Colloquia

# ELEUSI

## Cuore sapienziale d'Europa

a cura di
Davide Susanetti e Mattia De Poli

PADOVA UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Prima edizione 2020, Padova University Press
Titolo originale *Eleusi*
© 2020 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press
In copertina: *Texture*, disegno di Davide Scek Osman
ISBN 978-88-6938-208-6

This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (https://creativecommons.org/licenses/)

# ELEUSI
## CUORE SAPIENZIALE D'EUROPA

a cura di
Davide Susanetti e Mattia De Poli

PADOVA UP

# Indice

Prefazione 7

**1.**
**Sulla via**

In cammino verso Eleusi 11
*Raffaele K. Salinari*

ELEUSIS 29
*Valerio Meattini*

Quando all'università mi si presentò l'Elefante.
Diario personale di una camminatrice sulle tracce dei misteri di Eleusi 45
*Monica Pongelli*

Il dono di Eleusi 65
*Angelo Tonelli*

**2.**
**Tra simboli e storia**

"Come Eschilo le cose relative ai misteri".
Il teatro tragico ed Eleusi 75
*Mattia De Poli*

"La morte non è soltanto un male, anzi è un bene" 95
*Paolo Aldo Rossi*

L'altra Eleusi e i molti volti di Demetra 103
*Silvia Acerbi*

Da una «traduzioncella» di Leopardi:
considerazioni su Eumolpo e l'*aurea catena*
della *prisca theologia* in Giorgio Gemisto Pletone 131
*Moreno Neri*

*Prisca Theologia ed Aurea Catena Homeri:*
la perennità della sapienza misterica 173
*Luca Valentini*

Navigazioni iniziatiche: di Dante, e non solo 187
*Daniela Boccassini*

La forza evocativa dei drammi misterici
nei Misteri antichi e nell'Antroposofia. 215
*Stefano Arcella*

**3.**
**Fra poesia e futuro**

Poesie di atmosfera "Eleusina" 241
*Gabriella Cinti*

Trasformare l'uomo, trasformare il mondo 275
*Davide Susanetti*

Il nuovo inizio di Eleusi 283
*Alberto Cotrona*

Profilo degli autori 293

# Prefazione

Nel 2021 Eleusi sarà la Capitale europea della Cultura: antico centro sacro, celebre per quei Misteri e quelle pratiche iniziatiche che, ben oltre la fine del mondo antico, hanno continuato a ispirare, per secoli, riflessioni e pratiche di sé, forme di pensiero ed esperienze esoteriche. La sapienza eleusina si è irraggiata in mille direzioni e ha innervato, in modo sovente inosservato, gli sviluppi del sapere che il nostro continente ha saputo produrre, dall'arte alla filosofia, dalla letteratura alla sociologia, dalla psicologia del profondo alla medicina. Da un certo punto di vista, interrogandosi sulle radici comuni dell'Europa, si potrebbe dire che Eleusi è stato il cuore segreto di quel pensiero progressivo che, di generazione in generazione, ha lavorato alla crescita del soggetto umano e alla rigenerazione del sociale. Per questo, in occasione di tale ricorrenza, ci è parso significativo rendere omaggio a quell'epicentro così fecondo.

Gli interventi qui raccolti non si concentrano tanto sulla storia e sull'archeologia di Eleusi e dei suoi misteri – su cui molto è stato scritto –, quanto piuttosto sulle risonanze di quel simbolo che il piccolo centro dell'Attica, nel suo insieme, continua a rappresentare per tutti coloro che si riconoscono nei principi dell'uguaglianza, della libertà e della fratellanza tra gli uomini, nel compito di portare la nostra specie al fine ultimo e consapevole della sua evoluzione.

*Padova, 9 luglio 2020*

Davide Susanetti
Mattia De Poli

# 1.
# Sulla via

# In cammino verso Eleusi

*Raffaele K. Salinari*

Ad un certo punto della sua lucida follia Nietzsche si chiede: "Cos'è Arianna?". Si noti bene, non «chi è» ma «cosa è». La domanda, niente affatto insensata, viene posta da Kerényi in esergo al capitolo dedicatole all'interno della monografia su Dioniso. Il «cosa è», ci viene spiegato, simboleggia qui l'ipostasi di una Potenza, qualcosa di materiale ed immateriale, immanente e trascendente al tempo stesso: in breve un Principio labirintico come la Signora che lo rappresenta che ha, dunque, anche la possibilità di avvilupparlo e/o di svolgerlo. Eppure, qualunque sia il senso dei meandri, lo scopo è sempre quello di porre il soggetto su di un percorso percettivo visionario e caleidoscopico – come le parti costituenti del Minotauro – per vivere così l'esperienza stessa dell'Essere.

Nel 1848, quando Nietzsche aveva solo quattro anni, un suo conterraneo, Gustav Theodor Fechner, il fondatore della psicofisica, scriveva *Nanna o l'anima delle piante*, libretto in cui ribaltava la domanda attribuendo anche ai vegetali un loro «chi è». Nel 1860 ritenne di aver individuato l'equazione in grado di quantificare esattamente il rapporto tra anima e materia, detta appunto formula di Fechner. Così il «chi è» delle cose manifestate, insieme al «cosa è» di quelle divine, convergono a formare un campo di simboli attraverso cui si snoda la Strada Sacra verso Eleusi, che proveremo così a rintracciare ritracciandola, ricomponendone le parti sparse «fuori» e «dentro» di noi.

> In un caldo giorno estivo io stavo una volta dinanzi ad uno stagno ed osservavo una ninfea che aveva appiattite le sue foglie sull'acqua e coi fiori spalancati prendeva la luce ed il sole. Come deve godere, pensavo, questo fiore, superiormente immerso nella luce del sole, inferiormente immerso nell'acqua fresca, se esso ha una qualche sensazione del sole e del bagno! E perché mai, mi dissi, quel fiore non dovrebbe sentir nulla di ciò? La natura non può avere costruito una sua creatura con tale conformità finalistica, semplicemente perché essa sia oggetto di oziosa contemplazione per gli uomini. Piuttosto mi piaceva il pensiero che la natura abbia foggiato la ninfea così per avere un essere da cui il completo piacere che si può attingere da un bagno contemporaneo di acqua e

> di luce sia del pari goduto in piena misura. È solo con questo presupposto che la vita della ninfea acquista un suo giusto significato. Noi non crediamo più alle Ondine che dormono sul fondo dell'acqua e al mattino ne escono per scaldarsi ai raggi del sole; ma la poesia con questa leggenda ha riconosciuto che una tal vita potrebbe avere il suo fascino; anche la Natura lo ha riconosciuto, e ha perciò trasformato la poesia in realtà.

Ecco cosa pensava e vedeva Fechner; ecco come dovremmo pensare e guardare il Mondo tutti noi se vogliamo tornare sulla Strada Sacra, se vogliamo che il Mondo ci ri-guardi.

E allora, possiamo forse dire che Eleusi è il luogo per eccellenza dove, nell'antichità almeno, si incontravano il «cos'è» del Principio creatore ed il «chi è» dell'anima individuale; un santuario in cui, alla fine del percorso, veniva svelato al *mystes* il Mistero sommo: il significato dell'esistenza singola all'interno del grande *telos* cosmico. In realtà non è dato sapere cosa di preciso accadesse, in origine, durante i Riti dedicati a Demetra e a sua figlia Kore-Persefone, le divinità che presiedevano alle iniziazioni eleusine; noi moderni possiamo forse sperare di cogliere ancora la natura essenziale dell'*epopteia*, della visione delle Cose ultime, di "Quelle Cose", come venivano definite nella filosofia Greca classica: "Felice chi entra sotto terra dopo aver visto *Quelle Cose*: conosce la fine della vita, conosce anche il principio dato da Zeus", dice Pindaro. Gli fa eco Virgilio che, nelle *Georgiche*, riprende il concetto: "Felice l'uomo che ha potuto conoscere il perché delle cose e si è buttato alle spalle ogni paura e il destino che non dà tregua e lo strepito dell'avaro Acheronte".

La felicità dunque come conoscenza delle Cose ultime, risultato di quel "Conosci te stesso" senza il quale essa non sarà vera e duratura, poiché autenticamente pensabile solo nella ricerca della libertà di essere come libertà nell'Essere. Ma, per giungere a questo risultato, o almeno percorrere la via che vi porta, è necessaria una disciplina, una *melete* che, gradualmente e con coerenza, ci accompagni consapevolmente nel labirinto delle possibilità e delle contraddizioni, per risolverle abbracciando il nostro stesso Minotauro, per ricongiungerci ad esso nella luce dell'*aletheia*.

Giorgio Colli così commenta il frammento pindarico:

> Sembra difficile immaginare – certo i poeti esagerano – che la contemplazione dell'effige di una Dea faccia conoscere, a un gran numero di iniziati, il principio e la fine della vita. Eppure, allargando lo sguardo, non dovrebbe sfuggire che l'uso astratto del pronome dimostrativo, per indicare l'oggetto della conoscenza, allude alla sconvolgente immediatezza di ciò che è lontanissimo dai sensi.

«Certo i poeti esagerano», ma questa «esagerazione» nasceva, ed ancora nasce, dalla *necessità* di preservare, attraverso i tempi ed il tempo, proprio quella «sconvolgente immediatezza» che ha per scopo la *visione* del «principio e della

fine della vita» dalla prospettiva dell'intera Manifestazione: questo è esattamente il punto di vista del «chi è» di Eleusi; una eterotopia che Borges avrebbe certamente incluso tra i suoi celebri Aleph.

Ma cosa resta, oggi, di quella esperienza iniziatica? Oggi che «la trama [armonia] nascosta, più forte di quella manifesta» – come dice Eraclito di Efeso nel frammento che illumina l'intreccio tra Visibile ed Invisibile – sembra non più percepibile nel clamore di una modernità che scivola sul piano inclinato verso la più bassa materialità? Oggi che la luce del divino è offuscata da quella dei neon pubblicitari? In altre parole, è ancora possibile seguire quelle suggestioni, quelle pratiche iniziatiche, quella disciplina del «Conosci te stesso» per arrivare alla vera felicità di chi comprende *Quelle Cose*?

Per rispondere alla domanda, necessaria quanto suggestiva, dobbiamo tornare a tracciare la nostra Strada Sacra, cercando quelle Immagini guida che con la loro potenza metaforica costruiscono il mezzo di trasporto ed il luogo stesso verso cui dirigerci; dobbiamo sognare ad occhi aperti, metterci in stato di *rêverie* – come avrebbe detto Gaston Bachelard delle visioni di Fechner – la funzione fondamentale dell'immaginazione attiva, di quel *nous poietikos* che ci può introdurre alla complessità del Mondo facendocelo esplorare sia con l'intuizione che con l'intelletto razionale. Qui, evidentemente, non stiamo parlando di semplici sogni ad occhi aperti, né tantomeno di perderci nei meandri senza schema delle fantasticherie, ma di percorrere una rigorosa *disciplina immaginale* che ci metta sulla strada delle corrispondenze che legano il mondo «dentro» a quello «fuori» di noi. Ma è ancora possibile sognare in questo modo, incubare sogni – come si faceva in preparazione dei riti eleusini – nei nostri letti, con le sveglie pronte a suonare ogni mattina, riacquisire, come dice Guénon nel *Re del Mondo*, il «senso dell'eternità»? Forse sì, se ci addormentiamo consapevoli di ciò che vogliamo sognare, ma soprattutto di ciò che avendo sognato renderà diversa la nostra visione del mondo al risveglio, secondo le illuminanti intuizioni iconiche di Pavel Florenskij. Ma come? Se torniamo ad utilizzare entrambe le metà del cervello, a quella che lo studioso Julian Jaynes definisce come «mente bicamerale».

### *Ritorno alla mente bicamerale*

Secondo questa teoria, molto suggestiva anche se largamente opinabile dal punto di vista neurologico – ma qui questo aspetto specifico non ci interessa – nell'uomo dell'antichità, prima che la scrittura ne «fissasse» i pensieri, l'emisfero destro, quello che oggi sembra in disuso o meglio non utilizzato per la produzione di pensiero razionale e cosciente, aveva in origine una *funzione allucinatoria*: raccoglieva cioè le voci che derivavano da entità ascrivibili al vasto campo del numinoso – Dei, antenati, manifestazione dell'invisibile e potenze

appartenenti alla natura – e le trasformava in vere e proprie direttive operative. Una lettura dell'*Iliade*, in questa prospettiva, del comportamento degli Eroi, evidenzia quanto essi fossero mossi da Potenze esterne a loro, e come la volontà singola contasse poco o nulla. La *funzione allucinatoria* veniva dunque interpretata come necessità di fare o non fare qualcosa, come se tutto il comportamento, o meglio le scelte fondamentali, fossero ispirate direttamente da questi fenomeni sovrannaturali e per certi versi sovrasensibili. Basti pensare a come ed in che forme gli Dei parlavano agli uomini.

Questo spiega molto bene anche la relazione tra alcuni luoghi sacri e le civilizzazioni antiche, il ruolo delle statue delle divinità che ipostatizzavano forze della Natura, il ruolo degli oracoli e della profezia e, più in generale, la relazione che l'uomo antico aveva col Mondo. Indistinto era, dunque, il confine che separa-congiunge mito e storia, razionale ed irrazionale, sogno e realtà. L'uomo antico che si orientava con queste voci, sembrava non avere una *sua* visione del Mondo, bensì una relazione mediata dalle forze che da esso, e di esso, gli parlavano. Tutto ciò è ancora attuale in alcune culture marginali nella modernità, legate a luoghi e ipostasi sacre che continuano ad orientare le scelte della comunità nei momenti topici.

Verso la fine del secondo millennio a.C., almeno in Occidente, in corrispondenza dell'utilizzo della scrittura come strumento anche accessibile ai profani, e non solo alle caste sacerdotali – vedasi la trascrizione dei canti popolari nell'*Iliade* – si verificò un progressivo affievolirsi di queste suggestioni allucinatorie che portò progressivamente alla formazione della coscienza intesa come ristrutturazione individuale dell'insieme di percezioni che determinano l'immagine del Mondo. La mente come luogo di formazione della nostra *Weltanschauung* è dunque, tra le altre cose, una costruzione storica che, al tempo stesso, proviene da questo abisso del passato, peraltro difficile da scandagliare.

E dunque, se la mente cosciente soggettiva dell'uomo moderno appare oggi come l'unico motore di una storia fatta dagli atti della volontà intrecciati con l'immancabile (?) casualità (?) degli eventi, bisogna ricordarsi che possediamo – in animazione sospesa, in attesa del risveglio – come nelle mummie egizie, anche quella arcaica, in cui le voci degli Dei si fanno ancora sentire, seppur confusamente. Sappiamo, infatti, che vi sono situazioni, come la schizofrenia e l'epilessia, in cui le allucinazioni acustiche sono patognomoniche. D'altra parte anche molti dei cosiddetti stati di coscienza alterata, prodotti dalle droghe psichedeliche – LSD, peyote, mescalina, psilocibina – hanno effetti che sembrano risvegliare la mente arcaica, come pure le ispirazioni artistiche o gli stati indotti da forti emozioni estetiche. A questo proposito non dimentichiamoci del ruolo che forse aveva la segala cornuta nelle pratiche iniziatiche eleusine. L'ergot era noto ai Greci, i quali lo denominavano con il termine *erysibe*, e non può essere

un caso che Demetra ne portasse l'epiteto. E dunque, il sogno lucido, la *rêverie* consapevole, può forse riattivare *fisiologicamente* queste vestigia bicamerali, ritrasportandoci all'ascolto di quelle voci provenienti dalle Potenze naturali che ad Eleusi promettevano la felicità ed una miglior vita dopo la morte a chi accedeva alla visione delle «Cose ultime».

### *Alle origini della Grande scissione*

Per tornare alle potenzialità visionarie della mente bicamerale, dobbiamo anzitutto essere consapevoli del fatto che viviamo in un tempo scisso: subiamo una separazione profonda tra la nostra vita e la Vita. Nello svolgersi della storia occidentale abbiamo progressivamente costruito un paradigma attraverso il quale ci siamo allontanati deliberatamente dall'interrelazione tra il mondo «dentro» e quello «fuori» di noi, abbiamo tacitato la voce di Eleusi, e dunque una parte fondante di noi stessi: il Sé da cui veniamo ed al quale torneremo. Lo abbiamo fatto perché credevamo – ed ancora tragicamente crediamo – di poter superare i limiti che nascono dal vivere *con* il Mondo: il dolore e l'estasi che animano questo dialogo, lo scacco finale della morte e l'inevitabile ritorno all'Essere.

Ora Eleusi rappresenta esattamente la scelta sul come affrontare l'ultimo passaggio, il bivio delle due strade che i pitagorici simboleggiavano con la Y, come bene ci ricorda Arturo Reghini nelle sue tavole per la rivista *Ignis*: annullarsi per sempre nella Vita cosmica senza aver realizzato che ne facevamo parte, oppure arrivare a questo punto consapevoli del ritorno all'Essere, la sola forma di immortalità concessa agli umani. Sembra che oggi questo dilemma non esista più, che la nostra volontà ci spinga verso un'immortalità del corpo ottenuta dal consumo delle merci e dall'avanzamento tecnologico. Una civiltà che assomiglia ad un enorme ritratto di Dorian Gray e rischia di fare la stessa fine.

Ma non è stato sempre così; ecco che il passato di Eleusi diventa il riferimento per un altro futuro possibile, forse del solo possibile. Noi sappiamo che siamo arrivati ad oggi, o meglio a costruire le categorie mentali con le quali ragioniamo da quasi tre millenni, al tramonto di un lungo periodo storico ancora intessuto di questa congiunzione tra umanità e Mondo: il periodo della «mente bicamerale». Poi, progressivamente, con una accelerazione poderosa via via che i tempi procedevano verso il Regno della Quantità, come Guénon definisce l'attuale *yuga*, l'Occidente ha incominciato a pensare che, invece, il distacco dalla Natura, dalle sue voci, il dominio dei suoi Misteri e non invece l'abbandono ad essi, gli avrebbe consentito di dirigere altrove il destino; che spingendosi oltre il pendolo della perenne oscillazione ciclica vita-morte-vita, avrebbe finalmente liberato la vita individuale dai limiti stessi della Vita. Ora forse cominciamo a

comprendere che così facendo l'abbiamo privata dal suo stesso *senso*, finito solo per *mortificare* la nostra esistenza.

Plutarco, nel *De defectu oraculorum*, racconta come durante il regno di Tiberio la notizia della morte di Pan venisse rivelata a tale Tamo che sentì gridare, dalle rive di Paxos: "Quando arrivi a Palodes annuncia a tutti che il grande dio Pan è morto!". Gli autori cristiani riportarono l'episodio come fine del politeismo; in realtà quella voce, oramai confusa, senza una provenienza precisa, annunciava la morte della mente bicamerale e della sua capacità di cogliere le suggestioni della Natura.

Come se esistesse realmente la possibilità di lasciare una parte del Mondo «fuori da noi», lo abbiamo così progressivamente trasformato in un'immensa discarica, nella quale allontanare i rifiuti e seppellire con essi anche la nostra appartenenza all'*anima mundi*. Per negarci a questa abbiamo rimosso la nostra parte immaginale, e con essa tutto ciò che in noi riconosce i simboli e li costruisce: abbiamo oscurato la luce di Eleusi. Anche i popoli che intrattenevano *con* il Mondo questo dialogo simbolico sono stati umiliati, espropriati della loro dignità, ridotti ad un'umanità da «illuminare» con la forza di una Ragione che si è ben presto trasformata nella ragione della Forza. Da questa incapacità di essere *con* il Mondo è nata, allora, non solo l'aggressività nei confronti della *Natura naturata*, ma anche la negazione della provenienza dalla *Natura naturans*.

Ora è tempo di riportare il pendolo dell'essenziale ciclicità della Vita verso un nuovo equilibrio, tornare a riattivare la mente bicamerale per tornare ad Eleusi. Dobbiamo capire che la nostra parte «irrazionale» – ma anche estremamente creativa – è fondamentale per ricongiungere il mondo dentro a quello fuori, poiché entrambi sono parte costitutiva del nostro *esserci*. È necessario, allora, che tutto questo divenga pratica personale, che si riaffermi la volontà di fare *esperienza* di un dialogo che cambia radicalmente la nostra relazione con la Vita, nella consapevolezza che il negarci al nostro umanesimo totale ci ha costretto a questa fuga vana quanto mortificante, a questa permanente assenza di senso che ci vede schiavi di un delirio di onnipotenza frustrante perché si nutre della sua stessa irraggiungibilità. La scissione tra mondo «dentro» e «fuori» cela, dunque, questa demente e colpevole *debolezza* che nasce dalla paura di esporsi alla visione della Vita così come essa è, all'estasi ed al dolore dell'assumerne i limiti: il sorgere ed il tramontare del nostro personalissimo sole. Per il ritorno ad Eleusi, allora, dobbiamo cominciare a tessere la trama e l'ordito di questo ricongiungimento qui ed ora.

"Qui" è ogni luogo generato dal lavoro di cura e manutenzione del mondo «dentro e fuori», che restituisce e ci restituisce al debito con la Vita accumulato nel tempo della scissione. "Qui" significa ogni *situazione* nella quale facciamo *esperienza* della nostra «qualità», di ciò che ci rende parte dell'*anima mundi*.

"Qui" ci dice, allora, che sarà il filo intrecciato tra le connessioni materiali ed immaginali a rivelare i bordi del cammino della nostra personale Strada Sacra. Ognuno di noi è importante nel riavvicinamento della vita alla Vita; è esattamente dal punto in cui siamo che possiamo cominciare a liberarci dall'oppressione di una vita inautentica.

"Ora" è il Grande Tempo in cui entrano le vite consapevoli del *possibile* e *necessario* essere *con* il Mondo. In questo nuovo *avvenire* il tempo oggettivo non esiste se non nella durata artificiale creata dalla scissione; si dispiega, invece, un tempo *possibile*, cairologico, perché totalmente soggettivo, discontinuo, ma anche *necessario* in quanto agito nella sua unicità. È, dunque, un non-ancora liberato e liberatore che ri-crea la durata della vita nella Vita. Questo è il tempo che scandisce i passi del cammino verso Eleusi, il tempo del *passaggio di-verso.*

### *Il passaggio di-verso*

«È sempre meglio sognare di tessere a un telaio appena iniziato, piuttosto che ad uno dove il tessuto sia già pronto per il taglio finale, perché esso corrisponde alla vita», dice Artemidoro, poiché noi stessi siamo *nodi* tra i nodi: la trama e l'ordito tra Visibile ed Invisibile *intrecciano* tutte le manifestazioni; sta a noi ritrovarci tra i nodi che compongono l'arazzo dell'*anima mundi*, nei tratti del Volto dell'Angelo del Mondo. «La manifestazione di un essere in un certo stato di esistenza è, così come il verificarsi di qualsivoglia avvenimento, determinata dall'incontro di un filo dell'ordito con un filo della trama. Ogni filo dell'ordito è quindi un essere considerato nella sua natura essenziale, natura che – in quanto proiezione diretta del Sé principale – costituisce il legame tra tutti i suoi stati e mantiene l'unità propria di quest'essere. Il filo della trama, che il filo dell'ordito incontra in un determinato punto, corrisponde ad uno stato di esistenza definito, e l'intersezione dei due fili determina le relazioni di tale essere con l'ambiente cosmico. La natura individuale di un essere umano, ad esempio, è la risultante dell'intersezione di questi due fili», ci ricorda Guénon.

