiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in *Giovanni Papini. Atti del convegno di studi nel centenario della nascita*, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 4-5-6 febbraio 1982, a cura di S. Gentili, Vita e Pensiero, Milano 1983.
- CONTINI G., *Letteratura dell'Italia unita: 1861-1968*, Sansoni, Firenze 1971.
- CULIANU I. P., *The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature*, in *Gnostik und Politik*, ed. J. Taubes, Paderborn, 1984, Paderborn, München 1984, pp. 290-306.
- CULIANU I. P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, trad. di D. M. Corsi e L. Salibene, Milano, Jaca Book, 1989.
- DI BIASE C., *Giovanni Papini. L'anima intera*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.
- FILORAMO G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- LOMBRARDINILO A., *Comunicare il “Dio immanifesto”: Giovanni Papini e la società del nulla*, in *Memories and Reminiscences. Ricordi, lettere, diari, memorialistica dai Rossetti al Decadentismo europeo*, Atti del Convegno internazionale di studio, Chieti-Vasto, 20-21 novembre 2019, a cura di G. Oliva, M. Menna, M. Cimini, «Studi medievali e moderni», 1, 2020, pp. 321-351.
- LONA H. E., *Borges, la gnosis y los gnósticos. Una aproximación a 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, in *El fragmento infinito: estudios sobre 'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius' de J.L. Borges*, edited by C. Parodi and I. Almeida, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006, pp. 187-210
- LOVREGGIO J., *Une odyssée intellectuelle entre Dieu et Satan: Giovanni Papini*, P. Lethielleux, Paris 1973–1981 (3 voll.)
- MAGRIS A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997.
- MEAD G., *Frammenti di una fede dimenticata. Brevi studi sugli gnostici, principalmente dei primi due secoli. Contributo allo studio delle origini cristiane, basato sui*

- materiali più recentemente recuperati*, trad. dalla seconda edizione inglese di M. L. Kirby e B. Fantoni, Ars Regia, Milano 1910.
- PAPINI G., *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1958.
- PAPINI G., *Testimonianze polemiche e religiose*, Mondadori, Milano 1958.
- PAPINI G., *Prose morali*, Mondadori, Milano 1959.
- PAPINI G., *Cristo e santi*, Mondadori, Milano 1961.
- PAPINI G., *Autoritratti e ritratti*, Mondadori, Milano 1962.
- PAPINI G., *Scritti postumi*, vol. I, *Giudizio universale*, Mondadori, Milano 1966.
- PAPINI G., *Scritti postumi*, vol. II, *Pagine di diario e di appunti*, Mondadori, Milano 1966.
- PAPINI G., *Opere: dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di L. Baldacci con la collaborazione di G. Nicoletti, Mondadori, Milano 1977.
- PAPINI G., *Rapporto sugli uomini*, Rusconi, Milano 1977.
- PAPINI G., *Passato remoto (1885–1914)*, ricerche iconografiche, appendice e note a cura di Anna Casini Paszkowski, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- PAPINI G., *I racconti*, a cura di R. Bruni, prefazione di V. Santoni, postfazione di A. Raveggi, Clichy, Firenze 2022.
- PAPINI G., PREZZOLINI G., *Carteggio*, I, 1900-1907, a cura di S. Gentili e G. Manghetti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.
- PAPINI G., SOFFICI A., *Carteggio*, IV, 1919-1956: *Dal primo al secondo dopoguerra*, a cura di M. Richter, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- PASZKOWSKI V., *La bambina guardava*, Mondadori, Milano 1956.
- PESSOA F., *Il libro dell'inquietudine*, prefazione di A. Tabucchi, cura di M. J. De Lancastre, trad. di A. Tabucchi e M. J. De Lancastre, Feltrinelli, Milano 2000.
- PETROCCHI F., *Le avventure dell'anima. Il "Leonardo" e il Modernismo*, Loffredo, Napoli 1987.
- PFLEGER K., *In lotta per Cristo: saggi su Pèguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostoievskij, Soloviev, Berdjaev*, trad. di R. Paoli, Morcelliana, Brescia 1936.
- PICAVET F., *Esquisse d'une histoire generale et comparée des philosophies medievals*, Alcan, Paris 1905.
- ROIG LANZILLOTTA F. L., *Dialogue in the Library: Jorge Luis Borges's "The Circular Ruins" and His Re-reading of Gnostic Myths*, «Gnosis: Journal of Gnostic Studies», 3, 2018, pp. 201-224.
- STRINDBERG A., *Inferno – Leggende – Giacobbe lotta*, a cura e con un saggio di L. Codignola, Adelphi, Milano 1972.

“Il sogno di un Demiurgo”. Motivi gnostici nella scrittura di Papini

ZAMBON F., *L'elegia della notte del mondo. Poesia contemporanea e gnosi*, Carocci,
Roma 2017.