Ecco che per ritrovare il nostro cammino dobbiamo pensare al ricongiungimento tra ciò che vive «dentro» e ciò che esiste «fuori» di noi: questo è il primo passo verso la Strada Sacra, la *Hiera Hodos* che porta ad Eleusi. Colmare la distanza tra noi ed il Mondo è l'Immagine metaforica che ci indica come trovare il *passaggio* verso il luogo ed il tempo nel quale si congiungono Visibile ed Invisibile, là dove «la salvezza del Mondo consiste con la salvezza dell'anima»: la nostra Eleusi personale in piena contemporaneità. Eleusi, infatti, era prima di tutto un luogo di *passaggio* cui si arrivava attraverso un cammino *di-verso*, come per tutti i luoghi iniziatici. Una *situazione* nella quale la strada fatta per giungervi era altrettanto, se non più, importante della permanenza in essa.

Ed i *passaggi di-verso* sono tutte le situazioni in cui non si può sostare più di un istante ma, in questo istante, si è posti di fronte all'evento che sembra illuminarci su ogni evento possibile. I *passaggi verso* sono dunque passaggi *di-verso*, conducono al luogo in cui si tesse il *nodo* della nostra vita all'interno dello *xunon* [ξυνόν], «ciò che è comune a tutte le cose» secondo Eraclito, ad incontrare il nostro *risvolto*, il disegno composto dal nesso tra trama ed ordito. Così, nell'intreccio tra la nostra esistenza individuale ed il continuum della realtà cosmica si avvera l'*avvenire* dell'anima individuale con quella del Mondo.

E già nel *passaggio di-verso* possiamo intravvedere i contorni fantasmatici dell'*epopteia*: la *visione* della nostra stessa anima come parte di quella del Mondo. Quando finalmente giungeremo ad Eleusi sapremo che senza di noi immersi pienamente in *questo* luogo, il Mondo stesso non ha luogo… dunque «*non ha luogo*». Ma questo luogo è qui ora, è ogni luogo, ogni situazione piena della consapevolezza e della pienezza del nostro *esserci*. È allora nella vita in *cammino di-verso* che possiamo godere, cogliere quello che precede la nostra stessa vita perché sta al di là di essa. E dove viene esaltato questo *passaggio di-verso* è presente la conoscenza misterica, da Parmenide a Nietzsche, poiché testimonia ciò che non appartiene alla rappresentazione, all'apparenza, ma ha la natura stessa della Realtà. Un esempio concreto è quello del Cammino di Santiago di Compostela, e più in generale di tutti i Cammini intrapresi al medesimo scopo.

Da sempre, infatti, il Cammino di Santiago ha rappresentato un percorso mistico dove ogni passo è anche un avvicinamento a se stessi. Come nell'Opera alchemica, il cui scopo è il V.I.T.R.I.O.L., cioè il ritrovamento della propria pietra-verità interiore, la metafora del corpo che attraverso le fatiche del viaggio, imparando a conoscere la sua Prima Materia, fondendosi col Cammino, imparando dalla voce del silenzio, della meditazione, dell'ascolto dei simboli naturali che la Grande Madre gli propone ad ogni incrocio, ci dice l'atteggiamento da tenere per ritrovare la Strada Sacra.

E così ogni passo, su ogni strada, ogni momento vissuto con questa inclinazione, può diventare esso stesso un destino, ogni battito un attimo di tempo fuori dal tempo, ogni respiro quello che ci fece nascere, ogni sasso l'immagine della nostra stessa anima che, rotolando senza posa su sentieri scoscesi ed impervi, sulle *allungatoie* della conoscenza come dice il Talmud di Gerusalemme, potrà forse, un giorno, squadrarsi tanto da pervenire a farsi attraversare dalla Luce dello Spirito che tutto anima e vivifica.

La Strada Sacra è allora davanti a noi come una corda sospesa sull'abisso della scissione: scrutarlo mentre camminiamo verso la nostra Eleusi significa ri-conoscerci in ciò che abbiamo rimosso, renderci a noi stessi ed alla Vita che ci sostiene, liberarci dallo stato di semi-umani dominati dalla nostra stessa dis-u-

manità: in altri termini, come nella natura di ogni iniziazione, vuol dire *re-esistere*. La re-esistenza è allora questa restituzione del nostro Io all'*anima mundi*; un atto consapevole, animato da una pratica di conversione spirituale che porta ad effetto la possibilità di vivere le indefinite e sottili connessioni che ci inseriscono nella trama del Cosmo. Ciò che incontriamo sul cammino verso Eleusi ci insegna che nessuna di queste relazioni dev'essere recisa, perché ogni radice troncata o dimenticata ci si rivolta infine contro, avvolgendoci in una stretta della quale diventiamo schiavi. Per essere chiari: non è forse altro il panico, latente o manifesto nei suoi attacchi, che la voce del grande dio Pan quando, non potendo più sussurrarci di rispettare le compatibilità tra noi e ciò che esso rappresenta, è costretto a bloccarci affinché ci asteniamo dal fargli e farci ancora del male?

Il distacco tra il mondo «dentro» e quello «fuori» ci costringe, dunque, al dominio sulla natura e ci impone la gerarchia tra le vite; in queste manifestazioni conseguenti la Grande scissione, il primo termine non può esistere senza generare gli altri. Ed allora, per liberarci dalla gerarchia tra le vite, dobbiamo ripensarci in dialogo *con* il Mondo, con tutto ciò che abbiamo lasciato nel «fuori» che è anche «dentro» di noi. Se vogliamo assicurare al pianeta, ed alla sua Vita, la continuazione, dobbiamo vivere quello che realmente siamo; utilizzare questa nostra contraddittoria e tragica totalità per giungere pronti a vivere il «chi è» di Eleusi.

E così più i gesti compiuti nei luoghi e nelle molteplici culture del "Qui", sono consapevolmente agiti per creare un nuovo equilibrio tra mondo «dentro» e «fuori», più cresce la densità storica dell'"Ora" cairologico legato alla soggettività temporale dei singoli esseri. La strada verso Eleusi crea così il suo tempo evenemenziale. Il telaio della Vita, mosso dalla molteplicità delle vite in cammino, stringe i nodi individuali nella trama e nell'ordito di un Mondo finalmente condiviso; «dentro» e «fuori» tornano ad essere polarità di una stessa ciclica essenza. Il continuo passaggio tra i mondi crea la consapevolezza che non c'è dualismo, perché il Mondo è uno solo, come la sua anima e noi in essa. Esseri umani liberi nella loro naturale appartenenza tessono l'immagine di ciò che cercavano e gli era negato: il loro stesso volto.

### *In compagnia degli Dei*

Il cammino verso la nostra Eleusi è cominciato, allora, dall'origine della Grande scissione, perché è da lì che muove la volontà del ricongiungimento. Ora, per continuare, abbiamo bisogno di altri compagni di viaggio, che ci accompagnino provenendo dal tempo che mai è stato e che sempre sarà, il tempo del mito, e dal luogo utopico, e per questo ubiquitario, in cui l'unità tra i mondi viveva nelle nozze tra Cadmo ed Armonia, quando Dei e uomini banchettavano

ancora insieme. Abbiamo bisogno di andare a braccetto di quel Dioniso al quale era in origine dedicata la tragedia, la «danza attorno al caprone». Metafora del rapporto dinamico tra Vita e Morte, gesto sacrificale e catartico, questo era il modo in cui gli uomini celebravano il ciclico essere dell'esistenza, mentre la Natura viveva la sua festa di riconciliazione con il figlio rinato dal mondo infero.

La storia di Demetra e sua figlia, all'origine di Eleusi, ci parla dello stesso mitologema: narra del come sia stata la rottura della relazione ciclica a generare il disastro, il *dis-astro*... l'incapacità degli uomini di comprendere il linguaggio degli astri. Il rapimento di Kore rompe un equilibrio, ed è tutta la *zoe* che ne paga le conseguenze. Giorgio De Santillana, nel suo *Fato antico e Fato moderno*, evidenzia come la gravità di tutto questo non risieda tanto nella volontà di dominare la Natura, per certi versi consustanziale all'intelligenza umana ed alla sua volontà di comprensione, quanto nell'aver cancellato il Cosmo che ci contiene ed esprime – il Fato degli antichi – del quale le leggi sono da rispettare perché immutabili nella loro perfetta interazione.

È questa omissione che oggi dobbiamo ricomporre, seguendo le suggestioni del mito, per ritornare a vivere. La Vita si stacca da noi quando cominciamo a temerla e quindi a volerla dominare: quando la portiamo nell'Ade dell'inautentico. È in questi momenti che le cose sono perse all'anima: le ammutoliamo nella reificazione del consumo ed ascoltiamo il nostro cuore come fosse una semplice pompa. Risalendo da questo abisso, invece, come Kore che torna alla superficie, come Dioniso che rinasce dalla palude, come ognuno di noi che si risveglia al tocco della Vita, troviamo l'essenza di un dialogo che ci trasforma senza fine anche oltre la morte fisica: troviamo il segreto di Eleusi.

Nel mito di Demetra e sua figlia, agli albori del pensiero occidentale, quando la mente bicamerale aveva la sua funzione di ascolto del numinoso, è ben presente la consapevolezza che il dialogo tra il mondo «dentro» e «fuori» di noi è essenziale per cogliere l'essenza della Vita, intessuta nella natura primordiale delle Ninfe legate alle fonti, alle foreste, all'erotismo, all'amore, ma anche alla memoria del Sé. I miti ci dicono che, da sempre, il dialogo tra i mondi è difficile, teso ed aspro, drammatico quanto ambiguo, estatico quanto mortale. Da sempre, dunque, l'umanità vive tra mistica e soggettività, in altre parole tra riconoscimento dell'Unità e volontà di separarsene. Di questo parla il Sileno della *Nascita della Tragedia* quando maledice Creso ed invoca la morte degli uomini; la sua è la voce delle presenze naturali espropriate dagli Dei «specchio dell'umanità», ci ricorda Nietzsche.

Sì, è vero che gli Dei «sono noi»: se osserviamo il *Pantheon* classico ci accorgiamo subito come esso rifletta il polimorfismo della psiche umana, archetipizzata sotto forma divina, poiché «noi possiamo solo fare nel tempo quello che gli Dei fanno nell'eternità», ci ricorda Hillman. Ma, ancora una volta, non

ascoltando più le voci della mente bicamerale, abbiamo commesso un tragico errore, fonte di molti altri che ci hanno portato a perderci nel cammino verso Eleusi: pensare che il movimento mitologico fosse discendente, cioè dagli Dei agli uomini, che essi fossero insomma una mera antropomorfizzazione del numinoso. No, il senso è invero ascendente: essi sono ciò che noi potremmo essere, uno specchio delle nostre potenzialità ascensionali, i custodi delle «acque superiori», non i produttori degli stagni inquinati. E non è forse questo ciò che propone il cammino iniziatico, la metafisica pura? Il superamento del nostro stato condizionato per giungere alla Liberazione dalle forme contingenti?

Era, ed è, nel dialogo tra le Muse ed il poeta che vive l'alternanza tra i mondi, viene riconosciuto e cantato il pendolo che oscilla continuamente tra Cosmo e Caos, la corrispondenza di ciò che è in alto con ciò che è in basso. È questa la tensione polare che esprimeva il Coro quando, nella morte e resurrezione di Dioniso, il mito si trasformava in umanità, e l'umanità si identificava nel mito. Mantenendo l'immaginale all'interno di un campo di influenze reciproche, gli Dei dell'antica Grecia rispecchiano il cangiante equilibrio – e la sostanziale unità – del sacro e del profano. Sono, allora, questi stessi Dei che, metaforicamente e simbolicamente, ci possono accompagnare sulla Strada Sacra verso Eleusi, in un rinnovato rapporto di fratellanza.

### *Fratellanza e Manifestazione*

Questo significa riconoscere che non possiamo percorrere la strada verso Eleusi da soli. Anche se il cammino iniziatico è per sua natura personale, è altresì vero che c'è bisogno di una guida ed anche delle giuste compagnie. Non a caso ogni anno erano centinaia le persone che si muovevano verso il santuario eleusino, e la prima parte della strada era percorribile da tutti, iniziandi, iniziati, e non. Questa componente del corteo sacro è sempre rimasta in ombra, misconosciuta o interpretata dai mitografi come semplice corollario scenografico; in realtà la fratellanza tra animato ed inanimato, visibile ed invisibile, che questa prima parte del corteo esprimeva, era fondamentale per consentire agli iniziandi di proseguire la strada. La nostra mente troppo egocentrica è sorda alle voci che vengono dal numinoso, da ciò che la natura vorrebbe trasmetterci ogni momento, alle voci delle Muse e della loro madre, la Memoria della comune appartenenza di uomini e cose. In realtà, se per un momento viaggiamo nello spazio e ci rechiamo presso alcuni popoli ancora legati alle tradizioni, vediamo che la pratica del totemismo è precisamente quella che avveniva nel corteo verso Eleusi. In processione non c'erano solo gli uomini, ma tutte le espressioni della Natura, a significare che la Liberazione attraverso la visione era possibile solo se il cammino veniva fatto insieme a tutte le altre forme della Manifestazione.

Un cammino di fratellanza dunque, come ancora oggi si ritrova nelle Comunioni Libero-Muratorie in cui, dal punto di vista iniziatico tradizionale, essa è intesa come espressione, al tempo stesso, sia dell'universalità che dell'unicità della vita, assumendone nella pratica sia il senso ascendente – che possiamo ritrovare ad esempio nella formula *Ab uno* usata come allegoria proposta dal Filottete nei suoi *Symbola Christiana* per significare che tutto discende dallo stesso Principio – sia il riconoscimento fattivo della pluralità delle sue singole manifestazioni, incluse le nostre vite. In sintesi la fratellanza massonica si situa all'incrocio tra il piano analogico orizzontale e quello anagogico verticale. È proprio la fratellanza tra tutte le forme del vivente allora, intesa come intersezione tra questi livelli, che dovrebbe fondare una visione che rende armonica al resto del Mondo la nostra stessa ricerca interiore dato che, alla fine, sarà proprio questo senso profondo, iniziatico, di comune provenienza, e dunque di destino, a farci vivere nell'intimo della nostra vita spirituale l'esperienza della comunione con il Principio: il segreto di Eleusi.

«Ciò che ascende converge» dice la Tradizione; ed è esattamente questo lo spirito di Eleusi, che introduce alla possibilità di costruire il nostro Tempio interiore, non solo per la nostra specie, ma la vera casa comune che non potrebbe essere ciò che vorremmo, o a cui aspiriamo, se qualcosa creata ne restasse fuori. Ci viene allora in mente l'immagine del Totem. Abbiamo detto che, tradizionalmente, molte comunità umane primitive, ma non solo, usavano scolpire su un palo tutte le forme del vivente con le quali sentivano di avere una qualche forma di fratellanza. Di una stessa tribù, ad esempio, potevano far parte, appartenere pienamente, determinate piante, animali, rocce o corsi d'acqua. Era dunque un concetto molto profondo ed al tempo stesso molto concreto di fratellanza. Ecco perché, nel praticarla, non solo si rispettavano gli equilibri complessivi del bioma, ma si cercavano risposte ai problemi umani anche nella comunicazione con le altre forme del vivente; in altre parole si esprimeva una forma di rispetto e di riguardo per se stessi riconoscendosi in un tutto vivente.

### *Lo sguardo di Narciso e la Sfinge*

È la stessa comunanza con gli elementi fondamentali che ritroviamo nel mito di Narciso. È evidente che questa metamorfosi, nella sua tragicità e soprattutto nei suoi simbolismi, apre la porta ad una suggestione sullo «sguardo acquoreo» che ci ri-guarda tutti, come fa ogni mito nella sua universalità. In altre parole: dobbiamo forse acquisire lo sguardo «sfacciato» che Narciso ha ereditato dalla sua fascinosa madre, la ninfa Liriope, per poter riabbracciare la nostra sostanza acquorea: per farci chiamare dall'acqua che è fuori di noi e riguardarla, rispettarla, come sostanza del nostro stesso essere. «*Pourtant l'émotion que lui*

*donne la découverte de soi, c'est l'émotion que lui donne la découverte de l'absolu auquel il partecipe*», dice Louis Lavelle, forse il più importante filosofo metafisico del XX secolo, nel suo bellissimo *L'erreur de Narcisse.*

Narciso non si innamora dunque della sua immagine, o non semplicemente almeno, ma della sua stessa essenza riflessa nella fonte, dell'assoluto al quale egli partecipa: e non è forse questo il mistero che Eleusi ci fa cogliere? «E ancora più profondo è il significato della storia di Narciso, che non potendo afferrare la figura dolce e tormentosa che vedeva nella fonte, vi cadde dentro e annegò. Ma quella stessa immagine noi la vediamo in tutti i fiumi e negli oceani. È l'inafferrabile fantasma della vita, ed è questa la chiave di tutto». Così dice Ismaele, la voce narrante di *Moby Dick.* E «l'inafferrabile fantasma della vita» che, attraversando tutto, cancella le tracce superficiali dei passaggi e dei drammi, lo troveremo evocato nell'ultimo tuffo del capitano Achab, alla fine della sua caccia alla Balena, ricongiunto col suo avversario che è, anche qui, il suo Doppio animale. Il capitano maledetto e la balena bianca appartengono allo stesso Totem, sognano lo stesso sogno.

E per ritrovare il cammino per Eleusi avremo bisogno anche della guida di un altro essere arcano: la Sfinge ed il suo enigma. L'enigma della Sfinge ci interroga, infatti, su una *relazione* che «non appartiene alla rappresentazione, all'apparenza», bensì all'*ousia*, l'Invisibile «essenza [realtà] universale che è anche la nostra [che anche noi possediamo]»: l'*identità* con il Mondo, come ci dice Platone nel *Fedone.* L'enigma è allora parte di Eleusi: anch'esso è una prefigurazione, una metafora, se si attribuisce al termine la capacità di certe Immagini di legare il sé individuale al Sé universale; e qui, sul cammino verso Eleusi, la metafora dell'enigma proposto dalla Sfinge può diventare un veicolo di conoscenza effettiva, non semplicemente un'allusione. Il nome con cui le fonti antiche designano l'enigma è «*problema*», che in origine, e presso i tragici, significava «ostacolo», qualcosa che si pone davanti. E infatti l'enigma è una prova, una sfida cui il Dio espone l'uomo. Ma lo stesso termine «*problema*» rimane vivo ed in posizione centrale nel linguaggio dialettico, al punto che nei *Topici* di Aristotele esso significa «formulazione di una ricerca».

Lo scopo dell'enigma, la sua sfida, è l'interrogarci su questa *relazione* tra sé e Sé: il percorso dell'anima individuale verso la «conversione a se stessa», al *Brahâtmâ* il «supporto delle anime nello Spirito di Dio», come ci ricorda Guénon nel *Re del Mondo.* E allora, dobbiamo intendere la domanda della Sfinge in questi termini: «*chi è*» un uomo che può riconoscersi nel Sé universale, e «*cosa è*» il Sé universale che può riconoscersi nell'umanità? Per ritrovare la Strada Sacra dobbiamo fare in modo che la nostra risposta sia in armonia col modo in cui gestiamo la nostra vita, e ciò dovrebbe a sua volta essere in armonia con il funzionamento effettivo dei sistemi viventi: ciò che noi chiediamo di essere

dovrebbe rendersi compatibile con ciò che chiediamo al mondo intorno a noi. Senza questo esercizio la Strada Sacra non ha un senso, non «ha senso».

Il cammino verso Eleusi ci pone dunque una sfida: per rispondere all'enigma delle Sfinge abbiamo bisogno di un nuovo sguardo, lo «sguardo dell'anima». Per restituirci a noi stessi, seguiremo dunque con questo nuovo sguardo il *passaggio* aperto dalla soluzione dell'enigma verso Eleusi: è in questo *sguardo,* infatti, che si dispiegherà tutta la carica del ricongiungimento.

### *Il Bambino eterno ed il suo gioco*

Possiamo, allora, tornare sulla Strada Sacra ricreandola continuamente, proprio attraverso i simboli e le *segnature* che ne svelano la «trama [armonia] nascosta», e finalmente rispondere alla domanda di Rilke: «Chi se io gridassi mi udirebbe mai dalle schiere degli angeli?»; ogni qual volta lo «sguardo dell'anima» coglie l'*animazione* delle cose coglie il loro Angelo. Qui, a dispetto della modernità che vuole l'infanzia intesa solo come una categoria di consumatori precoci ed esigenti, il bambino devastato già in tenera età nel suo mondo immaginale colonizzato dalle dinamiche della merce, noi dobbiamo percorrere la Strada Sacra riscoprendo e facendoci guidare dal *Puer Aeternus* che ancora vive, seppur addormentato, in tutti noi. Il bambino interiore vive nella capacità di farci cogliere dallo stupore che emana dalle cose del Mondo: è questo, infatti, che ricrea la Strada Sacra continuamente, attraverso il gioco, ad esempio; lo stupore *infonde* il nostro sguardo immaginale nelle cose, e le cose ci rispondono! Ecco perché l'Angelo di Rilke si *inclina* verso il bambino che sulla spiaggia costruisce il Castello di sabbia; nel suo sorriso puoi vederne il riflesso.

Ma come guardarlo oggi questo sorriso, come vederci in esso? Passanti frettolosi, non cogliamo l'«indice segreto» che indica la Strada Sacra come quella esattamente dinanzi a noi; cinici e disincantati, pragmatici e stressati, alzando le spalle vediamo solo "castelli di sabbia". Eppure la trasfigurazione attende tutti poiché, dice il mistico poeta Rūmī, l'Invisibile urge sempre di operare in noi. In questa prospettiva cogliamo che tutte le umane avventure, le parole, i pensieri e le cose, le azioni, le ombre e le luci sono – se lo *sguardo* si esalta sino al loro intreccio con l'Invisibile – Angeli del Mondo, segni di un percorso iniziatico. E così, in ogni momento, la Strada Sacra potrà essere ricostruita, e ancora si compirà il pellegrinaggio che, come tutti gli altri, ha sempre e solo un significato: l'oblazione del patto che unisce la nostra anima a quella del Mondo; la narrazione del «mito dell'uomo». Al di fuori di questa relazione nulla è realmente intelligibile, nessuna risposta all'enigma è possibile poiché, recidendo i legami che ci uniscono ad Eleusi, restiamo noi stessi mutilati; come dice Isaiah Berlin,

il Mondo è sospeso a dei «fili che non possiamo tagliare senza far male a noi stessi oppure ad altri».

«Il mio ardente amore per il mistero, per il sogno, per l'irrealtà, si univa all'amore per la verità, portandomi a concepire una verità la cui essenza si collocasse totalmente al di là di questo mondo, qualcosa che fosse quindi soltanto essenza, in cui l'essenza è l'attributo [...]. Ma ero convinto che questo mondo fosse una rivelazione, una manifestazione, e che la verità fosse questo passaggio di Dioniso, di Dio: che tutte le cose ce lo rivelassero», dice Pessoa, iniziato ed esoterista raffinato. E allora, il passaggio verso Eleusi brilla come una stella cometa, ricollegandoci al resto del Cosmo; la scia luminosa indica all'anima la *segnatura* del suo stesso *esserci*. La Strada Sacra è dunque un *mandala*: si compone naturalmente, come nei riti sciamanici dei pellerossa quando, per mesi, tracciano pazientemente i loro disegni di sabbia policroma che, una volta completati, vengono deliberatamente dispersi, restituiti all'informale, per poi tornare ad essere tracciati, sempre diversi e sempre uguali; gesti mossi dall'*intento* del ricongiungimento con l'*anima mundi*.

### *L'intento e il destino*

Ma se l'enigma della Sfinge ha aperto il varco verso la Strada Sacra, e gli Dei ci hanno accompagnati fraternamente insieme al nostro Bambino eterno, è il nostro *intento* che ci farà continuare il cammino sino alla fine, sino al suo fine: il luogo in cui il tempo della vita personale intreccia il Grande Tempo della Vita. L'intento di cui parliamo è un'*inclinazione* consapevole e costante dello sguardo e della volontà che cercano la visione della «trama [armonia] nascosta» in *ogni* manifestazione della realtà; ma perché questo accada dobbiamo anche abbandonarci al *rischio della visione*.

> L'abbandonarsi del Maestro Eckhart è diventato per me la chiave che dischiude la porta verso la via: *bisogna essere psichicamente in grado di lasciar accadere*. Per cominciare, esso consiste soltanto nell'osservare oggettivamente come si sviluppi un qualunque frammento di fantasia [...]. La via non è priva di pericoli. Ogni bene ha un prezzo, e lo sviluppo della personalità è tra le cose più preziose. Si tratta di dire di sì a se stessi, di porsi a se stessi come il compito più grave, di essere sempre consapevoli di ogni azione, e di tenere ciò sempre ben davanti agli occhi in tutti i suoi aspetti problematici: davvero un compito che richiede un impegno totale [...]. Si tronca qui bruscamente il *flirt* estetico o intellettuale con la vita ed il destino. L'accedere ad una coscienza superiore ci priva di ogni copertura alle spalle e di ogni sicurezza. L'individuo deve impegnarsi totalmente [...] e solo la sua integrità può essergli garanzia che la sua via non si tramuti in una assurda avventura.

Questa definizione dell'*intento*, «disciplina del porsi a se stessi come il compito più grave», Jung la articola nell'introduzione al *Segreto del fiore d'oro*, trattato di alchimia taoista cinese. Nella sua biografia dirà, a tal proposito, che è stata questa ad introdurlo allo studio dei simboli come descrizioni della totalità del Sé. L'enfasi posta da Jung nel rapporto tra volontà, consapevolezza e azione e, ancor più, il particolare rapporto che ne descrive l'intreccio con la percezione profonda, archetipica, delle cose, delinea non solo la natura dell'intento, l'obiettivo da raggiungere, i suoi rischi ed opportunità, ma altresì l'*inclinazione* necessaria per *lasciarsi cogliere* dall'Invisibile. La parola *intento* contiene dunque una *segnatura* etimologica: svela la tensione (*in tensio*) nella volontà di uno sguardo che cerca il luogo della visione tra consapevolezza e inconscio, tra sé e Sé, tra Visibile ed Invisibile; un ponte gettato dall'anima sulla necessità di cogliere la sua stessa «trama [armonia] nascosta» per ricongiungerla con «quella manifesta». Un tragitto ardito e impervio, pericoloso, che si tende e ci tende tra Cosmo e Caos: il tragitto verso Eleusi.

Ogni qual volta esercitiamo l'*intento* possiamo avanzare di un passo sulla Strada Sacra. Al contrario, senza *intento*, la relazione tra il mondo «dentro» e quello «fuori» di noi non viene rinnovata, né curata l'unità essenziale tra il Visibile e l'Invisibile, e prevale il Caos, dove la vita nella Vita viene *mortificata*. È così che il nostro *astrum in homine*, la nostra unica ed irripetibile stella nel firmamento della Vita, si spegne consumandosi inutilmente. In tutti i luoghi in cui non cerchiamo la Strada Sacra, quale che sia la nostra situazione, aleggia allora un miasma che soffoca, una percezione senza empatia: dice di sé e di noi solo questo *nulla* che non diverrà mai anche un *qualcosa*. Eppure, possiamo sempre sollevare il velo che disanima lo *sguardo* e opacizza l'*ousia* naturale delle cose. Quando avvertiamo, oscuramente, che fuggiamo il *nulla* come forma di assenza essenziale, possiamo ancora cogliere un barbaglio di luce che viene dal profondo dell'inquietudine: dice che, se abbiamo *intento*, possiamo trasmutare quel *nulla* in *qualcosa*.

È l'*intento* che guida lo *sguardo* nel riconoscere le tracce che consentono di ritrovare, in ogni cosa ed in ogni luogo, il sorriso dell'Angelo. Tutte le *situazioni*, in ogni luogo, sempre, possono aprirci il *passaggio*; ma senza la nostra presenza al varco della soglia, senza l'*intento* di farci cogliere dalla *visione*, essa non *avviene*, perché, dice Plotino, «la visione sarà di colui che avrà voluto vedere». Jung, a questo proposito, sembra dedicare la sua riflessione proprio ai viandanti verso Eleusi, quando dice:

> Poiché ogni cambiamento deve originare da qualche parte, è il singolo individuo che dovrà sperimentarlo e condurlo a buon fine. Il cambiamento deve necessariamente avviarsi in un individuo e questi potrebbe essere chiunque di noi. Nessuno ha il diritto di starsi a guardare intorno aspettando che altri

> facciano quello che egli non è disposto a mettere in atto personalmente. Ma poiché nessuno sembra sapere ciò che deve fare, varrebbe la pena che ognuno di noi si chiedesse se per caso il proprio inconscio non sia a conoscenza di qualcosa che possa aiutarlo. Ciò che è certo è che la mente conscia appare incapace di rendere qualsiasi servigio di questo tipo.

È allora compito della manifestazione-uomo la conoscenza del Sé attraverso la *visione* del sé. Il viandante sulla Strada Sacra, ci ricorda Giorgio Colli, conosce la ragione eterna dell'essere di ogni cosa, non più in un'immagine o comunque sotto una qualche forma sensibile, ma in un'intuizione e in un sentimento essenziali.

## Exit Imago

Concludiamo come abbiamo iniziato: affinché la «ragione eterna» venga percepita come tale, l'umanità deve reimparare ad accettare e vivere i limiti della sua esistenza come condizione del ricongiungimento all'anima del Mondo. E per reimparare a vivere il limite bisogna «bere alla fonte», là dove sgorgano il manifestato ed il non manifestato; avventurarsi nel *passaggio* tra Visibile ed Invisibile per cogliersi come intreccio tra la «trama [armonia] manifesta» e quella «nascosta»; essere accezione e non eccezione nel Mondo dell'Angelo per rinnovare il *prestigio* del «mito dell'uomo»: la nostra personale narrazione del *nulla* che diviene *qualcosa*.

Ciò che *rianimerà* i luoghi ed i tempi delle situazioni apparentemente prive dell'Angelo è, allora, questa comunione con il nostro destino; essa soltanto può trasfigurare il Volto dell'Angelo. «Essa non può invero risparmiare a nessuno l'ingresso nel regno sotterraneo, ma promette il ritorno, come lo concede a Core. Abita il confine tra la luce e le tenebre, una luce nelle tenebre della morte. La felicità con cui la sua traboccante pienezza naturale benedice la vita sensuale viene liberata per sempre del segreto pensiero demoniaco di una disperata notte della morte», dice Bachofen della ritualità eleusina.

Questa è allora la speranza sulla Strada Sacra: l'accettazione del destino come forma unica e possibile di *Liberazione*. E così il ciclo, finalmente, si chiude per riaprirsi eternamente: il bambino che è in noi compie, come Dioniso, il rito della creazione/distruzione, come nel suo Castello di sabbia, poiché è all'interno della sua «psiche preistorica» che vive il dio volubile e fermo, vendicativo e generoso, vitalmente appassionato e creativamente distruttivo, compagno di Core-Persefone.

La divinità dell'eterna rinascita, il *Puer Aeternus*, è così anche lo sposo di Arianna, «signora del labirinto» e tragica sorella di Asterios, il *monstrum* semiumano dalla testa taurina ma «con il corpo coperto di stelle»: specchio della

notte, riflesso oscuro del nostro stesso *astrum in homine* proiettato nell'abisso che tutti guarda. Dioniso ed il Minotauro dimorano e transitano entrambi nel labirinto come nel Castello di sabbia; ci servono da guida per intraprendere la Strada Sacra che porta alla «conversione dell'anima a se stessa»: «*Io sono il tuo labirinto…*», dirà Dioniso ad Arianna nella poesia di Nietzsche.

Ecco che immaginiamo il Dio della vita caratterizzata, forma sensuale di un *bios* che vuole «guardare insieme tutta la Vita», tutta la *Zoe*, mentre ci precede col suo tirso. Come noi, sarà lui il primo a morire e poi a rinascere, perché tale l'umanità lo ha creato per ricordarsi di sé. L'identificazione della nostra stessa esistenza con la ciclicità dell'«archetipo della vita indistruttibile», coincide dunque con la risposta che cerchiamo. In questo percorso dovremo orientarci con i *numinosum* che costellano la vita; l'analogia tra i simboli, e la loro liberazione dalla prigionia del *logo*, è la chiave di volta affinché la nostra «trama [armonia] nascosta» possa continuare ad intrecciare «quella manifesta»: a vivere per ricreare il Mistero di Eleusi.

# ELEUSIS

*Valerio Meattini*

"*… conosce il compimento della vita,*
*conosce anche il principio dato da Zeus"* (Pindaro)

## *Altra vita?*

In un'opera famosa Erwin Rohde[1], amico di Nietzsche, avvertiva che non era assolutamente il caso di farsi un'opinione troppo alta dell'influenza dei misteri eleusinii, anche se ad essi furono ammessi non soltanto i cittadini di Atene, ma infine «ogni greco senza distinzione di stato o di stirpe, uomini e donne (anche le etère, che pure erano escluse p. es. dalla festa a Demetra delle donne ateniesi, dalle Tesmoforie, persino i fanciulli e gli schiavi)»[2]. Sosteneva che non avevano esercitato un'influenza morale rilevante. Non servirono meglio di qualunque altro culto a porre un dogma stabile nel campo religioso. Né avevano nulla di esclusivo, potendo gli iniziati prendere parte ad altri culti, secondo il costume della loro madre patria, e

> terminata la festa, nessuno stimolo rimaneva nel cuore degli iniziati. Non se ne riportava nessun incitamento a cambiar vita, nessuna nuova e speciale disposizione dell'animo; non ci s'era appresa nessuna nuova valutazione dei valori della vita, diversa dalla tradizionale […] Neppure le speranze che venivano fatte nutrire all'iniziato sulla felicità nell'al di là, lo strappavano dal cammino normale[3].

La cosciente sopravvivenza dell'anima, dopo il distacco dal corpo, non vi era insegnata, vi era implicita[4].

---

[1] Rohde 1970, I, p. 302.
[2] Rohde 1970, I, p. 289, e cfr. p. 290.
[3] Rohde 1970, I, p. 303.
[4] Rohde 1970, I, p. 297, n. 1: «I misteri di Eleusi, da cui certi moderni vorrebbero far derivare la fede greca nell'immortalità, non sono citati da nessuna antica testimonianza fra le fonti di tale fede e di tale dottrina».

> Ciò che acquistavano gli iniziati ad Eleusi era una concezione più viva del *contenuto* di questa esistenza delle anime dei defunti [...] soltanto gli iniziati a Eleusi godranno una "vita" reale nell'al di là, "agli altri" andrà male. Non che l'anima liberatasi dal corpo vive, ma *come* vivrà, s'insegnava a Eleusi[5].

Poco meno di novant'anni dopo, in un'opera innovatrice e controversa,[6] Giorgio Colli, editore con Mazzino Montinari delle opere di Nietzsche, e a lui più vicino per questo aspetto di quanto non lo sia stato l'amico Rohde, scriveva che

> l'evento misterico di Eleusi – uno dei vertici della vita greca, celebrato annualmente alla fine dell'estate – fosse una festa della conoscenza, risulta chiaro da testimonianze antiche, ma i moderni, all'infuori di qualche timido accenno in contrario, non vogliono ammetterlo[7].

Ampio il dissenso sull'evento eleusino da parte di Rohde e di Colli. Il primo esclude l'identificazione di Iacchos e Dioniso e la presenza di quest'ultimo a Eleusi; esclude che anche una soltanto delle dottrine degli Orfici sugli dèi e sugli uomini sia penetrata nella cerchia delle concezioni dominanti a Eleusi («Esse non avrebbero potuto che distruggerla») e sostenne che il "mistero" di Eleusi rimase tale perché è difficile propalare un mistero quando non c'è nulla da propalare, trattandosi di «un'azione drammatica, o meglio una pantomima religiosa accompagnata da canti sacri»; né dobbiamo pensare ad un'influenza morale di Eleusi di cui non parlano neppure gli autori antichi. Del resto, la vita beata promessa era una conseguenza sicura dell'appartenenza alla comunità cultuale eleusina e della partecipazione al culto secreto delle dee[8] e la «luce che s'irraggiava di là non era poi tanto luminosa da rendere oscura e meschina col suo splendore l'esistenza terrena», era una dolce speranza, non un incitamento che chiamasse a sé, distogliendo dalla vita, né è certo il caso di incolpare i misteri eleusinii della concezione pessimistica che fin dai tempi della più alta maturità della cultura greca si diffuse fra il popolo di Omero[9]. Il secondo identifica Iacchos e Dioniso e fa, d'accordo con Foucart, di Dioniso il dio che sta alle spalle di Eleusi; contesta come un intralcio alla ricerca successiva la netta distinzione tra

---

[5] Rohde 1970, I, p. 297. Per il riferimento alla 'felicità' degli iniziati, Rohde rimanda al frammento 837 di Sofocle che Colli 1977, I, p. 95, così traduce: «O tre volte felici / quelli fra i mortali, che vanno nell'Ade dopo di aver contemplato / questi misteri: difatti solo ad essi laggiù / spetta la vita, mentre agli altri tutto va male laggiù».

[6] Colli 1977, I. Per il controverso giudizio sull'opera di Colli, *La sapienza greca*, si veda la recensione di Graf 1979, pp. 239-242, e inoltre (anche per risposte alle critiche) Meattini 2010, pp. 353-367, soprattutto n. 11 e n. 12. Testo, il secondo, facilmente reperibile sul sito *www.giorgiocolli.it.*

[7] Colli 1977, I, p. 28.

[8] «Il ladro Pataekion, perché iniziato a Eleusi, avrà dopo morte miglior sorte di Agesilao e di Epaminonda», diceva ironicamente Diogene cinico.

[9] Vedi Rohde 1970, I, pp. 281-303.

testi orfici ed eleusini tracciata da Loebek (accettata invece da Rohde), sostiene che fin da epoca antica la poesia orfica era accolta nel rituale preparatorio alla visione suprema eleusina (*epopteia*), cui pochi erano ammessi, e che tale nesso è ricostruibile su fonti antiche, se si evita la designazione fuorviante e generalizzante di "Orfici" (che meglio si confà al fenomeno involutivo della seconda metà del V secolo, denunciato da Platone) e ci si attiene a una primitiva poesia orfica[10]. Quella poesia vi compariva come uno degli elementi essenziali dei drammi mistici in cui venivano rappresentati i miti di Dioniso, Demetra, Core. Perciò, Colli invita a riconoscere nella «risonanza dionisiaca a Eleusi» una lunga traccia di un tipo di conoscenza che rimase unitario in Grecia.[11] Molte delle cose che sostiene Colli trovano conforto in Pugliese Carratelli, ma il principale sostegno per il nostro tema si riscontra in questa convinzione:

> Basta [...] richiamare il coro dell'*Antigone* in cui si invoca Dioniso "dai molti nomi", il nome presente in Italia come ad Eleusi, a Tebe, a Delfi, per constatare che intorno alla metà del secolo quinto misteri dionisiaci e misteri eleusinii apparivano naturalmente collegati. E l'identificazione di Dioniso con Iacchos già ricorre in quel coro, e presuppone che Bacchos sia considerato già da qualche tempo un nome di Dioniso[12].

Due polarità ermeneutiche, quelle di Rohde e di Colli, che s'incontrano soltanto nel rifiutare l'interpretazione 'naturalistica' dei misteri eleusinii, respinta in ragione della diversità radicale della dimensione del divino con quella dell'u-

---

[10] «Che il rapporto fra orfismo e misteri sia più antico [della seconda metà del V secolo] basta a provarlo – accanto a diversi altri elementi – il fatto che la datazione dell'ultima laminetta scoperta può risalire al V secolo a. C.», Colli 1977, I, pp. 36-37. Si tratta della laminetta ritrovata a Ipponio (ivi, pp. 172-173). Si veda anche Tonelli 2015, p. 31: «E dunque il dio segreto dell'*epopteia* è Dioniso: morte e vita unite insieme in un solo gesto. Dioniso l'*Uno* che si fa *Molti*, e *vive-muore* in ognuno dei *Molti* che da esso scaturiscono: ritroviamo tutto questo nel Dioniso orfico che si guarda nello specchio e vede il mondo».

[11] «Certo, l'esperienza collettiva di Eleusi non fu la stessa cosa dell'esperienza individuale di Parmenide e di quelli che vennero dopo, ma il tipo di conoscenza, magari irrecuperabile per noi, rimase unitario», Colli 1977, I, p. 29. In *Fedro* 244e – 245a, si avrebbe da parte di Platone l'intenzione «di assimilare la conoscenza delle idee all'evento misterico» (ivi, p. 384, commento a 3 [A 12]) così come in *Settima lettera* 333 d-e; in Aristotele, ci sarebbe un altro indizio di grande importanza laddove egli parla di "toccare" (*thigein*), in senso non sensoriale, per indicare l'immediatezza della conoscenza intuitiva, che sovrasta l'individuo il quale la deve "subire" (*Met.* 1051 b 24, 1072 b 21). Perciò, «si può azzardare un'ipotesi: la scelta aristotelica del termine "toccare" ha subito la suggestione dell'atto misterico riguardante la cesta» (Colli allude qui alla manipolazione degli "oggetti sacri" contenuti nella cesta, vedi 3 [B 7]); si vedano 3 [A 19], 3 [A 20], 3[A 21] e relativi commenti. Al riguardo anche Meattini 2010.

[12] Pugliese Carratelli 1976, p. 238. Per quanto riguarda, invece, le differenze tra Colli e Pugliese Carratelli, sul tema generale dell'Orfismo e del Pitagorismo e la relazione con quanto qui vengo dicendo, si può vedere Meattini 2010, pp. 360-361, n. 8. Per quanto riguarda l'identificazione di Iacchos con Dioniso, Graf 1974 tiene una posizione intermedia: distingue all'origine Iacchos e Dioniso, poi li unifica, ammettendo una penetrazione di Dioniso a Eleusi a partire dal quinto secolo.

mano[13]. La prospettiva, accolta in Cicerone, che i misteri hanno affinato e addolcito gli uomini portandoli da una vita rozza e feroce a una cultura umana informata dalla conoscenza dei principi della vita e dalla possibilità di viverla con una speranza migliore nella morte[14], ha comunque avuto una sua centralità in letture volte a vedere nell'*azione* dei misteri una trasformazione della natura in cultura e una emancipazione (azione del rito) degli uomini dalle ristrette cerchie gentilizie, dal dato genetico (legato al mito), che divenne pure un superamento del dato politico (ancora azione del rito)[15].

Tragitti che hanno portato risultati diversi. Vorrei, però, soffermarmi ancora sulla prospettiva di Colli perché in nessun'altra interpretazione s'insiste con tanta decisione sul ruolo della conoscenza nell'evento misterico eleusino. Pugliese Carratelli, che è tra tutti gli studiosi il più sintonico con Colli e con il quale concorda per la rivalutazione di Mnemosine ai fini della comprensione dell'*orphikos bios* e dei misteri eleusinii, privilegia comunque l'aspetto dottrinario dell'orfismo che collega col pitagorismo, poiché il primo sarebbe l'aspetto religioso del secondo[16]. In Colli, invece, c'è il collegamento di Dioniso con la conoscenza, in quanto egli è una divinità eleusina. Tuttavia, si precisa che l'estasi mistica (l'*epopteia*) solo in qualche modo può venire chiamata conoscenza poiché:

> l'estasi misterica, in quanto si raggiunge attraverso un completo spogliarsi delle condizioni dell'individuo, in quanto cioè in essa il soggetto conoscente non si distingue dall'oggetto conosciuto, si deve considerare come il presupposto della conoscenza, anziché conoscenza essa stessa[17].

---

[13] «Non c'è nessun motivo di considerare questo sparire e ritornare del dio, come di solito avviene, una rappresentazione allegorica dell'annullarsi e rinascere della vegetazione, se si prescinda dagli assiomi ammessi una volta per sempre, della dottrina della "religione naturale" dei greci. Il dio è lontano dall'umanità nel vero senso della parola, sta nel regno degli spiriti», Rohde 1970, II, p. 348, n. 1 e per quanto riguarda specificamente Eleusi, vedi Rohde 1970, I, pp. 293-296. Vedi Colli 1975.

[14] Cicerone in Colli 1977, I, p. 110.

[15] Vedi Brelich 1985, pp. 112-122, e Sabbatucci 1978; si veda poi *infra* come lo stesso autore, in Sabbatucci 1975, pp. 159-160, faccia risaltare nei misteri eleusini il valore di una «nuova sacralità» che non si spiegherebbe con l'interpretazione che veniva data di Demetra e Kore prima dei misteri, poiché nella celebrazione di questi riti (gli eleusinii) si trascende il «campo d'azione agricolo, al quale era invece immanente l'antica figura di Demeter» e si realizza una «rivoluzione mistica».

[16] Pugliese Carratelli 1976, p. 244. Per quanto riguarda le testimonianze su Mnemosine delle laminette orfiche, Pugliese Carratelli, distinguendo quelle in cui si promette agli iniziati un trapasso dallo stato mortale a quello divino (non orfiche) da quelle in cui l'iniziato si dichiara figlio della Terra e del Cielo stellante e assettato dell'acqua di Mnemosine (di ispirazione orfica) ritiene di poter cogliere questo contrassegno di 'autenticita' orfica (in cui tensione intellettuale e morale si congiungono): «L'iniziazione che si svolge sotto il segno di Mnemosine, figlia della Terra e del Cielo stellato, madre delle Muse altrici di arti e di scienze, promette vita eterna non della *psyché* ma del *nùs*» (p. 242). Per ulteriori considerazioni filologiche mi vedo costretto a rimandare a Meattini 2010, pp. 360-361, n. 8.

[17] Colli 1977, I, p. 17. Per Dioniso collegato alla conoscenza in quanto divinità eleusina, vedi

Dunque l'estasi misterica è un presupposto della conoscenza che i misteri permettono di attingere, ma quale sarebbe questa conoscenza? Sembrerebbe il risultato di uno strappo radicale con la temporalità-necessità dove, appunto, Ananke domina la forma del mondo che ci circonda e che noi stessi siamo; ma, questo mondo, che pure è manifestazione del dio, non manifesta tutto ciò che è proprio del dio. L'estasi permette la rottura dell'involucro e di fare esperienza dell'altro aspetto della realtà, che nella manifestazione non si coglie perché pressoché istantaneamente irrigidito nel vincolo della necessità, e che è Dioniso stesso come 'gioco'. Secondo una famosa immagine orfica, Dioniso si guarda allo specchio ma non vede sé stesso, vede la molteplicità. C'è, dunque, un'esperienza conoscitiva che lascia intendere la pienezza violenta e giocosa della vita? Un vivere la conoscenza che non sia già e solo la manifestazione di essa nel tempo soggetto alla modalità del necessario (cui si oppone la contingenza non dominata) e a tutta l'articolazione categoriale e concettuale (a cui si dà, appunto, il nome di 'conoscenza')? Colli ritiene di poter attribuire all'*epopteia* eleusina la conoscenza del compimento e del principio della vita (come testimonia Pindaro, fr. 137), lasciando così intendere che ci possa essere la possibilità di presagire e di 'vivere' una concomitante consapevolezza dell'opacità alla radice di quanto si dispiega invece nella luce della conoscenza (l'aspetto non conoscibile della conoscenza, ma che la genera).

> Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti. Il dio è attratto dallo specchio, da questo giocattolo dove si mostrano immagini sconosciute e variopinte – la visione lo inchioda ignaro del pericolo – non sa di contemplare se stesso. Eppure quello che vede è il riflesso di un dio, il modo in cui un dio si esprime nell'apparenza. Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient'altro è il conoscere. Ma questa conoscenza del dio è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi. La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del dio. Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza. È il conoscersi di Dioniso, non ha altra realtà se non quella di Dioniso, ma è anche un inganno, soltanto un riflesso, che neppure assomiglia al dio in figura[18].

La conoscenza iniziatica è conoscenza di *altro* non di quello che si vede come lo si vede e una tale conoscenza non può essere mantenuta nella quotidianità, come anche il dio che si guarda allo specchio l'iniziato vedrà *altre* cose, ma potrà *ricordare* la visione e lo scuotimento che l'ha generata. Platone ha chiaramente scritto che è impossibile non bere alla fonte della dimenticanza, ma

anche Colli 1975, p. 17.

[18] Colli 1977, I, pp. 42-43. Il lettore converrà che nessuna parafrasi è possibile di queste parole e apprezzerà la lunga citazione. Per la posizione teoretica di Colli, che manifestamente, recupera questa concezione della conoscenza, si veda Meattini 2018, pp. 531-561,

per chi sa bere quel tanto che basta alla vita manifesta il ricordo della vita *altra*, delle «cose contempla[te] fuori del cielo», non svanirà[19].

## *Pellegrinaggio mistico*

Si rimane spesso ammirati di fronte al segreto eleusino. Aperti a tutti[20], i misteri, e per molti secoli celebrati, com'è stato possibile che nulla o davvero così poco trapelasse? In fondo noi sappiamo del rito del togliere e mettere nella cesta gli *hiera* "cose sacre"), conosciamo la formula detta *synthema*[21] e pochi e forse malsicuri elementi rituali, o frammenti di rito che ci sono stati riferiti dai Padri della Chiesa. Come e perché questo segreto si sarebbe mantenuto? È naturale che infine si possa rispondere che nulla è stato rivelato perché non c'era nulla da rivelare[22]. L'iniziato, dopo la partecipazione ai sacri riti, tornava alla vita di prima, non alterando i rapporti sociali e giuridici, ma è difficile credere, come ha sostenuto, Rohde che non ne riportasse «nessuna nuova e speciale disposizione dell'animo»[23]. Dario Sabbatucci ha insistito sulla «sostanza mistica» dell'esperienza eleusina pur sostenendo che non c'era nulla di esoterico da non poter rivelare, trattandosi di una ritualità in cui si produceva una trasformazione del modo di guardare alle cose da parte dei partecipanti. Si opera un rovesciamento per coloro che 'compiono' (portano a pienezza) il cammino che porta a Eleusi, quel viaggio collettivo o processione, che per gli *epoptai* culminerà in un diverso modo di vedere la vita e la morte. Vissuto nel rito il *prima* e il *dopo* della vita individuale, la vita (individuale) quotidiana, pur continuando inalterata, sarà sentita come una parentesi e non come tale il rito che restituisce la *continuità* che l'iniziato sente e vive di tutta la vita nella sua interezza. Le parole di Pindaro «Felice (*olbios*) colui che va sotto terra dopo aver visto queste cose: egli conosce il fine-termine (*teleutan*) della vita, egli ne conosce il principio-origine (*archan*) dato da Zeus», tradurrebbero allora la «fondamentale mistica eleusina: si può morire al modo degli altri, così come vivere al modo degli altri, ma l'iniziato *muore felice* perché, in un'esperienza mistica assoluta, ha imparato a disconoscere la vita (come esistenza), e ne ha conosciuto i suoi termini assoluti,

[19] Mi riferisco a Platone, *Repubblica* 620-621, e *Fedro* 247 a-c.
[20] Come già è stato sostenuto, ma si veda a conferma Vegetti 2001, p. 275: «Ciò significa che essi si rivolgono all'uomo in quanto tale più che al *polites*, e che investono dunque una sfera di esperienza più profonda, più radicale, più diffusa, di quella che concerne l'autorappresentazione e la garanzia del corpo civico della *polis*».
[21] Vedi Colli 1977, I, [3 B 7]: «E la formula rituale dei misteri eleusini è questa: ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dalla cesta, dopo aver maneggiato ho riposto nel canestro, e dal canestro nella cesta». Si veda anche Tonelli 2015, pp. 28-31.
[22] Vedi Sabbatucci 1975, pp. 119-161.
[23] Rohde 1970, I, p. 303.

principio e fine (o l'essenza)»[24]. Né è escluso che, dato il dissolvimento dell'uomo-individuo con la morte, «l'iniziato accettasse come un bene, da un punto di vista strettamente mistico, questa perdita dell'individualità, sentita come causa di tutti i mali che affliggono l'uomo», né, del pari è escluso, per un greco antico,

> che l'uomo-individuo avesse soltanto in vita, in quanto *integrale*, la possibilità di conseguire l'esperienza dell'assoluto, dopo di che avrebbe tranquillamente continuato a vivere come gli altri, per morire come gli altri, ma avendo con la sua esperienza superato di fatto la vita e la morte[25].

Poiché, e secondo la tesi di Ugo Bianchi, l'iniziazione misterica è una mancata immortalazione (la vicenda del piccolo Demofonte nell'*Inno a Demetra*), non potendo essere oltrepassato il divario che fa felici gli dèi perché immortali e infelici i mortali, l'iniziazione eleusina dà in altra forma la felicità ai mortali. «La via mistica per superare la morte, infatti, non è quella di farsi immortali, ma piuttosto quella di negarne la "negatività" rispetto alla vita; il che è alla base di ogni rinuncia del mondano a vantaggio dell'extra-mondano»[26].

Colli e Sabbatucci si sono ignorati, a quanto pare, ma entrambi insistono su un'esperienza mistica che avrebbe costituito l'*epopteia* eleusina. Per Sabbatucci, «la vera esperienza mistica dei pochi doveva avvenire sul piano dell'irrazionale assoluto», un'esperienza "illuminante" che nell'uomo muta il modo di giudicare, sentire, vivere la vita, indipendentemente dal destino nell'aldilà[27]. Colli, facendo rientrare a pieno titolo nella conoscenza mistica l'evento misterico, insiste maggiormente sulla presenza celata di Dioniso a Eleusi e quindi non soltanto sulla polarità uomini-dèi, ma anche sull'animalità del dio che non sconvolto sconvolge e permette di attingere ad un vissuto che coinvolge davvero l'intierezza della vita nelle sue manifestazioni. Di più, ed è questa una tesi completamente originale, egli si spinge a sospettare – come sopra si è detto – dietro le idee di Platone e il *nous* di Aristotele una tipologia di conoscenza unitaria che giungerebbe fino a Plotino, dando una rilevanza all'evento eleusino del tutto unica e inedita nella letteratura sull'argomento.

### *Eleusis 1796*

In un periodo alto e bello della sua gioventù (agosto del 1796), Hegel invia all'amico Hölderlin il suo poema *Eleusis*, scritto sulle rive del lago di Bienne,

---

[24] Sabbatucci 1975, pp. 148-149.
[25] Sabbatucci 1975, p. 149.
[26] Sabbatucci 1975, pp. 148-151. Sabbatucci, dunque, insiste per un distacco tra una ritualità demetrica riguardante la fecondità della terra e l'esperienza mistica eleusina che trascende quella primitiva forma di culto. Si veda anche la lettura dell'*Inno a Demetra* di Bianchi cui Sabbatucci fa riferimento, Bianchi 1964, pp. 161 ss.
[27] Sabbatucci 1975, p. 141, e vedi p. 156.

dove l'isola di Saint Pierre era ormai santuario per gli ammiratori di Rousseau[28]. Vi celebra la notte, apportatrice di libertà («Dank dir, du meine / Befreierin o Nacht»), vi ricorda l'antico patto (*Bund*), per cui la promessa bastò e non ci fu bisogno del giuramento, di vivere soltanto per la verità, libera, e di non far mai pace con la norma che impera su opinioni e sentimenti («[...] der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung, / die Meinung und Empfindung regelt, nie nie einzugehn»), e ammonisce che, non essendosi serbato per noi neppure un suono dei sacri riti, il ricercare curioso e il vanto del possesso di un sapere che abbia ad oggetto quanto supera il desiderio del sapere è un indagare vano. A questo manifesto riferimento a Lessing ne segue un altro: soltanto polvere (*Staub*) e cenere trova chi voglia riportare a vita quanto è morto, ma chi onori Cerere come anche allora fu onorata, nel sacrario del cuore («in innern Heiligtum der Brust»), e vivente la renda nelle azioni, testimonia il divino[29].

Vicino alla massoneria, e sotto l'influsso di Lessing che nei suoi *Dialoghi per massoni* aveva dichiarato 'polvere' (*Staub*) ogni testimonianza del passato iniziatico che non rendesse di nuovo e sempre operosa l'esistenza di chi a quella dimensione volesse appartenere[30], Hegel onora qui Cerere, la vita silente e operosa, la verità che vive perché si comunica con la vita alla vita, superando così la lettera morta. È l'azione che Hegel cerca per testimoniare il *Regno di Dio* e la *Chiesa invisibile*, un'azione concorde (nel senso pienamente etimologico) con gli amici che sentono il bisogno e coltivano il progetto di una società nuova, di un mondo nuovo. In quel notturno, sotto quella luna che ha illuminato anche le notti a Eleusi, Hegel cerca slancio e forza perché ben sa che il peso della realtà costringe a patti il desiderio, ne rallenta lo slancio («Nun unterhandelt mit der trägern Wirklichkeit der Wunsch, / der über Berge, Flüsse leicht mich zu dir trug»). C'è quiete, la concentrata considerazione in una notte liberatrice e il desiderio di un'azione tanto silenziosa quanto efficace. Dioniso che infrange l'involucro dell'io e genera un sovrappiù di conoscenza non c'è. È un'Eleusi svizzera al tramonto del Settecento, sulle sponde di un placido lago, senza fiaccole nella notte. Hegel, che già provava a pensare l'unità della vita nella vita continuamente frammenta, ha comunque un sussulto: vorrebbe vivere sempre per la verità libera contro l'esausta norma che tuttavia regna sopra le opinioni e i sentimenti degli uomini. È stato pur questo un riverbero di Eleusi.

---

[28] Parinetto 2014, e Meattini 2016, pp. 202-2017.

[29] Nei testi sopra citati, di Parinetto 2014, pp. 9-38, e Meattini 2016, soprattutto pp. 203-208 e in special modo n. 2, il lettore può trovare le ragioni che attestano la vicinanza, in questo periodo, di Hegel alla massoneria e in Meattini 2016, p. 205, n. 7) e le eventuali ragioni del successivo allontanamento. Sull'interpretazione di tutta la poesia, per alcune notizie sulla massoneria del periodo e le frequentazioni massoniche di Hegel, sul suo rapporto con Lessing e Lessing massone si veda Parinetto 1981, Parinetto 1991, Parinetto 1977, e Cazzaniga 2016, pp. 48-63.

[30] Vedi Lessing 2006, p. 693.

### *Da Eleusi*

Se l'evento misterico di Eleusi non fu soltanto una versione di un culto, pressoché universale, di una dea afflitta e del suo compagno (in questo caso la figlia) che muore e risorge e la compensazione psicologica degli umili, delle donne e degli schiavi, e tutto non si risolva in atti propiziatori della vegetazione (col passaggio simbolico al mistico destino dell'anima)[31], se invece quella peculiarità di conoscenza mistica, per alcuni dei partecipanti, appartenne ad esso, allora occorre decidere su tale conoscenza. Occorre decidere se non sia una risposta generata dal desiderio di un'aspirazione ad una conoscenza totale, doppiamente ingannevole. In tal caso, infatti, l'esperienza sarebbe reale, perché il *mystes* sentirebbe adempiuto il suo desiderio, ma il contenuto dell'esperienza sarebbe illusorio, nulla vi corrisponderebbe se non un modo soggettivo, per di più procurato in condizioni psicologiche alterate, di sentire il mondo. Il *mystes* crederebbe di aver ricevuto un'illuminazione assoluta che disvelerebbe il mondo *vero*, adombrato e falsato dal mondo quotidiano, oppure a quello inferiore, in ogni caso meno reale. Su questo presupposto la conoscenza procurata dall'esperienza mistica eleusina (o altra analoga) non avrebbe le caratteristiche che noi attribuiamo alla conoscenza filosofica e scientifica. Non si tratterebbe, infatti, di contenuti che, eventualmente, non *devono* essere comunicati, ma che non *possono* essere comunicati perché non possono oltrepassare la soglia del sentire individuale. Una tale forma di misticismo, la manifestazione di un contenuto *subito* dall'iniziato, è più che un atteggiamento verso la vita, che potrebbe pur essere partecipato a parole, è un *arrheton*, un indicibile, che si manifesta e si consuma totalmente nella sfera soggettiva a vari gradi, appunto, d'intensità decrescente.

Tuttavia, non viene così esclusa del tutto la possibilità di lasciare trasparire il senso o, meglio, il vissuto di un tale svelamento. Sopra abbiamo visto che gli iniziati, pur continuando a vivere una vita non dissimile dai non iniziati, potrebbero aver fatto propria la consolante persuasione che non sia un male morire poiché essi sentono in modo nuovo la vita e in modo diverso da prima la giudicano e la vivono[32]. L'iniziazione è l'esperienza di subire un cambiamento e di essere davvero cambiati da quando si è imposto a noi un contenuto che ci trascende ma che è a sua volta non può essere trasceso. Se l'esperienza vissuta si dà come un superamento della sfera soggettiva, tuttavia, per quanto riguarda la comunicazione di essa, si avrebbe piuttosto una testimonianza di un *sapere* (nel senso etimologico), di un *assaporare* il senso della vita e non una trasposizione

[31] Su questa linea Toynbee 1967 (1959), pp. 21, 61, e de Ruggiero 1967 (1918), pp. 28-29.

[32] Sabbatucci 1975, p. 156: «è perciò chiaro che i *doni* veri dell'iniziazione sono un nuovo modo di vedere le cose, un nuovo *horama*, un nuovo modo di pensare, una nuova *phrade*, un nuovo modo di guardare al futuro, una nuova *prognosis*». Questo indipendentemente dall'eventuale speranza nell'aldilà.

in un discorso che possa imporsi nella sfera pubblica, dove la conoscenza acquista uno statuto oggettivo. Quel che si vive nell'*epopteia* ci trascende, e nella vita dell'iniziato potrebbero darsi indizi di quell'evento, ma la comunicazione effettiva di quel che si è vissuto non oltrepasserebbe la sfera soggettiva.

In Giorgio Colli c'è però un'insinuazione d'altro genere. Per lui l'esperienza mistica è, da un lato, lo sguardo e il vissuto sulla e della continuità della vita che manifesta la polarità dell'animale-dio, fusa talvolta in Dioniso, mentre in mezzo vi è l'uomo, gettato nel 'labirinto' creato dalla tensione tra istinti animali e vita divina; dall'altro, ci s'imbatte certo nell'impossibilità che questo sguardo che vede oltre il temporaneo involucro della nostra soggettività possa, senza alterarsi, farsi parola e tuttavia c'è pure un conservarsi di esso in un mutamento di forme espressive. Nel congiungimento orfico-eleusino non c'è «un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza»[33]. Non c'è un'antitesi tra il mondo vero e quello apparente, perché le apparenze appartengono esse stesse al mondo reale. L'intreccio, semmai, rimanda a Mnemosine «che attinge dal pozzo della visione misterica» e da cui emerge il tempo nel suo congiungimento con Ananke e lo sceverarsi di ogni esperienza umana fino al modo in cui la interpretiamo con le categorie più astratte. Ma, l'esperienza mistica riporta alla radice, laddove il giocoso fanciullo divino, completando la suggestione mitica, significa l'antagonismo con Ananke[34]; quindi, per Colli, l'esperienza misterica, intrecciandosi con i motivi della poesia orfica, sancisce il «conoscere come essenza della vita e come culmine della vita»[35]. Credere non derivata e sostanziale la vita quotidiana, la vita come la viviamo ogni giorno non attingendone l'origine, è un inganno cui la vita stessa c'induce, l'esperienza misterica disvela l'inganno non perché possa mostrare la vita *vera*, di cui la prima sarebbe un travestimento o una deviazione, ma perché mostra questa e quella nella mitica figura di un dio che guardandosi allo specchio *non si vede* (!) ma vede quel che vediamo noi mortali: la molteplicità. Noi non attingiamo mai il fondo della vita, possiamo, però, *sapere* che non *siamo* (nel senso sostanziale), ma *proveniamo* da quel fondo, ne siamo un aspetto dell'infinita molteplicità. E questa non vorrebbe essere una *conoscenza* come le altre.

---

[33] Colli 1977, I, p. 43.

[34] Colli 1977, I, p. 41: «Tempo e necessità: una coppia decisiva di categorie. Qui la sapienza antichissima può addirittura ribaltarsi in una filosofia modernissima: difatti il nesso delle rappresentazioni sensibili – cioè il loro principio può davvero pretendere di chiamarsi tempo, come il nesso delle rappresentazioni astratte – cioè il loro principio – può pretendere di chiamarsi necessità. E non si può negare che le rappresentazioni astratte siano "congiunte" a quelle sensibili [Colli aveva in precedenza rimandato a un passo di Damascio, *Sui principi*, dove il Tempo senza vecchiaia si dice "congiunto" ad Ananke].

[35] Colli 1977, I, p. 43.

Una tale pretesa non passa inosservata, anzi ha generato e genera contro di sé un'opposizione che va dalla semplice ripulsa, all'incredulità, alla dichiarazione d'insensatezza. La conoscenza è, infine e ormai, quella analitica e scientifica e soltanto quella, si dice, il resto sono fantasiosi richiami sulla realtà che valgono per chi li evoca e li condivide, ma nessun atteggiamento di fondo nei confronti della vita può dire di più di quel che dice a chi soltanto lo senta tale. Almeno per uno (ma ovviamente non è il solo) dei più apprezzati rappresentanti del pensiero filosofico e scientifico del Novecento quella posizione sembra essere troppo riduttiva perché il misticismo anche se non può essere condiviso come un «credo circa il mondo» va però «apprezzato come un atteggiamento verso la vita»; nel sentire mistico vi sarebbe, infatti, «un elemento di saggezza che non appare raggiungibile in nessun'altra maniera». Di più, aggiunge Russell, la «ragione è una forza armonizzatrice, una forza di controllo, più che una forza creatrice. Anche nel campo più puramente logico, è l'intuito a giungere per primo a ciò che è nuovo»[36]. Certo, si potrebbe chiedere se Sabbatucci, Colli e Russell abbiano in testa la stessa cosa quando parlano di misticismo (e questo dubbio giocherebbe già a favore dello scettico), tuttavia pare chiaro anche in Russell quel che è esplicito in Colli: che la ragione sia funzione di una costituzione organica – quella umana, a nostra conoscenza – che è mondo e attinge al mondo anche con altre sue componenti[37]. Che, dunque, si possa pensare ad una dimensione conoscitiva mistica, nella sua vissuta corposità, oltre che essere ragionevolmente attestato (almeno in termini storiografici) dalla documentazione a nostra disposizione è perfino concesso da qualche esponente di alto prestigio del razionalismo filosofico e scientifico; però, che essa possa ambire, ed eventualmente perché, a quella posizione privilegiata che Colli le riconosce è invece da capire.

La rottura dell'individualità in che modo potrebbe permettere ai posseduti di Dioniso di "vedere" quello che i non iniziati non vedono e perché si libererebbe un sovrappiù di conoscenza? Torno a ripetere che qui non può trattarsi di una conoscenza filosofica o scientifica o meramente sensibile, pur sempre appartenente a quel mondo che non possiamo non vedere come lo vediamo (dato che così appare anche al dio che si guarda allo specchio). Deve essere infranta la determinazione spazio-temporale che costituisce l'individuo perché quell'*altra* conoscenza appaia; ma, a chi e come apparirebbe questo di più di conoscenza se non ad una qualche persistenza di quell'individuo che 'subisce' lo svelamento estatico?

Cercare di comprendere in che modo l'*epopteia* eleusina potesse essere un culmine di conoscenza risulta ormai quasi impossibile alla luce di ciò che noi intendiamo per conoscenza, ma se pensiamo alla ragione nei termini di una forza

[36] Russell 1970, pp. 12 e 13.
[37] Si può vedere il tema esposto e ragionato in Meattini 2018.

armonizzatrice e regolatrice (che è quanto anche un Russell concede) di un complesso espressivo (organismo umano), sintesi momentanea di articolazioni di *una* realtà, irrecuperabile in questa sua unità e tuttavia intrecciata e manifestata ad ognuna e da ognuna di quelle articolazioni, allora l'insostanzialità dell'individuo potrà essere *immediatamente* vissuta e ogni individualità apparire come un'iscrizione sfuggente in uno specchio che ne occulta *l'alterità*.

## *La spiga*

In un breve testo, di sferzante polemica, contro nuovi e meno nuovi 'esoterismi' fidenti in reconditi segreti che permetterebbero di attingere inaudite conoscenze, dando ai detentori il diritto ad un'esaltante superiorità nei confronti dei non iniziati, Claudio Magris scrive

> Il Mistero che vela il segreto profana la sua verità, ossia la semplice vita: c'è una sola verità nei Misteri Eleusini, la spiga di grano che viene contemplata alla fine: Spiga di grano che non ha un ineffabile segreto da tener nascosto, ma l'insondabile, incantevole, profondo mistero dell'essere semplice e quotidiano della vita di ogni giorno[38].

Per 'vedere' in una spiga quel che dovrebbe appartenerci nella vita di ogni giorno, e invece sempre ci sfugge, occorre tuttavia che si ridesti una capacità percettiva e di rimemorazione che "l'onda letea" tende a cancellare. I parossismi scomposti degli adepti a culti e pratiche presunte iniziatiche o 'esoteriche' non devono portare a denigrare e isterilire il valore di un'estasi che talvolta ci sorprende, ma a cui si può anche giungere intenzionalmente. È una tale 'estasi' che è in questione: un'esperienza radicale di contro movimento all'infittirsi delle trame di una soggettività che si sente autonoma e autoconsistente, incapace di trascendere le articolazioni e i nessi di un tempo presente che è soltanto un aspetto di una, infine, imperscrutabile continuità[39]. Estasi, *apertura*, dove ogni cosa e avvenimento mostra attualmente sé e in potenza tutto l'altro, tal quale la spiga che è sé in presenza e tuttavia anche nascita crescita frutto trasformazione offerta nutrimento uomini dèi oscurità e luce e… regno casuale (almeno per chi nell'*ora* così vede) da cui tutti proveniamo. Forse è possibile chiamare, senza alterigia e farneticazione, *illuminazione* quel che avviene in quell'apertura, perché è una luce che viene a noi e che illumina talmente tanto il prima e il dopo di noi da essere *subita* (attesta Aristotele) come l'accadere dello svelarsi della nostra condizione, risultando un *sapere* (assaporare) in cui è coinvolta tutta quella vita da cui anche la conoscenza, in quanto rappresentazione, spiegazione, elaborazione della realtà, pur proviene.

[38] Magris 2014, p. 33.
[39] Vedi Jung, Kerényi 1972, p. 256, dove Kerényi sembra fare un accenno a questa continuità.

> È nella nostra vita che possiamo godere, cogliere quello che precede la nostra vita, che sta al di là della nostra vita. E dove viene esaltato l'attimo è presente la conoscenza misterica, da Parmenide a Nietzsche. L'istante testimonia ciò che non appartiene alla rappresentazione, all'apparenza[40].

L'istante: l'intensità, l'estasi: dilatazione dell'intensità. In una tale duplice congiunzione la costruzione biologica, sociale e culturale dell'io può vedersi, capirsi e sentirsi fusa con tutta la vita, potendo accogliere un di là da sé che non la consegnerà di nuovo alla demenza della dimenticanza, ma la fornirà di una coscienza preservata dalla memoria. La spiga è un frutto che è anche annuncio di nuova vita, di una molteplice vita che si compirà ogni volta in una momentanea unità pronta a moltiplicarsi di nuovo. La coscienza di tale condizione, di questo unificarsi e moltiplicarsi fiorendo e scomparendo in un 'suolo' comune è pur essa un'esperienza d'immortalità che permette di con-vivere la vita di tutti e di con-dividere la vita di ognuno. Nella luce di Eleusi e nella forma concreta della luce rappresa nella spiga, che annuncia nuove vite, accolte e generate dalla terra, può essere stata vista e vissuta l'unità di tutte le cose, l'Uno-Molti.

## *Bibliografia*

Bianchi 1964
Bianchi Ugo, "Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXXV, 1964, pp. 161 ss.
Brelich 1985
Brelich Angelo, *I Greci e gli dei* (a cura di Vittorio Lanternari e Marcello Massenzio), Napoli 1985.
Cazzaniga 2016
Cazzaniga Gian Mario, *La catena d'unione*, Pisa 2016.
Colli 1974
Colli Giorgio, *Dopo Nietzsche*, Milano 1974.
Colli 1975
Colli Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano 1975.
Colli 1977, I
Colli Giorgio, *La sapienza greca*, I, Milano 1977.
de Ruggiero 1967 (1918)
de Ruggiero Guido, *Storia della filosofia*, I, Bari 1967 (1918).
Graf 1979
Graf Frizt, "Greek Wisdom" – I, *The Classical Review* 2, 1979, pp. 239-242.

[40] Colli 1974, p. 68.

Jung, Kerényi 1972
Jung Carl G., Kerényi Károly, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972.
Lessing 2006
Lessing Ephraim Gotthold, *Opere filosofiche*, a cura di Guido Ghia, Torino 2006.
Magris 2014
Magris Claudio, *Segreti e no*, Milano 2014.
Meattini 2010
Meattini Valerio, "Le fibre dell'immediato". *Dioniso in Giorgio Colli*, *Studi e ricerche*, Bari 2010, pp. 353-367.
Meattini 2016
Meattini Valerio, "Postilla storico-filosofica. Da Lessing a Hegel: la Dolce eguaglianza e il Regno di Dio", in Binni Antonio, *Tratti di massoneria*, Roma 2016, pp. 202-2017.
Meattini 2018
Meattini Valerio, "Il mondo come espressione in Giorgio Colli", in Tafuri Clemente, Beronio Davide, *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, Genova 2018, pp. 531-561.
Parinetto 1977
Parinetto Luciano, *Il teatro della verità*, Milano 1977.
Parinetto 1981
Parinetto Luciano, *Alienazione e utopia in Lessing*, Milano 1981.
Parinetto 1991
Parinetto Luciano, *Nostra signora Dialettica: Lessing, Herder, Schiller*, Roma 1991.
Parinetto 2014
Parinetto Luciano (a cura di), *Hegel, Hölderlin. Eleusis, Carteggio*, Milano 1914.
Pugliese Carratelli 1976
Pugliese Carratelli Giovanni, "ORPHIKOS BIOS", *Il Veltro* 3-4, 1976, pp. 235-247.
Rohde 1970
Rohde Erwin, *Psiche*, I-II, con prefazione di Giovanni Pugliese Carratelli, Roma 1970 (*Psiche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau 1890-1894).
Russell 1970
Russell Bertrand, *Misticismo e logica*, Milano 1970 (London 1917).
Sabbatucci 1975
Sabbatucci Dario, "Il misticismo eleusino", in Détienne Marcel (a cura di), *Il mito. Guida storico-critica*, Roma 1975, pp. 119-171.
Sabbatucci 1978
Sabbatucci Dario, *Il rito, il mito e la storia*, Roma 1978.
Tonelli 2015
Tonelli Angelo, *Eleusi e Orfismo*, Milano 2015.

Toynbee 1967
Toynbee Arnold J., *Il mondo ellenico*, Torino 1967 (*Hellenism. The History of a Civilization*, London 1959).

# Quando all'università mi si presentò l'Elefante. Diario personale di una camminatrice sulle tracce dei misteri di Eleusi

*Monica Pongelli*

## *L'università dei Misteri*

Può essere l'università quel luogo oggi di esperienza iniziatica, dove possono ancora avvenire i misteri, quelli di Eleusi?

> Eleusi è il santuario comune alla terra intera: tra le cose divine concesse agli uomini, non vi è nulla di più venerabile e di più fulgido. In quale altro luogo sono stati cantati in modo più mirabile i miti? In quale altro luogo le azioni rituali producono un'impressione così forte? (Susanetti 2018, pp. 23-24).

> Per loro effetto gli uomini si sarebbero affinati ed elevati, passando da uno stato rozzo e bestiale ad una forma di esistenza più mite e propriamente degna di ciò che dovrebbe essere l'uomo […]. I principi della vita, la gioia, un diverso sguardo sulla morte: i misteri trasformano dunque l'esistenza e la fanno evolvere (Susanetti 2018, p. 19).

L'università, quindi, dell'esperienza, ma non di un qualsiasi tipo di esperienza, bensì quella che trasforma l'esistenza e la fa evolvere. Narriamo, in questa sede, l'esperienza delle studentesse e degli studenti che frequentano i corsi di *Mindfulness* integrati nel loro percorso di studi universitari, attraverso i resoconti in prima persona degli avvenimenti dei loro mondi interiori e quella mia di docente, spettatrice grata e commossa della bellezza del potere trasformativo delle pratiche contemplative, testimoniando «la fama e il valore di uno spazio sacro che, per secoli, è stato venerato come un punto di riferimento imprescindibile dell'esperienza iniziatica» (Susanetti 2018, p. 24).

La nostra è l'esperienza di camminatrici e camminatori, assieme in cammino sulle tracce del filo d'oro, quel sapere che nasce dall'esperienza personale, sul

percorso di conoscenza interiore, con una ritualità che oggi come allora, segue una precisa scansione temporale e comporta l'uso di spazi differenti. Un cammino fatto di ispirazioni, narrazioni dalle tradizioni sapienziali orientali e pratiche di cura di sé, per ritrovare nei gesti e nelle azioni quotidiane la chiave di accesso al proprio luogo incantato, che è come una fonte, il cui potere è simile a quello che l'acqua ha di dissetare. Attingere alla fonte, là dove sgorga, prende vita, anima il corpo e risveglia lo spirito. Conferire nuovamente quell'incanto alle esperienze di vita, racchiuderle e sigillarle, quasi per magia, entro la loro aura originale e restituirle al mondo colme di nuova forza.

Il corso di *Mindfulness* proposto agli studenti non segue i tracciati dello studio universitario ben conosciuto. «Poco si conosce dello svolgimento dei Piccoli Misteri nel territorio ateniese, salvo il fatto che, in essi, si dispensavano alcuni "insegnamenti fondamentali" e si compivano alcuni riti che costituivano una sorta di propedeutica per le fasi successive dell'esperienza» (Susanetti 2018, p. 24). L'esperienza inizia quando una porta si spalanca all'improvviso su un meraviglioso giardino, con un Elefante al centro, che era sempre stato lì ma che, sino a quel momento, non si aveva gli occhi per vedere. «I Latini chiamavano i misteri e il rito che in essi si celebrava *inizia*. Il termine si connette all'atto di *inire*, di "entrare": si tratterebbe dunque di un "ingresso", del varcare una soglia, dell'addentrarsi in una diversa dimensione. Di qui l'"inizio" di qualcosa di radicalmente altro, di un modo del vivere che conosce una metamorfosi» (Susanetti 2018, p. 19).

Per ispirare altri, narriamo in queste pagine quelle sensazioni e quei ricordi che risuonano ancora in noi e danno forma alla meraviglia dei percorsi trasformativi e iniziatici all'interno di un contesto formativo universitario, dove spesso si parla molto senza però mettersi realmente in gioco. «Come si potrebbe arrivare alla perla semplicemente scrutando il mare? Ci vuole un tuffatore per trovare la perla» (Rumi 2006). Quelle narrate sono esperienze in prima persona che hanno lasciato un profondo senso del sacro a chi ha condotto gli insegnamenti: la profonda comprensione dei propri limiti e la percezione dell'esiguità del proprio sapere di fronte all'incommensurabilità dello sconosciuto e del mistero nell'incontro con l'altro.

## *L'Elefante, l'unità del reale*

Una storia, forse di origine persiana o indiana, narra che un giorno arrivò un Elefante in un paesino dove abitavano dei ciechi che iniziarono a toccare l'animale. "È una grossa colonna", dice il cieco che tocca una zampa. "È una canna ruvida", dice quello che tocca la proboscide. "Vi sbagliate, è un enorme ventilabro", dice un altro palpando un orecchio. "È una fune", dice il cieco che stringe

la coda. Continuano a discutere a lungo. L'Elefante è simbolo di una realtà particolare. Di questa "realtà unica" i ciechi hanno una conoscenza parziale. Non sanno che, in certe condizioni, le cose possono pervenire a un'abbagliante unità.

> Ognuno si sta concentrando su un qualche aspetto dell'elefante ma nessuno lo percepisce nella sua interezza. Nel frattempo, quello che credevamo un elefante invece sta assumendo la forma di una specie di mostro furioso che corre di qua e di là facendo danni, e noi restiamo lì bloccati, senza nessuna voglia di percepire la realtà e di darle un nome, proprio come i sudditi di quel re con il guardaroba nuovo di vestiti invisibili: tutti a fargli i complimenti, incapaci di dirgli che era nudo (Kabat-Zinn 2012, pp. 37-38).

> "Immersi nell'oscurità non andreste in cerca di una lampada", domandò il *Buddha*, stupito di vedere che gli uomini non si stupiscono. Immerso in una fogna, non cercheresti una scala? No, perché cercare una lampada? La situazione non sembra loro né oscura, né misteriosa, né fangosa, né particolarmente singolare. Ci hanno fatto l'abitudine. Sono intenti alle loro occupazioni (Clerc 2018, p. 38).

Ma può succedere che, improvvisamente, in un corso di *Mindfulness* all'università, si spalanca una porta su un giardino con al centro un Elefante, simbolo di una realtà che occupa il nostro intero campo di coscienza ma che ci sfugge del tutto. L'evidenza nascosta, l'ignoto palese. Dopo aver completato il suo viaggio interiore a *Bodh Gaya*, *Siddharta Gautama*, il principe diventato asceta rinunciante, incontrò alcuni *yogin* vagabondi. Rendendosi conto che in lui era avvenuta una straordinaria trasformazione, gli chiesero: "Sei un dio?". *Gautama* rispose: "No. Mi sono risvegliato". Il *Buddha,* dalla radice *budh* che significa "risvegliarsi", è "il risvegliato".

> Il *Buddha* non interroga. Non cerca. Come Picasso, trova. È impegnato in un processo di scoperte senza fine [...] non disputa perché tutte queste discussioni non hanno rapporto con lo scopo [...] perché non conducono al disincanto, alla disillusione, alla cessazione, alla tranquillità, alla conoscenza profonda [...] Il *Buddha* ha la parola finale, proclama la fine del mondo, proprio qui, in questo corpo alto sei piedi. [...] Il *Buddha* vede. [...] Il *Buddha* non tende a nulla. Non è incline a nulla, sta nel Mezzo, a occhi aperti» (Clerc 2015, p. 71).

> Non vede più le cose come noi, uomini comuni, in modo confuso, sonnambolico, deformato e menzognero. Non dorme più. Non sogna più la sua vita. Vede le cose come sono (Clerc 2015, p. 33).

Nessuno può sapere con assoluta certezza che cosa abbia comportato quel risveglio, ma i dati scientifici raccolti presso *yogin* indicano un alto livello costante di onde gamma che sembra portare una sensazione di grande spaziosità, uno spalancamento dei sensi che arricchisce l'esperienza quotidiana, compreso il sonno profondo, il che suggerisce che la qualità del risveglio sia sempre

presente (Ferrarelli 2013). La metafora della nostra coscienza ordinaria come una specie di sonno e di una trasformazione interiore che conduce al risveglio è molto diffusa e ha una lunga storia alle spalle (Golemann, Davidson 2017).

Il risveglio, come molti praticanti di meditazione narrano, è un'esperienza di liberazione, dove la mente è calma e il cuore aperto. Ma come accederci? Qual è il timone che guida la barca che altrimenti verrebbe trascinata dalla corrente? All'università, studenti ma anche colleghi del corpo insegnante, testimoniano che sono "fuori forma" quando si tratta di percezione e di consapevolezza o della facoltà di prestare attenzione. «L'ambito di quel che pensiamo e facciamo è limitato da ciò che non notiamo» (Laing 2012, p. 15). Vediamo, ma raramente siamo consapevoli che vedere è una relazione tra la nostra capacità visiva e ciò che c'è da vedere: non solo non vediamo quello che c'è, spesso vediamo quello che non c'è. Ma tutti abbiamo la sensazione di un ricordo lontano, il bisogno di risvegliarci, di vedere l'Elefante intero.

> Tutta la comprensione, tutto l'amore, tutta la realizzazione di cui abbiamo bisogno sono già presenti in modo latente. Sono già lì, al livello della nostra natura di *Buddha*, nella natura essenziale della nostra coscienza. Sono solo oscurati. Non bisogna acquisire niente. [...] Questo è un sentiero affermativo, perché il suo obiettivo principale non è come liberarsi di qualcosa, ma come portare alla luce qualcosa [...] Questo implica un senso di scoperta, più che di coltivazione, un semplice rivelare, più che uno sforzo strenuo di sviluppare qualcosa [...] Allora la domanda diventa: Come possiamo svelare questo potenziale della mente e scoprire la saggezza, la compassione e il potere dello spirito? Cosa diminuisce lo splendore di questa natura di *Buddha*? (Wallace 2000, p. 20-21)

*Mindfulness, Sati* in lingua pali, suggerisce i concetti di "consapevolezza, attenzione e ricordo". Le parole "consapevolezza" e "attenzione" sono usate nello stesso modo in cui le utilizziamo comunemente, ovvero per indicare la conoscenza del fatto che sta succedendo una certa cosa e la "concentrazione" su di essa. La componente del "ricordo" indica il "ricordare" continuamente di essere consapevole e attenti, e non riguarda invece, come comunemente utilizzata, la rievocazione di eventi passati. Ma non solo. Si tratta di una particolare qualità della "concentrazione", ovvero quella con atteggiamento di accettazione, non giudicante, con calore, cordialità, compassione (Bergonzi 1980).

> Il buddhismo afferma che esiste uno stretto legame tra quello che ci accade e ciò che siamo. Tra la nostra mente (*citta, mano*) e le condizioni esterne della nostra vita. [...] La mente determina le condizioni della vita. La mente viene prima. Dà forma alle condizioni esterne. Se qualcuno parla o agisce con mente impura, la sofferenza lo segue come la ruota del carro segue i buoi [...] Il dentro viene prima del fuori e non il contrario. Il carro segue i buoi [...] Se la mente viene prima è importante al massimo grado prendersene cura, coltivarla, rettificarla, "come l'artigiano rende aguzza la freccia" (Clerc 2015, pp. 56-57).

> Dalla tradizione dei Veda fino alle teorie di David Bohm o Francisco Varela [...] non solo l'essenza di quanto definiamo come materia ha natura ondulatoria, e vibra frequenze che possiamo visualizzare come onde di suoni, ma sono sistemi di frequenze anche i nostri pensieri, le nostre emozioni, le nostre memorie, le nostre convinzioni, e, nelle nostre interrelazioni, noi possiamo spostarci fra campi di suono allineandoci risuonando o entrando in sintonia con frequenze diverse [...] Il nostro interagire con gli eventi, ed il nostro vibrare frequenze diverse equivale ad abitare luoghi diversi, ovvero vibrare stati-condizioni diverse del nostro essere e della nostra presenza quotidiana (Bacchia 2016, p. 79).

## *Vedere l'Elefante*

L'Elefante è nascosto ma lascia tracce del suo passaggio. Un Elefante non passa inosservato. È invisibile, eppure alcuni garantiscono di averlo visto. Hanno detto com'era. Gli hanno dato anche un nome preciso. L'Elefante intero è semplicemente l'unità del reale. L'Elefante è Uno, compatto, semplice, vero, reale. L'Elefante è l'intima essenza delle cose. Esso è tanto reale da far cambiare completamente la propria strada quando lo si incontra. È nascosto, segreto addirittura, tanto che spesso ce ne dimentichiamo. Non è oggetto di conoscenza ma di esperienza. Raggiungerlo significa *réussir* alla francese. Ovvero "riuscire" che deriva dalla parola italiana "uscire" (Clerc 2018, p. 260).

Con il corso di Mindfulness gli studenti sono chiamati a mettersi in gioco, a entrare in materia.

> La saggezza è la "filosofia discesa nelle viscere". Un buddhista può far sua questa sapida sentenza di Seneca. Non lascia che le proprie idee prendano il volo. Se le vuole trattenere deve zavorrarle, dar loro un corpo [...] grazie alla memorizzazione e alla ripetizione dei testi, combinati con il ritmo del respiro, il praticante fa scendere l'insegnamento del *Buddha* nelle sue viscere: lo incorpora in sé (Clerc 2015, pp. 48-49).

> Ecco come devi praticare: in ciò che vedi, vedi solamente ciò che è dato vedere. In ciò che odi, odi soltanto ciò che è dato udire. In ciò che provi, prova soltanto ciò che è dato provare. In ciò che è conosciuto, conosci semplicemente ciò che è dato conoscere. Niente di più. Niente di meno. [...] vedere ciò che è dato vedere. Sehen nicht denken. [...] Non sovrapporre alle cose concetti, immagini, rappresentazioni, sentimenti, impressioni [...] vedere le cose come stanno. Non contraffare le cose. "Quando giungerai a quello stato in cui vedrai in ciò che è solo ciò che è dato vedere...", concluse il *Buddha*, "cesserai di aderire alle cose, non sarai più nelle cose, non sarai neppure al di là delle cose, né tra questi due stati". Questo stato si chiama la fine della sofferenza (Clerc 2015, pp. 79-80).

E quando non vedi, attendi pazientemente di vedere. «Per vedere è preferibile non credere, tenersi a monte delle credenze, con le braccia penzolanti, la bocca aperta, candidi come un bimbo, senza cercare né inseguire nulla» (Clerc 2015, p. 23).

### *Non perdere il filo*

Gli studenti, nei loro giornali di bordo redatti durante il corso di *Mindfulness*, raccontano che si impegnano a "non perdere il filo". Quale filo? Il filo d'oro, l'"attenzione", che è come un bambino o un amore da proteggere. «L'attenzione è la presa di possesso da parte dello spirito, in una forma limpida e viva, di un oggetto o di una serie di pensieri in mezzo a un ventaglio di parecchi altri che sembrano possibili. Implica che alcuni oggetti finiscano in secondo piano al fine di trattare più efficacemente gli altri», spiega William James (James 2004), il quale studiò prestissimo la coscienza e l'attenzione. «L'attenzione assolutamente pura è preghiera», ha scritto Simone Weil (Weil 2014, p. 209).

Anche nella pratica yoga il punto di partenza è "l'attenzione concentrata su un unico oggetto", *ekāgratā* in sanscrito, che argina il flusso mentale e forma un blocco psichico, un continuum fermo e unitario. L'esercizio controllerebbe le due generatrici della fluidità mentale, identificate come l'attività sensoriale e quella del subcosciente.

> *Ekāgratā* ha come risultato immediato la censura di tutti gli automatismi psicomentali dominanti e che più precisamente fanno la coscienza profana. L'attività dei sensi e l'inconscio introducono continuamente nella coscienza oggetti che la dominano e la modificano. Le associazioni disperdono la coscienza, le passioni la violentano. Persino nei suoi sforzi intellettuali, l'uomo è passivo: la maggior parte del tempo, a essere esatti, egli non pensa ma si lascia pensare dagli oggetti. Sotto le apparenze del pensiero si cela in realtà un flusso indefinito e disordinato, alimentato dalle sensazioni, le associazioni e la memoria. Il primo dovere di uno *yogin* è di pensare, cioè di non lasciarsi pensare dagli oggetti [...] Tramite l'*ekāgratā*, si ottiene una volontà vera, cioè il potere di regolare liberamente un importante settore dell'attività psicosomatica (Eliade 2019, p. 51).

Gli studenti fanno così l'esperienza di concentrarsi, che è come mettere a fuoco l'obiettivo della mente: permette di vedere chiaramente ciò verso cui si dirige l'attenzione. Poi utilizzano questa abilità per vedere come lavora la mente e liberarsi dagli schemi che provocano sofferenza. Svolgono delle proposte pratiche formali che seguono sempre la stessa formula: prima si sceglie un oggetto di attenzione e poi, ogni volta che ci si accorge che la mente se ne è allontanata, la si riconduce all'oggetto di attenzione. Le pratiche informali, invece, consistono nel ricordarsi nel corso della giornata di prestare attenzione a ciò che

accade momento per momento: notare le sensazioni del camminare quando si cammina, il gusto del cibo quando si mangia. «La facoltà di focalizzare volontariamente l'attenzione che si sparpaglia di continuo costituisce la radice stessa del giudizio, del carattere e della volontà. Chi non la possiede non è una persona intera. Ma è più facile definire questo ideale che dare indicazioni pratiche per generarlo», dice sempre William James (James 2004). Gli studenti sono invitati a dedicarsi alle pratiche di concentrazione trovando il giusto tipo di impegno: né troppo sforzo, né troppo severi con sé stessi, né troppo sciolti, né troppo rilassati. È come l'accordatura di un violino: se la corda è troppo tesa si rompe; se è troppo lenta è stonata. Il musicista scopre qual è la giusta tensione con l'ascolto attento e regolazioni costanti. Nella ricerca di equilibrio è importante essere gentili con sé stessi perché si può scoprire che le pratiche di concentrazione sono più difficili di quanto si sia immaginato; in tal caso, si pratica la pazienza e l'autoaccettazione. "Se hai una mente, allora è certo che divagherà", dicono i maestri di meditazione.

Con la pratica del "non perdere il filo", gli studenti si sentono posare in uno stato dove sembra ci sia tutto ciò che serve. Non hanno più bisogno di cercare nulla. Uno stato che entra nella vita, in ogni istante; dona spazio, calma, profondità. È la sensazione di vivere a occhi aperti, su tutto ciò che nasce e muore dentro. Il campo di osservazione è infinito; si vigila finché non si aggiunge nulla e si vede semplicemente ciò che c'è. A poco a poco si posa il respiro, lo sguardo, la voce, le parole, i pensieri, i gesti. Alla fine è la vita intera che si posa. Ma perché ci agitiamo tanto per poco? "Portando attenzione tiro il freno e divento come una foglia sulla quale scivola una goccia di pioggia senza bagnarla", scrive una studentessa nel suo diario.

> Accontentarsi, per una volta, di vivere. Dimorare, finché si può, nell'eterno presente, nel divenire eterno, nell'eterna impermanenza. [...] Essere una cosa sola con il proprio corpo, con ciò che si fa, con ciò che si sente o avverte. Semplicemente vivere anziché fingere di vivere. Il corpo è un maestro migliore di qualsiasi guru. [...] essere presenti a ciò che è [...] Il presente è il nostro luogo, l'unico che abbiamo. E talvolta ci capita di viverlo *sub specie aeternitatis*, cioè dal punto di vista dell'eternità (Comte-Sponville 2015, pp. 53-56).

In un passo delle *Stanze* di Nāgārjuna, uno dei più grandi pensatori buddisti vissuto in India a cavallo tra il I e il II secolo d.C., parla di *nirvāṇa* e del suo contrario il *saṃsāra.* Salvo che Nāgārjuna puntualizza che non c'è differenza tra il *saṃsāra* e il *nirvāṇa;* non c'è differenza tra il *nirvāṇa* e il *saṃsāra.*

> La saggezza non è un'altra vita, ma la verità – eterna, come ogni verità che si rispetti – di questa. [...] La beatitudine non comincia: è dunque vano attenderla. Siamo già nel Regno: l'eternità è ora. Siamo comunque condannati al tempo, al divenire [...], all'angoscia, alla sofferenza, alla disillusione, fintanto che continueremo a desiderare cose diverse da ciò che è o ciò che facciamo. [...]

> Fintanto che distingui tra beatitudine e la tua vita così come essa è – difficile, angosciante, faticosa – sei nella vita così come essa è. Fintanto che distingui tra l'assoluto e il relativo, sei nel relativo. Fintanto che distingui tra l'impermanenza [...] e la permanenza [...], sei nell'impermanenza. Fintanto che distingui tra l'eternità e il tempo, sei nel tempo. Fintanto che distingui tra la salvezza e la perdizione, sei perduto. Fintanto che distingui tra l'inferno e il paradiso, sei all'inferno (Comte-Sponville 2015, pp. 57-58).

La meditazione buddista insegna che la realtà è presente qui, sotto i nostri occhi, ma occultata da pensieri, rappresentazioni, sentimenti, emozioni, concetti, che velano e complicano le cose invece che di chiarirle. Meditare è tornare al reale, mettere a nudo le cose quanto più possibile e dopo averlo fatto, nell'attenervisi. «I saggi, consapevoli che "la metà vale più del tutto" (Esiodo), procedono per sottrazione invece che per aggiunte. Vanno a cercare la realtà sotto le rappresentazioni, sotto le pesanti selci che noi chiamiamo concetti» (Clerc 2015, p. 68); non occorre aggiungere ma lasciare dietro di sé, «come un serpente si disfa della vecchia pelle, prima di entrare nel *nirvāṇa* e di scomparirvi» (Clerc 2015, p. 22).

### *Primo passo sul cammino: fermarsi*

Mircea Eliade parlando dello yoga, spiega che non si può ottenere la concentrazione su un solo punto, l'*ekāgratā* se, per esempio, il corpo si trova in una postura faticosa o semplicemente scomoda, né se la respirazione è disorganizzata, aritmica: perciò la tecnica yoga implica diverse categorie di pratiche fisiologiche e di esercizi spirituali, che è necessario aver appreso se si vuole ottenere l'*ekāgratā* e, al limite, la concentrazione suprema, *samādhi* (Eliade 2019, p. 52).

Nel corso di *Mindfulness*, agli studenti si chiede di fermarsi: smettere di fare, di muoversi, di agitarsi; rimanere immobili e silenziosi abbastanza a lungo affinché il chiacchiericcio dello spirito venga avvolto da una sorta di calma, in modo da poter iniziare a vedere più chiaro. Sei stressato? Sei così occupato a raggiungere il futuro che il presente si riduce a un mezzo per arrivarci? Lo stress è provocato dall'essere qui ma desiderare di essere lì, o nell'essere nel presente ma desiderare di essere nel futuro. È una frattura che ti lacera dentro. Generare una simile frattura e poi viverci dentro è una follia. Il fatto che lo facciamo tutti non lo rende meno folle (Tolle 2014). Per riuscire a fermarsi e ad abbandonare la solita modalità del fare, gli studenti assumono una posizione seduta, con la schiena diritta ma non rigida, con un atteggiamento vigile e dignitoso, chiudono gli occhi e respirano con la bocca chiusa. L'atto di mettersi in posizione assume così un significato che va oltre il gesto e che diventa rituale.

> Il nome dei *Mustéria*, in cui le iniziazioni si svolgono, deriverebbe, invece, da *múo*, 'chiudere', 'serrare': chiudere gli occhi, la bocca. Si è pensato che ciò

> facesse riferimento a momenti del rito o a prescrizioni ad esso connesse. Nei rituali di Eleusi, *múesis* designava il primo livello dell'iniziazione ed è noto che l'iniziando, da principio, veniva velato, immerso nel buio, ed era tenuto ad osservare un religioso silenzio; vi era inoltre l'assoluto obbligo di tacere ai profani ciò che nell'iniziazione era avvenuto. Ma l'atto di chiusura degli occhi e della bocca possono anche intendersi nel segno di una necessaria discontinuità: lo sguardo e la parola che caratterizzano l'esistenza ordinaria devono essere sospesi ed interrotti perché un'altra visione e un'altra parola possano dischiudersi. E, per converso, gli occhi di chi non è iniziato non ha capacità di vedere e la sua parola è priva di efficacia (Susanetti 2018, pp. 19-20).

Gli studenti raccontano che all'inizio è difficile, perché occorre lasciare decantare il tumulto e calmare l'agitazione per riuscire a fare chiarezza in mezzo a quel disordine che altro non è l'eco del mondo dentro di loro: accogliere il mondo senza per forza pensarlo e lasciare che l'esperienza li abiti. Fermarsi per prendere contatto con l'esperienza, sempre in movimento, che si sta per vivere, osservare la natura della propria presenza in quell'attimo. Creare, attimo per attimo, un piccolissimo spazio per vedersi agire. L'esperienza, in quanto via di accesso al reale, non sostituisce il sapere, la ragione o l'intelligenza, ma li completa. Non c'è niente di più semplice dell'esperienza: basta fermarsi, sospendere l'azione o il movimento, smettere di fare qualsiasi cosa e notare di che cosa sia composta l'esperienza che si sta vivendo nel presente reale. «La postura deve essere stabile e confortevole» (*Yoga Sūtra II*, 47), ovvero deve conferire al corpo una stabilità e allo stesso tempo ridurre al minimo lo sforzo fisico. Si evita in tal modo l'irritante sensazione della fatica, di spossatezza di certi parti del corpo, si regolano i processi fisiologici e si permette così all'attenzione di occuparsi esclusivamente della parte fluida della coscienza. «Tutto ciò è assicurato quando si allena lo sforzo per mantenere la posizione e quando la mente si identifica con l'infinito» (*Yoga Sūtra II, 48*), così già spiegava Patañjali nei sui *Yoga Sūtra*. «Lo scopo di queste posizioni meditative è sempre lo stesso: la cessazione assoluta del turbamento a opera dei contrari. Si raggiunge in tal modo una certa "neutralità" dei sensi; la coscienza non è più turbata dalla "presenza del corpo". Si realizza la prima tappa verso l'isolamento della coscienza; i ponti che permettevano la comunicazione con l'attività sensoriale cominciano a essere rimossi» (Eliade 2019, p. 54).

Gli studenti sperimentano lo stare seduti e attenti ai segnali del corpo, alle sensazioni del corpo, piacevoli o spiacevoli. Sperimentano il sentire, lo scorrere delle proprie emozioni, lasciandole andare ma prestando loro attenzione. Raccontano nei loro giornali di bordo le infinite storie mentali che si ripetono sempre uguali, momento dopo momento, e, con l'aiuto dell'attenzione consapevole, sono in grado di lasciarle fluire e di rilassarsi, stabilizzare le mente e dimorare nel presente. «Il luogo senza nascita né vecchiaia né morte, proseguì il *Buddha*, si trova in realtà proprio qui nel nostro corpo: in questo corpo alto sei piedi,

dotato di coscienza e percezioni, si trovano il mondo, l'apparizione del mondo, la fine del mondo e il cammino che conduce alla fine del mondo» (Clerc 2015, p. 47), disse il *Buddha* a *Rohitassa*, un uomo che voleva arrivare in capo al mondo e percorreva la terra a grandi falcate in cerca di quel luogo senza sole né luna, senza andare e venire, senza apparire né sparire, dove il viavai fastidioso che chiamiamo mondo sarebbe cessato.

Prestare attenzione al proprio corpo non significa pensare il corpo, giudicare ciò che succede dentro, tentare di rilassarlo o di tormentarlo. Si tratta semplicemente di entrare in contatto con lui, senza modificare alcunché. Semplicemente sentire il corpo. Non sperare né mirare a nulla, ma solo aprirsi a ciò che esiste. Niente di più che permettere e facilitare alle sensazioni corporee di esprimersi. Ciò significa prestare attenzione tranquillamente, con lentezza, a ogni parte del corpo, una parte dopo l'altra, alla postura e ai movimenti: fermarsi il più spesso possibile per vedere, sentire cosa da succedendo in quell'istante dentro di noi. Collegarsi alle sensazioni, dedicare loro attenzione. Gli studenti, guidati verso un'attenzione consapevole, non analizzano l'attimo presente: lo sentono con tutto il corpo. L'attenzione consapevole non reagisce a ciò che vede. Essa vede, semplicemente, e comprende senza parole. Lo spirito è intensamente assorbito, senza produzione volontaria di pensieri, ovvero si trova giusto dentro l'esperienza, immerso.

> Calarsi nella materia del proprio corpo e della propria mente, riportarli alla quiete di uno svuotamento completo, arrestare ogni altro moto e solo allora, senza alcun "pregiudizio", disporsi all'ascolto di voci che risuonano da un altrove rispetto a quell'intersezione provvisoria di spazio e tempo con cui facciamo coincidere, per inerzia e per illusoria difesa, la sostanza della nostra vita: questo è ciò che le Muse si attendono da noi (Susanetti 2019, p.11).

### *Secondo passo: respirare*

Per non addormentare l'attenzione, ma nemmeno affaticarla troppo, gli studenti sono guidati a concentrarsi su un qualcosa che resta lì, ma che non è immobile e mai identico: il respiro. Nessuna respirazione è esattamente simile alla precedente né alla seguente. Gli studenti non controllano il respiro, bensì si collegano ad esso con umiltà, accompagnandolo piano: agire senza agire, non fare resistenza al possibile: «la consapevolezza della "scoperta quale manifestazione", ovvero dell'atto dello scoprire che è atto di manifestarsi, avverrà per gradi, e si concepirà di seguito, in passi successivi: quello che facciamo noi accade, anche quello che non facciamo noi accade, *es atmet mich,* il respiro mi respira, sono respiro» (Bacchia 2016, pp. 40-41).

La parola "spirito" deriva dal verbo latino *spirare*, che significa "soffiare". *Spiritus* può essere tradotto con "soffio, respiro, alito" e deriva dalla radice indoeuropea *(s)peis*, "soffiare". Il termine latino *spiritus* è a sua volta traduzione di quello greco *pneuma* ,"respiro, aria, soffio vitale", una forza che si manifesta non solo nel singolo uomo, ma presente in ogni elemento della creazione.

> In una condivisione mistica del respiro, il naso del re e quello del dio quasi si toccano. Con la mano destra il faraone, *Sesostris I*, che indossa il copricapo reale plissettato, tocca la testa del dio creatore *Ptah*. La divinità, in forma di mummia a simboleggiare l'immortalità, risponde abbracciando il re e soffiando in lui la vita, stabilità, prosperità e salute, ogni gioia [...].
> Respiriamo o riceviamo il soffio della vita? La parola sanscrita *prana*, "respirare", si riferisce alla fonte di vita, alla vitalità, all'energia vibrante di ogni manifestazione. I sacri testi indiani descrivono il soffio vitale, ritmico e pulsante, come la forma microcosmica dell'alternarsi tra giorno e notte, attività e riposo, del tempo cosmico. Negli intervalli tra le creazioni, *Vishnu*, dopo aver riassorbito l'universo dentro di sé, dorme, fluttuando nelle acque dell'oceano cosmico fra le spire del serpente Ananta, l'"Infinito". Il suo respiro è profondo, sonoro, ritmico, è "la magica melodia della creazione e dissoluzione del mondo" [...]. È il canto dell'oca immortale, il dolce *ham-sa* del soffio vitale di Dio nel corpo dell'universo e nel nucleo dell'individuo. "Come tutti i raggi di una ruota convergono nel mozzo, così pure tutti gli essere viventi convergono nello spirito vitale" [...]. Nel ciclo controllato di inspirazione-*ham*, esprirazione-*sa*, lo yogin sente la stessa melodia della manifestazione dell'Atman, l'Essenza principale (ARAS 2011, p. 16).

Il respiro è invisibile al punto che ci si dimentica continuamente della sua presenza. Il respiro è al contempo dentro e fuori. Scompiglia i riferimenti dell'io e del non io: può avvenire una fusione tra il proprio respiro, dentro, e la brezza del mondo, fuori.

> Sul piano essenziale della realtà di cui siamo fatti, non siamo mai noi a creare volutamente un andamento armonico e vitale del nostro respiro, ma noi ne siamo creati, e sempre ne siamo attraversati come strumenti, come flauti attraverso cui passa un flusso d'aria, ed essi emettono un flusso di suono, un flusso di voce, un afflato del più profondo senso di vita. Noi non siamo autori del nostro respiro come soggetti di una nostra azione motoria volontaria, ma un flusso d'aria passa attraverso noi, nonostante noi [...] affidarsi al respiro, nella consapevolezza che il respiro non è dirigibile dalla nostra volontà, ma esso fluisce in sintonia con quello che siamo nella nostra totalità, e diventa quello che noi diventiamo istante dopo istante, dove tempo e senza tempo non sono separati (Bacchia 2016, pp. 51-52).

Respirare non trasforma la realtà, ma trasforma l'esperienza che si ha della realtà. E nell'istante in cui riconosco che la vita mi respira, si spalanca la porta e mi appare l'Elefante nella sua interezza. Proseguendo con la pratica, gli studenti assistono al fluire del proprio respiro sempre più leggero che avviene in modo

naturale. E tutto il sé diventa più leggero. Non ci sono tecniche da apprendere; è un atto privo di volontà, senza sforzo. Il respiro, assieme alla leggerezza che via via si istaura, arriva da sé. «Come viene concepito in diverse discipline e arti marziali orientali, e come ben emerge dall'espressione della lingua tedesca, *es atmet mich*, che significa "esso respira me", è il respiro vitale e la vita che respira noi, ovvero ci fa respirare» (Bacchia 2016, p. 54). Non solo, la respirazione diventa una via privilegiata di comunicazione e di scambio con tutto ciò che c'è dentro di noi e attorno a noi.

> In questo continuo scambio di reciproche informazioni, i costanti dialoghi della nostra interazione con il mondo generano i continui mutamenti di intensità, di frequenza, di ritmo della nostra vita biologica, della vita che chiamiamo "corpo", "mente", "anima", "spirito", "respiro", ma dove corpo mente anima spirito non sono parti separate di noi, ma sono un unico fluire vivente, cosi come le onde non sono separabili dall'oceano. Pertanto, nella metafora del mare, sono i campi di onde nei quali continuamente ci spostiamo, con i quali interagiamo, e con i quali continuamente scambiamo informazione, che influenzano e generano il soffio di vita che costantemente ci crea e ci respira, dall'inizio alla fine della nostra vita (Bacchia 2016, p. 54).

Lo stato di quiete e pace può essere indotto attraverso il respiro. Di questa evidenza erano già consapevoli varie tradizioni sapienziali millenarie. Tutti i principali testi classici dello yoga trattano, ad esempio, come sia possibile regolare, attraverso il respiro, molte funzioni vitali e accedere a esperienze profonde e benefiche. Nei commenti allo *Yoga Sūtra* (I, 34), viene messo in evidenza il legame tra la respirazione e gli stati mentali.

> Questa osservazione è importante. C'è in essa molto più della constatazione del fatto che, per esempio, la respirazione di un uomo infuriato è agitata, mentre la respirazione di chi si concentra si ritma e si rallenta da sé. La relazione che unisce il ritmo respiratorio agli stati di coscienza [...] è servita fin dai tempi più remoti agli yogin come strumento di "unificazione" della coscienza [...] ritmando la propria respirazione e rallentandola progressivamente, lo yogin è in grado di "penetrare", cioè provare sperimentalmente e in tutta lucidità, certi stati di coscienza che sono inaccessibili allo stato di veglia, e in particolare gli stati di coscienza che caratterizzano il sonno (Eliade 2019, p. 55).

> Respirare assomiglia al costante lambire delle onde sulla spiaggia. L'onda arriva inspirando e si allontana espirando. Le onde avanzano sulla spiaggia srotolandosi senza sforzo, quindi si appiattiscono ritirandosi ed esaurendosi. In questo incessante movimento avanti e indietro, le onde lasciano la spiaggia umida, luccicante di umidità, ma l'acqua non ristagna. Allo stesso modo, riusciamo noi a vivere senza consentire a sensazioni e pensieri spiacevoli, che tratteniamo nei recessi della memoria, di lasciare il loro marchio? Riusciamo a dare e ricevere con semplicità, senza rimorso, senza orgoglio, senza restare coinvolti nei risultati o nelle conseguenze delle nostre azioni? Il mare, nella

> sua immensità, non è disturbato dal moto perpetuo delle onde. Noi siamo. Non permettiamo a niente e a nessuno di disturbare quest'incommensurabile tranquillità (Scaravelli 2014, p. 194)

## *Alla soglia di sé stesso*

Le pratiche del posarsi sul respiro, durante il corso *Mindfulness*, sono per molti studenti un'iniziazione, un risvegliarsi, un varcare la soglia, una rinascita. È la porta che si spalanca su un giardino, dove appare un Elefante nella sua interezza.

> Ingresso, inizio, chiusura, perfezione, compimento, elevazione: sono modi all'apparenza diversi, ma in realtà del tutto complementari per indicare un passaggio decisivo, una transizione che è nuovo principio e al contempo assoluto sviluppo. Ma come si produce questo passaggio? Aristotele osserva che gli iniziandi ai misteri non debbono *mathein*, "imparare", "apprendere" dei contenuti, bensì *pathein*, "subire", "provare un'emozione" intensa, così da pervenire ad "un certo stato", ad una particolare condizione (*Sulla filosofia*, fr. 15). Non si tratta dunque di un esercizio di facoltà razionali o di un insegnamento offerto attraverso le usuali modalità del linguaggio, ma di un processo che si inscrive, con forza e con violenza, nel corpo e nella mente di chi vi si sottopone. Un *pathos*, appunto, un'affezione che disarticola e modifica il soggetto nei pensieri, nelle sensazioni, nel modo stesso di percepire sé stesso. Un *pathos* che "modella" o meglio rimodella l'uomo, imprimendovi un *typos*, un'"impronta", una "forma" differente. Si produce allora qualcosa che assomiglia ad una "folgorazione", ad un lampeggiare intuitivo: la vita si manifesta nella sua luce assoluta e nella sua verità. Questa "illuminazione" sarebbe – sottolinea ancora Aristotele – la modalità "misterica del conoscere" (Susanetti 2018, p. 20).
>
> Tempo verrà
> in cui, con esultanza,
> saluterai te stesso arrivato
> alla tua porta, nel tuo proprio specchio,
> e ognuno sorriderà al benvenuto dell'altro
>
> e dirà: Siedi qui. Mangia.
> Amerai di nuovo lo straniero che era il tuo Io.
> Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore
> a se stesso, allo straniero che ti ha amato
>
> per tutta la tua vita, che hai ignorato
> per un altro e che ti sa a memoria.
> Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,
>
> le fotografie, le note disperate,

> sbuccia via dallo specchio la tua immagine.
> Siediti. È festa: la tua vita è in tavola
> (Walcott 1992, p. 99)

Arrivare alla soglia prende per molti studenti anche il significato di una chiamata che sorge all'improvviso. Una chiamata che li porta a fermarsi, prestare attenzione e cambiare direzione. Così si mettono in cammino sulle tracce del filo d'oro: un cammino che diventa simbolo di una riscoperta per sentirsi di nuovo vivi, per ricordare e conservare ciò che è sacro nella vita. In cammino sulle tracce di un sé più vero, rispondendo all'impulso di rivelare le proprie ombre e i propri doni più grandi e profondi, in un processo di trasformazione continuo. «Da sempre, i migliori tra loro non scoprono né hanno inventato niente. Ricordano. Ricordano che stanno ricordando. Raccontano ciò che è stato fin dall'inizio del tempo [...] Tenere aperta la strada è, in ogni generazione, un'impresa essenziale, etica e giusta» (Pinkola Estés 2014, p. 109). Siamo ancora in grado di ispirare i nostri studenti all'università, quelli di qualsiasi facoltà, a tenere aperti i sentieri? Come quegli «antenati, nostri e di altri che sono appartenuti al popolo talentuoso, fiero, etnico e tribale di tutto il mondo, soprattutto quelli dalla memoria lunga, ovvero coloro che hanno consapevolmente trasmesso eredità psichiche e spirituali di generazione in generazione, quelli che hanno, in qualche modo, mantenuto in vita i riti, le cerimonie e le storie» (Pinkola Estés 2014, p. 111), facendone tesoro, preservandole, riparandole e raccontandole.

## *L'Elefante all'università*

> Negli ultimi decenni si è diffuso a macchia d'olio il costume di praticare discipline che derivano da antiche tradizioni religiose dell'induismo, come lo yoga, e del buddhismo, come la meditazione di consapevolezza (*mindfulness*) [...] Un aspetto piuttosto diffuso riguarda il tentativo di separare queste pratiche dal contesto religioso in cui si sono sviluppate, sterilizzandole per non imbarazzare l'utente occidentale, che potrebbe essere contaminato nelle sue credenze religiose cristiane, agnostiche o atee. Questo atteggiamento ci sembra non soltanto scorretto ma soprattutto controproducente... anzi, la dimensione religiosa o spirituale ha influenze nel benessere individuale e sociale, come pure sui processi di guarigione [...]. È utile abbandonare il paradigma scientifico autoritario, prevalentemente riduzionista-meccanicista, molto diffuso tra gli scienziati, per percorrere visioni più tolleranti e pluraliste (Fabbro 2014, p. 146).

La riflessione di Fabbro non può lasciare indifferenti, in considerazione della definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità del termine Salute: «uno stato di completo benessere fisico, mentale, sociale e spirituale, non semplice assenza di malattia» (WHO 1986).

> La spiritualità è la vita dello spirito, ma in particolare nel suo rapporto con l'infinito, l'eternità, l'assoluto [...] La nostra vita spirituale è il nostro rapporto finito con l'infinito, il nostro rapporto temporale con l'eternità, il nostro rapporto relativo con l'assoluto. [...] L'infinito, l'eterno, l'assoluto ... Qualcuno potrebbe obiettarmi che questi sono gli stessi oggetti della metafisica. Sì, gli oggetti sono gli stessi, ma le vie no. La metafisica è teorica, speculativa, discorsiva: si fa con parole, concetti, ragionamenti. La spiritualità è pratica, contemplativa, intuitiva: si fa con silenzi, esperienze, esercizi. [...] vivere momenti in cui il mistero e l'evidenza sono una cosa sola; momenti di silenzio, di pienezza, di unità, di semplicità, di eternità, di serenità, di accettazione, di pace, di indipendenza. [...] Si tratta dunque di un'esperienza che non è né universale né per nulla eccezionale. [...] È un'esperienza, non un esperimento: non è né controllabile né ripetibile a piacere (Comte-Sponville 2015, pp 41-49).

Siamo oggi in grado di lasciare entrare la spiritualità nelle nostre aule universitarie?

> Occorre che si produca un radicale salto di coscienza che, come un benefico contagio, si estenda dai singoli soggetti ai piccoli gruppi per formare un'onda sempre più ampia. Ma, per fare questo, bisogna liberare un'energia che solo la consapevolezza vissuta e interiorizzata della tradizione può fornire, che solo un rapporto vitale con una diversa parola può scaturire. Ed è lì che le Muse iniziano a far udire il loro canto, a dispendiare il loro miele, ronzando come api dell'invisibile (Susanetti 2019, p.12).

Guidare dei giovani universitari in un corso di *Mindfulness*, significa accedere ad uno spazio sacro, davanti al quale chi conduce gli insegnanti si inchina. *Namasté,* dal sanscrito *namas,* "inchinarsi, salutare con reverenza", e "te", "a te": le qualità divine che sono in me si inchinano alle qualità divine che sono in te e lì, in quello spazio, siamo una sola cosa. Il significato ultimo del saluto è quello di riconoscere la sacralità sia di chi porge il saluto che di chi lo riceve. L'irruzione del sacro «è l'imporsi della sensazione di un contatto con qualcosa allo stesso tempo straordinariamente importante e sfuggente, incontestabile ed enigmatico. È un po' come se nel corso dell'esperienza orinaria si inciampasse in qualcosa che ha la stessa consistenza inemendabile delle realtà di fatto e un senso sfuggente, che si sottrae alla presa cognitiva dell'intelletto e non viene mai completamente soppiantato da credenze giustificate. In questo modo, l'irruzione del sacro suscita qualcosa di molto simile a uno stupore, persino una forma di incanto, di soggezione: l'impressione, cioè, di aver fatto esperienza di qualcosa per cui vale la pena scarificarsi» (Comte-Sponville 2015, pp. 11-12).

Quel sacro che Davide Susanetti in un'intervista a ottobre del 2019 a Lugano (Svizzera), disse: «Le religioni vivono di dogmi e di fedi. Il sacro è tutt'altra cosa ed eccede ogni forma di religione storicamente creata. È, semplificando, uno sguardo integro e integrato sulla realtà, una coscienza del tutto. La tradizione greca, ma anche quella indiana o altre sapienze autenticamente tradizionali,

conducono in quel luogo ove gli opposti si congiungono in unità, in cui l'uomo si può "realizzare" nella sua essenza divina. Non si tratta di religione, semmai di percorsi iniziatici in cui non è necessaria alcuna fede. Si tratta di osservare, sperimentare, lavorare su sé stessi, secondo un metodo, e vedere quello che succede. Si tratta di non avere pregiudizi, di non rimanere cristallizzati in illusorie certezze, e avventurarsi autenticamente alla scoperta di sé e del reale».

### *Rimanere sulle tracce del filo d'oro*

«Fin dai tempi più antichi, il filo d'oro è il simbolo di un sapere che nasce dall'esperienza personale e che è libero dai condizionamenti istituzionali. È un filo perché rappresenta la continuità di un'esperienza sempre antica e sempre nuova ed è esile perché in ogni generazione questa consapevolezza viene mantenuta da una minoranza di individui. Questo filo è d'oro perché è immortale: resta sempre, anche nei periodi più caotici e oscuri; a volte più apparente, a volte più nascosto». Sono queste le parole di Werner Weick, regista Svizzero, che con una serie di documentari di una ricchezza e di una profondità non comuni, conduce in viaggio attraverso molte regioni del nostro pianeta, ma soprattutto nelle regioni dello spirito, dell'anima e della mente. Le parole di Weick ispirano a percorre assieme ai nostri studenti universitari il cammino di conoscenza interiore. Senza mete da raggiungere, ma stando semplicemente in viaggio, assieme, inspiro dopo respiro, passo dopo passo. Stare in contatto con il respiro, la natura e l'universo intero. Quando lo spazio che ci circonda ridiventa parte di noi, l'equilibrio è ristabilito. Non c'è una finalità in un corso *Mindfulness*. Ma la sua pratica ci trasforma tutti, studenti e insegnanti. Comincia una nuova vita. Non sono solo parole, ma accade veramente e ritroviamo tutti quanti quello stato di grazia primordiale, dal quale possiamo ricominciare ad apprendere, come narrato dai giornali di bordo di studenti e docenti, redatti durante il corso: quando il vuoto mette ordine nella mente, la calma e la lucidità mentale si manifestano nuovamente, e sembra di avere una mente "fresca" e "leggera".

> Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
> e questa siepe, che da tanta parte
> dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
> Ma sedendo e mirando, interminati
> spazi di là da quella, e sovrumani
> silenzi, e profondissima quiete
> io nel pensier mi fingo; ove per poco
> il cor non si spaura. E come il vento
> odo stormir tra queste piante, io quello
> infinito silenzio a questa voce
> vo comparando: e mi sovvien l'eterno,

> e le morte stagioni, e la presente
> e viva, e il suon di lei. Così tra questa
> immensità s'annega il pensier mio:
> e il naufragar m'è dolce in questo mare.
> (Leopardi, 1819)

> Quando l'attenzione è orientata al corpo, campo base della meditazione, e ci troviamo perciò calati nel corpo, depositati in fondo al corpo [...] possono sorgere sensazioni molto diverse da quelle comuni [...]. Utilizzo qui la parola sensazioni a torto. Ciò di cui parlo passa effettivamente attraverso i sensi, ma proviene da un "al di là" dei sensi, a volte da strati molto antichi del passato, o da un'antica sapienza sepolta nelle pieghe dell'inconscio. "Risonanze" sarebbe forse una parola più appropriata. Tali risonanze hanno un rapporto diretto con *prajñā* (in pali *paññā*), scaturiscono da questo focolare come scintille dalla fiamma (Clerc 2015, p. 181).

Il termine *paññā*, nella lingua pali, viene generalmente tradotto con "saggezza", "sapienza", "gnosi", "comprensione", "conoscenza trascendente", ma ogni traduzione rischia di cadere nel generico; *paññā* assume un valore non solo cognitivo, ma anche trasformativo (Bergonzi 1980, p. 157). *Paññā* designa dunque una conoscenza che va "al di là" della conoscenza intellettuale e speculativa, che va più lontano, che si pone davanti "a questa".

Invitiamo i nostri studenti universitari a stare dentro il mistero del fare esperienza: abbondarci al mistero di ciò che non si può conoscere concettualmente ma si sente, si percepisce, si intuisce. Ognuno dei nostri sensi è una via attraverso la quale conoscere il mondo e sé stessi. Noi siamo più vasti di qualunque modalità di conoscenza. Coltivare quel "sentire" che trascende la pura e semplice spiegazione, che considera il tutto: l'Elefante nella sua interezza. Sono sensazioni che vanno al di là del pensiero stesso, come quando siamo trasportati da un brano di musica o da un dipinto, e che ci aprono a un mistero che non riusciamo a spiegare, ma che possiamo esplorare, entrando in intimità con l'intero panorama interiore ed esteriore a nostra disposizione. Al vertice dell'iter meditativo, nel *natural state of mind*, come dice Krishnamurti, si accede ad una condizione naturale e spontanea, si confluisce in un'unica dimensione di libera spontaneità senza sforzo, connotata da concentrazione, quiete, consapevolezza ed equanimità.

> Oggi, come tutti gli altri giorni, ci siamo svegliati vuoti e spaventati. Non aprire la porta dello studio e metterti a leggere: prendi in mano uno strumento musicale. Che la bellezza che amiamo sia la nostra attività. Ci sono centinaia di modi di inginocchiarsi e baciare la terra (Rumi).

## *Bibliografia*

ARAS 2011
Archive for Research in Archetypal Symbolism, *Il libro dei simboli*, Taschen, 2011.
Bacchia 2016
Bacchia Anna, *Respiro olografico. Il nostro respiro, un flusso d'aria ovunque e senza tempo,* Milano, Anima Edizioni, 2016.
Bergonzi 1980
Bergonzi Mauro, *Osservazioni su samatha e vipassana nel buddismo theravada: parte prima*, Rivista degli studi orientali 54.1/2, 1980
Bergonzi 1981
Bergonzi Mauro, *Osservazioni su samatha e vipassana nel buddismo theravada: parte seconda*, Rivista degli studi orientali 54.3/4, 1981.
Clerc 2015
Clerc Hervé, *Le cose come stanno. Una iniziazione al buddhismo comune*, Milano, Adelphi, 2015.
Clerc 2018
Clerc Hervé, *A Dio per la parete Nord*, Milano, Adelphi, 2018.
Comte-Sponville 2015
Comte-Sponville André, *Spiritualità per atei. Cosa resta quando si rinuncia alla fede,* Bologna, EDB Sguardi, 2015.
Eliade 2013
Eliade Mircea, *Tecniche dello yoga,* Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
Eliade 2019
Eliade Mircea, *Patañjali e lo Yoga*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2019.
Fabbro 2014
Fabbro Franco (a cura di), *Neuroscienze e spiritualità. Mente e coscienza nelle tradizioni religiose,* Roma, Astrolabio, 2014.
Ferrarelli 2013
Ferrarelli et al., *Experienced Mindfulness Meditators Exhibit Higher Parietal-Occipital EEG Gamma Activity during NREM Sleep*, 2013.
Goleman, Davidson 2017
Goleman Daniel, Davidson Richard J., *La meditazione come cura*, Milano, Rizzoli, 2017.
Laing 2012
Laing Ronald, in Kabat-Zinn Jon, *Riprendere i sensi. Guarire sé stessi e il mondo con la consapevolezza*, Milano, TEA Pratica, 2012.
Lenoir 2018
Lenoir Frédéric, *Méditer à cœur ouvert*, Paris, Nil éditions, 2018.

James 2004
James William, *Principi di psicologia,* Milano, Principato Editore, 2004.
Kabat-Zinn 2012
Kabat-Zinn Jon, *Riprendere i sensi. Guarire sé stessi e il mondo con la consapevolezza*, Milano, TEA Pratica, 2012.
Patañjali 2012
Patañjali, *Yoga Sūtra*, a cura di Scarabelli Piera e Vinti Massimo, Milano, Mimesis, 2012.
Pinkola Estés 2014
Pinkola Estés Clarissa, *I desideri dell'anima. Miti, leggende, antichi messaggi e storie immortali*, Milano, Frassinelli, 2014.
Rumi 2006
Rumi Jalal al Din, *Il libro delle profondità interiori*, Milano, Luni, 2006.
Rumi 2018
Rumi Jalal al Din, *Poesie mistiche*, Milano, SE, 2018.
Scaravelli 2014
Scaravelli Vanda, *Tra terra e cielo. Risvegliare la colonna vertebrale con la pratica yoga*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2014.
Susanetti 2018
Susanetti Davide, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma, Carocci, 2018.
Susanetti 2019
Susanetti Davide, *Luce delle Muse, la sapienza greca e la magia della parola,* Milano, Bompiani, 2019.
Tolle 2014
Tolle Eckart, *Il potere di adesso. Una guida all'illuminazione spirituale*, Rimini, My Life 2014.
Wallace 2000
Wallace B. Alan, *I quattro Incommensurabili. Un cuore senza confini*, Roma, Ubaldini, 2000.
Walcott 1992
Walcott Derek, *Mappa del nuovo mondo*, Milano, Adelphi, 1992.
Weil 2014
Weil Simone, *L'ombra e la grazia*, Milano, Bompiani, 2014.
WHO 1986
World Health Organization, *Ottawa Charter for health promotion: an International Conference on health Promotion, the move toward a new public health*, 17-21 November, Ottawa, Geneva, Canada, 1986.

# Il dono di Eleusi

*Angelo Tonelli*

> O iniziati, allora mi vedeste[1], quando vi apparivo dinnanzi al santuario nelle notti fulgenti […]
> […]
> e dopo averne goduto, adesso faccio risuonare parole divine[2].
> Chiunque io sia, non cercare il mio nome:
> la legge dei Misteri se lo è portato via con sé
> nel mare purpureo[3]. Ma quando giungerò alle case déi Beati
> nel giorno destinato dalla Moira
> allora lo pronunceranno tutti coloro che mi vogliono bene
> […]
> Adesso noi figli rendiamo manifesto il nome del padre eccellente,
> che egli occultò nel mare profondo, finché era vivo.
> *IG* II (2) 3811, 1-2m 4-10[4]

Nessuno saprà mai il segreto di Eleusi.

Se lo è portato via con sé la legge dei Misteri, come il nome iniziatico dello ierofante Apollonio: un segreto custodito, pena la morte, per più di duemilacinquecento anni, e di cui forse qualcuno detiene ancora la chiave aurea; Pausania

---

[1] A parlare è con ogni probabilità l'Apollonio di cui parla Philostr., *Vit. Sophist.*, II 20, che eccelleva tra gli ierofanti per le sue qualità spirituali, pur non avendo una gran voce. Riguardo all'eventualità che questa apparizione dello ierofante si verificasse di fronte al *megaron* o *anaktoron*, collocato a un piano superiore. Donato Colli mi segnala la voce dell'*Enciclopedia Treccani dell'Arte Antica*, Supplemento a cura di Luigi Beschi, Torino 1973, pp. 292-296: secondo il progetto di Iktinos le colonne all'interno del *telesterion* dovevano essere 20 ordinate in 5 file di 4 colonne ciascuna, poi «diventano più fitte, in 7 file di 6 ciascuna. Sopra queste Metagenes innalza, tramite un *diàzoma*, un secondo ordine concluso al centro dall'*opaion* di Xenocles. All'esterno non è più sostenibile né un *próstoon* né un portico su tre lati». I due contrafforti ad L presso gli angoli SE e NE del *telesterion* farebbero parte di un progetto concluso da Filone dopo il 317 a.C.

[2] Una formula rituale, o il grido Iakchos.

[3] Cfr. Luc., *Lexiph.*, 10 per il divieto di rivelare il nome dello ierofante.

[4] L'iscrizione è datata all'inizio del sec. III a.C. e si trovava sulla base della statua dello ierofante Apollonio.

stesso, il curioso Pausania, soccombe a un sogno che gli vieta "di scrivere delle cose che ci sono dietro le mura del santuario"[5].

Nessuno conoscerà mai il segreto di Eleusi, ma da Eleusi ci giunge – variamente dispiegata nelle realizzazioni spirituali e nelle parole iniziatiche dei Sapienti, *in primis* Parmenide e Eraclito, ma anche nelle culminazioni noetiche di Platone e Aristotele, e nella *sophrosyne* dionisiaca della tragedia – l'intuizione fondamentale dell'*unità di tutte le cose*, lampeggiante nell'esperienza suprema dell'*epopteia.*

Come ci dice Aristotele, l'iniziato ai Misteri Eleusini non doveva ricevere "un insegnamento", ma una illuminazione del *nous, e* "sentire un'emozione e essere in una certa disposizione di animo"[6]. Il miste deve disporsi in uno stato di coscienza, un sentire-intuire, dionisiaco, ovvero empatico con ciò che accadrà: non doveva *oran*, ovvero "guardare" con la disposizione di animo egoica ordinaria, ma *theasthai* (da cui *theatron),* vale a dire "guardare a bocca aperta, con meraviglia", in uno stato di coscienza che gli era sicuramente propiziato dai riti di purificazione, dalla partecipazione ai sacrifici, dalla fatica della processione, dalle danze e dai canti, dall'aura mistica del luogo e dal carisma sciamanico dello ierofante, delle ierofantidi e di altri sacerdoti. In questa disposizione di spirito viene coinvolto nella rappresentazione di un dramma sacro (eccoci alle origini iniziatiche del teatro!), che poteva includere un *descensus ad inferos*, ovvero un'esperienza analoga a quella di Persefone-Kore, di cui l'iniziato imita il tragitto catabatico-anabatico.

> Qui (l'anima) è nell'ignoranza, fuorché quando si trova ormai nel processo della morte. Allora sperimenta un sentire simile a quello che sperimentano quanti vengono iniziati nei Grandi Misteri. Perciò anche la parola "morire" e la parola "essere iniziato" assomiglia alla parola, e l'azione all'azione. […][7].

Il *drama* misterico dedicato a Demetra e Kore di cui ci parla Clemente Alessandrino includeva un vagabondaggio, un rapimento, un lutto, alla luce delle torce (che potevano essere usate anche all'interno del *telesterion*, la grande sala delle iniziazioni collettive, a meno che non si prevedesse un'uscita e un rientro), il tutto accompagnato da inni e probabilmente musiche[8]: di certo lo ierofante partecipava alla rappresentazione sacra, per esempio percuotendo un gong (*echeion*) nel momento in cui Kore invocava aiuto[9]. Questo *drama* si svolgeva con ogni probabilità attraverso percorsi labirintici tra le colonne che dividevano in sezioni il piano terra del *telesterion*[10].

---

[5] Paus., I 38, 7.
[6] Mich. Psell., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI (ed. Bidez, Bruxelles 1928).
[7] Plut., fr. 178 Sandbach.
[8] Clem. Alex., *Protr.*, XII 2; XIII 5 Marcovich.
[9] Apollod. Athen., *FGrHist* 244 F 110b.
[10] Plut., fr. 178 Sandbach.

Il *drama* richiedeva ai misti un potente coinvolgimento emotivo e gestuale, una identificazione totale con le peripezie della dea, l'angoscia della perdita e la gioia della rinascita alla luce:

> All'inizio i vagabondaggi e quel correre affannato e certi tragitti inquieti e senza fine attraverso le tenebre; poi, proprio prima del termine, tutte quelle peripezie terribili, brividi, tremori, sudore e sbigottimento. Infine, dopo tutto questo, una luce meravigliosa si fece incontro, e ci accolsero luoghi puri e praterie con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e sante apparizioni.In mezzo a questi suoni e a queste visioni, ormai perfetto e compiutamente iniziato, liberato e senza legami, ognuno si aggira incoronato da una ghirlanda e celebra i riti sacri insieme con uomini santi e puri [...][11].
>
> È pressoché come se si consentisse a un greco o a un barbaro di essere iniziato in un edificio misterico di eccezionale bellezza e grandezza, dove avrebbe molte visioni mistiche e sentirebbe molte voci di questo genere, mentre in alternanza gli appaiono buio e luce e succedono innumerevoli altre cose; e ancora, se fosse come in quella che viene detta "intronizzazione", quando gli iniziatori sono soliti'far sedere gli iniziandi e danzano in cerchio intorno a loro: si può forse credere che costui non sentirebbe nulla nella sua anima?[12].

Al tumulto della trance subentra la quiete della contemplazione epoptica:

> Gli iniziati dapprima si radunano e si spintonano tra di loro con tumulto e grida. Ma quando si agiscono e si mostrano i sacri rituali, allora prestano attenzione, con timore, in silenzio [...] chi è andato dentro e ha visto una grande luce, come quando si apre un santuario, assume un atteggiamento diverso, e tace stupito[13].

L' *epopteia* è esperienza della Luce:

> L'intuizione dell'intuibile, e del puro e del sacro, balena come una folgore attraverso l'anima, e concesse per una sola volta qualche volta di toccare e di vedere. È per questo che Piatone e Aristotele definiscono *epopteía* questa parte della filosofia, perché coloro che hanno toccato direttamente la pura verità riguardo a esso ritengono di possedere come in una iniziazione il termine ultimo della filosofia[14].
>
> Bellezza allora era fulgida a vedersi, quando nel coro beato, noi al seguito di Zeus, altri di altro dio, vedemmo la beata visione e apparizione e venimmo iniziati a quella tra le iniziazioni che è lecito definire la pili beata e che celebravamo nel rito, integri e immuni da tutti i mali che ci attendevano in seguito, iniziati e epopti di apparizioni integre e semplici e quiete e felici in uno splendore puro [...][15].

---

[11] Plut., fr. 178 Sandbach.
[12] Dio. Prus., *Or.*, XII 33.
[13] Plut., *De prof. In virtut.*, X (81 d-e).
[14] Aristot., *Eud.*, fr. 10 Ross.
[15] Plat., *Phaedr.*, 250b-c.

Potremmo ipotizzare che l'*epopteia* fosse un approfondimento, nella forma della luce, dell'esperienza dell'unità di tutte le cose già assaporata nella *telete / myesis*, un consolidamento noetico di questo stato di coscienza, depurato del tumulto emozionale che contrassegnava il primo livello di iniziazione, tutto fondato sulla trance dinamica sollecitata dalla musica, dal canto, dalla danza, dal caos: tutti modi per destrutturare, dionisiacamente, l'*ego* ordinario, e consentire un viaggio *ad interiora terrae*, che è *condicio sine qua non* di ogni effettivo percorso di illuminazione mistica e sapienziale: si pensi a *Edipo re* di Sofocle, che deve prima conoscere la sua *ombra* , per potere poi accedere all'indiamento, in Edipo a Colono. Sofocle era stato iniziato a Eleusi, e veniva annoverato tra gli eroi eleusini.

> Gli Ateniesi, quando officiano i rituali iniziatici e ostendono agli epopti il grande e meraviglioso e perfettissimo mistero-visione, la spiga che viene mietuta in silenzio[16].

Ciò avveniva nel corso dell'iniziazione suprema, come ci dice il testimone stesso (*tois epopteuousi [...] epoptikori*).

Una spiga viene spiccata in silenzio dallo ierofante. È un gesto di grande potenza evocativa: un frutto, che è anche seme, viene mietuto dallo stelo, e dunque la pianta viene uccisa come *unità*, ma da questa morte scaturirà *una* pluralità di piante-vite; L'*Uno* diventa *Molti*, e i *Molti* sono forme dell'*Uno*. La pianta tagliata è Dioniso che, come Osiride, muore nel fiore della vita, ma che rinascerà[17].

E dunque il dio segreto della *epopteia* è Dioniso: morte e vita unite insieme in un solo gesto. Dioniso è l'*Uno* che si fa *Molti*, e *vive-muore* in ognuno dei *Molti* che da esso scaturiscono: ritroviamo tutto questo nel Dioniso orfico che si guarda nello specchio e vede il mondo[18]. L'immortalità coincide con l'espansione della coscienza che muore al *principium individuationis* e si coglie come coscienza cosmica, esperienza dell'eternità del singolo nell'eternità dell'*Uno,* purché abdichi dalla coscienza egoica. Ecco il mistero sapienziale.

Anche se nessuno saprà mai il segreto di Eleusi.

Ricordiamo quello che diceva Aristotele a proposito dell'iniziazione:

> L'insegnamento e l'iniziazione. Il primo arriva agli uomini attraverso l'udito, la seconda perché il noûs stesso subisce l'illuminazione; ciò fu anche definito misterico da Aristotele e simile alle iniziazioni eleusine: nel corso di esse l'iniziato riceveva un'impronta dalle visioni e non un insegnamento[19].

---

[16] Hippol., *Ref.*, V 39-40.

[17] Cfr. Foucart 1914, pp. 440 ss. La spiga viene definita da Foucart «emblème osirien», «symbole de la mort d'Osiris». Foucart sostiene che accanto al dramma sacro di Demetra e Kore ne venisse inscenato un secondo, concentrato sulla passione di Dioniso, la sua morte e rinascita (*ibidem,* 444).

[18] Procl., *in Plat. Tim.*, 33b.

[19] Mich. Psell., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI (ed. Bidez, Bruxelles 1928).

> [...] gli iniziati non devono apprendere qualcosa, ma sentire un'emozione e essere in una certa disposizione d'animo, chiaramente perché sono diventati adeguati a questo[20].

L'esperienza sapienziale eleusina si radicava nei precordi (si pensi alle *prapides* che in Empedocle sono la sede della sapienza mistica tramandata da maestro a discepolo): la culminazione conoscitiva veniva "spartita nelle viscere"[21] e aveva dimora nel *nous* (l'intuire) e non nell'intelligenza razionale dell'*ego*. L'esperienza contemplativa della "spiga mietuta in silenzio" era una *Erlebnis* fisica, sensoriale, incisa nel corpo simbolico della Dea Madre Terra.

Ma l'*epopteia* è anche e soprattutto esperienza visionaria-contemplativa della Luce. Ce ne parlano in questi termini testimoni di rilievo come Plutarco, Aristotele, Platone, che ci dicono di "*una grande luce*", "*una luce meravigliosa*", "*uno splendore puro*", che può manifestarsi come una "*folgore*" che "*balena*" "*attraverso l'anima*"[22].

Ma anche l'esperienza della Luce non era soltanto interiore: Platone allude a *phasmata* ("apparizioni")[23]; Plutarco parla della visione di "*una grande luce, come quando si apre un santuario*"[24], una luce che placa il tumulto dei misti e li induce a uno stupito silenzio, e che potrebbe rimandare all'apparizione epoptica dello ierofante davanti alla porta del *megaron* [25].

Possiamo dunque riprendere le parole di Plutarco e ricapitolare attraverso di esse il processo iniziatico:

> Qui (l'anima) è nell'ignoranza, fuorché quando si trova ormai nel processo della morte. Allora sperimenta un sentire simile a quello che sperimentano quanti vengono iniziati nei Grandi Misteri. Perciò anche la parola "morire" e la parola "essere iniziato" assomiglia alla parola, e l'azione all'azione. All'inizio i vagabondaggi e quel correre affannato e certi tragitti inquieti e senza fine attraverso le tenebre; poi, proprio prima della fine, tutte quelle peripezie terribili, brividi, tremori, sudore e sbigottimento. Infine, dopo tutto questo, una luce meravigliosa sì fece incontro e ci accolsero luoghi puri e praterie con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e sante apparizioni.In mezzo a questi suoni e a queste visioni, ormai perfetto e compiutamente iniziato, liberato e senza legami, ognuno si aggira incoronato da una ghirlanda e celebra i riti sacri insieme con uomini santi e puri [...][26].

---

[20] Aristot., *De philosoph.*, fr. 15 Rose.
[21] Cfr. Emp., fr. 31 B 4 D.-K.
[22] Per Plutarco, cfr. *De prof. in virtut.*, X 81d-e: "una grande luce", e fr. 178 Sandbach: "una luce meravigliosa si fece incontro"; per Aristotele, cfr. *Eud.*, fr. 10 Ross: "L'intuizione dell'intuibile e del puro e del sacro *balena come una folgore* attraverso l'anima"; per Platone, cfr. *Phaedr.* 250b-c: "iniziati e epopti di apparizioni integre e semplici e quiete e felici, in uno splendore puro".
[23] Cfr. n. 22.
[24] Plut., *De prof. in virtut.*, X 81d-e.
[25] Cfr. *supra*, p. ...
[26] Plut., fr. 178 Sandbach.

L'iniziazione è una morte simbolica, mimetica della *katabasis* di Kore e dell'uccisione di Dioniso.

Al primo livello l'iniziazione prevede la partecipazione al dramma sacro dedicato a Demetra e Kore, e una serie di esperienze labirintiche nelle tenebre, che implicano "tutte quelle peripezie terribili, brividi, tremori, sudore e sbigottimento", in una *trance* che consente di sperimentare la paura della morte, facendone catarsi, e di abbattere la strutturazione ordinaria dell'*ego*.

Al termine di questo tragitto, che includeva anche la partecipazione emotiva alla *ierogamia* sacerdotale, e altre esperienze di cui abbiamo già detto, sorgevano la pace e la gioia dell'*epopteia*, la contemplazione della luce e la condivisione (in un *drama* finale?) di "luoghi puri e praterie con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e sante apparizioni".

La compiuta iniziazione viene sigillata dalla "legatura" e dalla "*imposizione delle corone*"[27], e soprattutto da una approdo alla gioia, "in virtù dell'amore degli dei e della convivenza con essi"[28].

Grazie all'*epopteia* l'iniziato riconosceva la propria divinità e sacralità interiore, sperimentava direttamente una condizione di spirito che lo accomunava agli dei, liberandolo dalla dimensione greve della natura umana ordinaria. Si pensi a Empedocle: "Io tra di voi, non più mortale / mi aggiro come dio immortale"[29]; o alle *Lamine d'oro orfiche*: "O felice e beatissimo, sarai dio anzi che mortale", e "da uomo sei nato dio"[30].

La compiuta iniziazione autorizzava, qualora si fosse ottenuta la carica di ierofante, o daduco, di iniziare anche altri[31], in una catena ininterrotta di sapienza convissuta che si è tramandata nel segreto per secoli, e che consentiva di toccare e di vedere la verità, che consiste nell'intuizione dell'intuibile e del puro e del sacro che balena come una folgore attraverso l'anima.

Dall'esperienza diretta della verità, che si staglia come un'"impronta"[32] nella sua *psyche*, l'iniziato viene restituito alla privilegiata consapevolezza dell'immortalità della sua essenza autentica, che è consustanziale all'*Uno-Luce*.

> Felici tutti per avere ricevuto in sorte le iniziazioni che sciolgono gli affanni[33].
>
> Felice chi scende sotto terra dopo avere visto quelle cose:
> conosce la fine della vita
> conosce l'inizio assegnato da Zeus[34].

[27] Theon. Smyrn., *De math. util.*, pp. 14-15 Hiller; Plut., fr. 178 Sandbach.
[28] Theon. Smyrn., *De math. util.*, pp. 14-15 Hiller.
[29] Cfr. Emp., fr. 31 B 112 D.-K.
[30] Cfr. *LO*, II B l,9, e II B 2,4.
[31] Theon. Smyrn., *De math. util.*, p. 15 Hiller.
[32] Mich. Psell., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI (ed. Bidez, Bruxelles 1928).
[33] Pind., fr. 131a Snell-Maehler.
[34] Pind., fr. 137 Snell-Maehler.

O tre volte beati
coloro tra i mortali che vanno nell'Ade
dopo avere visto questi misteri:
solo per essi c'è vita laggiù
mentre per gli altri tutto è sventura laggiù[35].

La compiuta iniziazione dà gioia nella vita, liberando, dionisiacamente, dalle amarezze del passato, e garantisce un privilegio dopo la morte.

A questa consapevolezza e a questa gioia sapienziale, scolpita stabilmente nell'anima grazie alla connessione con la luce del *nous*, riaffiorando da un tragitto carsico che valica i millenni, ci convocano quelle notti segrete, custodi di un *attraversamento della soglia* che conduce l'umano all'oltreumano. E questo passaggio è oggi più che mai *condicio sine qua non* per risparmiare all'umanità aggiogata da sempre ai demoni dell'ignoranza, dell'avidità, della prevaricazione – adesso micidialmente inorgogliti dal trionfo del più miserabile tra gli dei, il diodenaro, manifestantesi nella forma di un potere plutoinformatico che ambisce a innestarsi nei corpi stessi degli umani impauriti – il rapido declino nell'Ade metallizzato dell'asservimernto ai peggiori.

È questa la fonte sacra da cui attingere l'acqua della rigenerazione individuale e collettiva.

## *Bibliografia*

Foucart 1914
Foucart Paul, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914.
Tonelli 2015
Tonelli Angelo, *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Milano 2015.

[35] Sophocl., fr. 837 Pearson.

# 2.
# Tra simboli e storia

# “Come Eschilo le cose relative ai misteri”. Il teatro tragico ed Eleusi

*Mattia De Poli*

## *Eschilo, la tragedia e il suo pubblico*

Fin dal suo primo apparire, il teatro – tragico e comico – è stato un fenomeno di grande successo e popolarità, e riusciva ad attirare e appassionare così tanto il pubblico, da indurre quei poeti che per loro natura, per sensibilità e inclinazione personale, avrebbero potuto comporre poemi epici o giambi a scegliere piuttosto le forme della tragedia e della commedia[1].

Di Eschilo, considerato da parte della critica moderna come il padre della tragedia[2], varie fonti antiche segnalano l’eccellenza nella composizione dei drammi satireschi[3], genere ibrido fra la tragedia e la commedia, e riconoscono anche la notevole abilità nella produzione tragica, per la sua epoca e non solo: a lui si deve l’introduzione del secondo attore, e forse anche del terzo, e l’innovativa capacità di elaborare trame articolate e di escogitare soluzioni drammaturgiche ingegnose[4].

Nelle *Rane* di Aristofane (vv. 911-926), Euripide accusa il più anziano tragediografo di aver ingannato gli spettatori, collocando in scena all’inizio del dramma un personaggio che rimaneva in silenzio e a viso coperto fino a metà dello spettacolo, solo per far durare la tragedia più a lungo[5]. Ma Dioniso, pri-

[1] Cf. Aristotele, *Poetica* 4 (1449a 2-6), che presenta le forme della tragedia e della commedia “più potenti e più stimate” (μείζω καὶ ἐντιμότερα) di quelle dei canti epici e dei giambi.
[2] Vd. ad esempio Murray 1940 e, di recente, Centanni 2019.
[3] Cf. Pausania, *Guida della Grecia* 2.13.6; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi illustri* 2.133.
[4] Cf. *Vita di Eschilo* 16. Le fonti sono discordanti in merito all’introduzione del terzo attore: vd. De Poli 2019, pp. 11, 21.
[5] Anche la *Vita di Eschilo* 6 ricorda che in una commedia di Aristofane questa scelta drammaturgica è stata messa in ridicolo, ma la difende perché, come altre soluzioni sceniche particolari, era intesa a impressionare il pubblico e non ad ingannarlo (7).

ma di essere additato dallo stesso Euripide come un ingenuo, un sempliciotto, dichiara apertamente: "A me quel silenzio piaceva, e lo trovavo piacevole non meno di quanto ora trovi piacevoli i personaggi che chiacchierano" (vv. 916-917), come nei prologhi euripidei. E nel regno di Ade, in cui Aristofane ambienta la sua commedia del 405 a.C., quasi immagine allegorica di una Atene ormai senza speranza[6], il "trono della tragedia" (v. 769) era saldamente occupato da Eschilo: anche Sofocle riconosce la superiorità del suo predecessore e accetta il privilegio che gli viene accordato; solamente Euripide è deciso a sottrarglielo. All'inizio della commedia Dioniso scende nel mondo dei morti con l'obiettivo di riportare ad Atene Euripide, affermando chiaramente di amare le sue opere, ma alla fine della gara, che contrappone questo tragediografo ad Eschilo, il dio del teatro non saprà chi nominare vincitore e poi, con un risvolto imprevisto, sceglierà di riportare in vita proprio il più anziano dei due, ritenendolo più utile per la sua città.

Ad Atene dal 386 a.C. è attestata la rappresentazione di un "dramma antico" (παλαιὸν δρᾶμα) nell'agone tragico[7], ovvero il riallestimento di un'opera di Eschilo, di Sofocle o di Euripide, ma al primo dei tre questo privilegio fu accordato ben prima, intorno alla metà del secolo precedente: "gli Ateniesi nutrirono per Eschilo un amore tanto grande che, dopo la sua morte, deliberarono con una votazione che chi avesse voluto allestire i drammi di Eschilo avrebbe ottenuto il coro" (*Vita di Eschilo* 12) e sarebbe stato ammesso automaticamente alla competizione teatrale.

Tuttavia, sembra che questo campione della tragedia attica durante la sua vita non abbia sempre avuto un rapporto facile con il suo pubblico: di nuovo, nelle *Rane* di Aristofane Dioniso riconosce che "Eschilo non andava d'accordo con gli Ateniesi" (v. 807 οὔτε γὰρ Ἀθηναίοισι συνέβαιν' Αἰσχύλος). Pare, ad esempio, che non abbia accettato di buon grado di essere sconfitto da un rivale più giovane come Sofocle e che questo episodio lo abbia spinto a compiere il suo primo viaggio in Sicilia[8]. Alcuni studiosi moderni ipotizzano, inoltre, che Eschilo abbia intrapreso il successivo viaggio a Gela, durante il quale avrebbe incontrato la morte, in seguito all'accusa di empietà che gli fu mossa per aver rivelato qualche aspetto dei misteri eleusini nei suoi drammi[9].

---

[6] Vd. Del Corno 2006, p. XIX.

[7] Vd. Snell, Kannicht 1986, p. 11, a proposito delle didascalie ateniesi.

[8] Cf. *Vita di Eschilo* 8; Plutarco, *Vita di Cimone* 8.9. Sulla questione del numero dei viaggi compiuti da Eschilo in Sicilia, vd. Radt 1985a, pp. 61-62.

[9] L'ipotesi è suggerita da Ameduri 1964, p. 36. Tonelli 2000, p. 8: «In Sicilia il poeta sarebbe tornato, per restarvi fino alla morte, dopo la rappresentazione dell'*Orestea* (458), probabilmente in seguito a contrasti con i giudici dei concorsi tragici […] o per l'ostilità del potere politico-religioso, forse preoccupato per l'approfondimento personalissimo intorno al divino che Eschilo attuava nelle sue opere».

## *Eschilo e l'accusa di empietà: le fonti*

Il nesso tra queste due circostanze non è supportato da alcuna testimonianza antica, ma il dato che più colpisce è il silenzio di tutte le fonti biografiche vere e proprie relative ad Eschilo, almeno di quelle a noi note[10], in merito alla notizia dell'accusa. Eppure la vicenda è nota – con alcune varianti – ancora a scrittori del II e del III secolo d.C., come Clemente Alessandrino e Claudio Eliano, i quali devono aver attinto a fonti più antiche, le stesse da cui probabilmente hanno ricavato le informazioni anche alcuni commentatori dell'opera di Aristotele. Il filosofo stagirita rappresenta per noi il testimone certo più vicino ai fatti, ma la cursorietà con cui la vicenda viene richiamata in un passo dell'*Etica a Nicomaco* suggerisce che essa dovesse essere altrimenti ben nota ai suoi contemporanei, sul finire del IV secolo a.C.

D'altro canto, a questo episodio potrebbe essere ricondotta anche una notizia riportata da Erodoto nelle *Storie*, e successivamente ripresa da Pausania nella sua *Guida della Grecia*, in merito all'influenza esercitata dalla religione egizia su Eschilo nell'indicare Artemide come figlia di Demetra anziché di Latona[11]. Se così fosse, lo storico raccoglierebbe l'eco di una vicenda ateniese, di cui egli non fu testimone ma che risalirebbe ad anni di poco precedenti rispetto al suo soggiorno in città. Forse, intorno alla metà del IV secolo a.C. anche Platone nella *Repubblica* ha richiamato la disavventura religioso-giudiziaria di Eschilo, citando alcune parole del poeta, che sono incidentalmente ricordate anche nel *Dialogo sull'amore* di Plutarco e nella quarta orazione di Temistio.

Per valutare queste ipotesi è opportuno, però, riesaminare in via preliminare le fonti che accennano scopertamente o raccontano il fatto in questione[12]: risulterà evidente, almeno, come esse suggeriscano in modo più o meno esplicito che l'accusa sia nata da una affermazione (o più affermazioni)[13] relativa a

---

[10] Mi riferisco, in particolare, a: *Vita di Eschilo*; Suda, *s.v.* Αἰσχύλος. Sappiamo, però, che Cameleonte (IV-III secolo a.C.) scrisse l'opera biografica Περὶ Αἰσχύλου. Vd. nota 16.

[11] Il legame fra il passo delle Storie di Erodoto e l'accusa di empietà nei confronti di Eschilo è stato ipotizzato da Reinach 1919, pp. 182-189, ma è rimasto per lo più ignorato dalla critica successiva. Vd. Tiverios 2010, pp. 18 (n. 3), 29-30. Forse Tricot 1959, p. 125 n. 4, aveva l'intenzione di segnalare quello stesso legame, ma sembra aver erroneamente rinviato al fr. 334 Nauck anziché al fr. 324 Nauck (= fr. 333 Nauck[2]). Vd. nota 35.

[12] Le fonti sono discusse in modo più o meno approfondito e completo da: Lebrun 1946, pp. 29-32 (Aristotele, Clemente Alessandrino, Erodoto, Pausania; in più, anche Aristofane, *Rane* 886-887, che tuttavia riguarda più in generale il rapporto fra Eschilo e il culto di Demetra); Amandry 1949, pp. 27-36 (le stesse fonti di Lebrun, ma anche lo scolio dell'anonimo commentatore dell'*Etica a Nicomaco*); Ameduri 1964, p. 23 (Aristotele, Clemente Alessandrino, Claudio Eliano).

[13] L'incertezza dipende dalla discordanza fra due fonti: l'anonimo commento dell'*Etica a Nicomaco* elenca cinque drammi di Eschilo in cui il poeta avrebbe rivelato cose relative ai misteri, e sulla base di questa informazione Sutton 1983, p. 250, afferma che «Aeschylus repeatedly revealed the secrets of the misteries»; d'altra parte, Claudio Eliano allude a "un dramma"

Demetra[14] e sia connessa al testo dell'opera teatrale di Eschilo e non all'azione scenica, come parte della critica, anche di recente, ha più volte ipotizzato[15]. La tesi difensiva, inoltre, avrebbe insistito in particolare sull'involontarietà del misfatto, e forse sulla spontaneità del poeta nel comporre.

### *Aristotele,* Etica a Nicomaco

All'inizio del terzo libro dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele propone una riflessione tesa a distinguere ciò che è "volontario" da ciò che è "involontario" (3.1.1109b.30-1111b.3), intendendo in questo secondo caso le azioni compiute per coercizione o per ignoranza. Viene poi stabilita un'ulteriore distinzione: le azioni compiute per ignoranza sono tutte "non volontarie", ma solo gli atti per cui il soggetto prova dispiacere e rincrescimento, una volta che li ha compiuti, sono "involontari". Infine, viene precisato che l'involontarietà risiede nell'ignoranza di una delle particolari circostanze dell'azione, e soprattutto di quello che si fa o del risultato a cui si tende[16].

Nel corso di queste riflessioni Aristotele propone degli esempi, alcuni tratti dalla vita reale ed altri dalle trame della tragedia. La coercizione – sostiene il filosofo – non può in alcun modo giustificare certe azioni come il matricidio, e ritiene che i motivi che inducono Alcmeone ad uccidere la propria madre nell'omonima tragedia di Euripide siano risibili (3.1.1110a 27-29): basta un accenno senza precisazioni aggiuntive perché il suo lettore capisca il riferimento. Ancor più cursoria è l'allusione a Merope, che possiamo supporre venga qui richiamata come personaggio del *Cresfonte* di Euripide: la donna scambia il proprio figlio per un nemico (3.1.1111a 11-12) e rappresenta un esempio calzante di chi agisce per ignoranza di ciò in cui consiste la propria azione, ovvero di ciò che sta effettivamente compiendo.

---

[14] Qui, dunque, non servirà richiamare l'attenzione sulle possibili "allusioni" ai misteri individuate dalla critica moderna nell'opera di Eschilo, soprattutto nell'*Orestea*, e ampiamente dibattute: Thomson 1935; Tierney 1937; Bowie 1983; Widzisz 2010. L'attenzione di Ameduri 1964 si concentra su alcuni passi del *Prometeo incatenato*, dove il protagonista sarebbe stato investito di alcune prerogative di Demetra, ma non si parla della dea.

[15] Vd. Fiechter 1937; Sutton 1983, in merito alla possibilità che in una scena del *Sisifo rotolapietre* venisse sacrificato un maialino, vittima di solito offerta da chi veniva iniziato ai misteri eleusini; Tiverios 2004, pp. 419-420, in merito al ruolo (*dromena*) e al costume (*deiknumena*) di Prometeo come iniziatore dei Satiri al fuoco nel dramma *Prometeo che accende il fuoco*.

[16] A questo proposito Aristele segnala, ad esempio, il caso del lottatore che, tentando una presa, ferisce l'avversario. La teoria esposte in questo passo è ripresa con alcune precisazioni e variazioni successivamente (cf. 3.5.1113b 3-1115a 6). Per un'analisi più approfondita di questo passo dell'*Etica a Nicomaco*, vd. Ross, Brown 2009, pp. 217-219: «Aristotle's first attempt to explain the difference between actions done *by reason of ignorance* (for wich the doer is not blamed) and *in ignorance* (for which the doer may be blamed) is confusing» (pp. 218-219); Zanatta 2001, pp. 446-453; Gauthier, Jolif 1959, pp. 168-176; Joachim 1951, pp. 95-99.

In questo contesto Aristotele ricorda la vicenda di Eschilo (3.1.1111a 8-11):

> ὃ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἄν τις, οἷον †λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς,† ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, ἢ δεῖξαι βουλόμενος (10) ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην.
>
> Uno potrebbe ignorare quello che fa: ad esempio, alcuni dicono che, parlando, si sono fatti sfuggire qualcosa[17] oppure che non sapevano che erano cose segrete, *come Eschilo le cose relative ai misteri*, oppure uno dice ha fatto scattare una cosa, perché voleva mostrarla, come quello la catapulta.

Nonostante la brevità del testo, è possibile ricavarne due informazioni utili: Eschilo *ha detto* qualcosa dei misteri, *senza sapere* che erano cose segrete[18]. La sua vicenda costituisce così un buon esempio di azione involontaria, perché compiuta per ignoranza di ciò che si sta facendo.

Aristotele non riferisce altri dettagli al riguardo e possiamo farci un'idea di quello che è accaduto solo grazie a fonti più tarde, ma vale la pena approfondire la seconda informazione ricavata dal testo – *senza sapere* – recuperando due riflessioni proposte dal filosofo subito prima dell'allusione a questa vicenda: 1) l'azione è involontaria solo quando il soggetto agisce "per ignoranza", mentre chi agisce "ignorando" ciò che fa, come chi si lascia sopraffare dall'ira o dall'ebbrezza, non sa quello che fa, cioè non se ne rende conto, ma non si può dire che agisca "per ignoranza"; 2) pietà e perdono possono essere accordati solo a chi compie un'azione involontaria, cioè a chi agisce in un certo modo "per ignoranza", non "ignorando". Quindi, l'indebita rivelazione sui misteri da parte di Eschilo poteva essere perdonata solo se fosse stata compiuta "per ignoranza" delle circostanze, mentre, se il tragediografo avesse agito in quel modo per un vizio caratteriale o in preda all'ebbrezza, non avrebbe potuto essere assolto, perché il suo *non sapere* non sarebbe stato involontario.

Nell'*Etica a Nicomaco* Eschilo non viene messo in relazione con le persone facili all'ira o all'ubriachezza, ma questi aspetti della sua indole sono testimoniati da varie fonti. Secondo Plutarco, "per ira" il tragediografo avrebbe preso la

---

[17] La traduzione cerca di rendere il testo greco posto tra *cruces*: in particolare, sembra che in questo contesto Aristotele abbia utilizzato il verbo ἐκπεσεῖν, normalmente intransitivo, con una funzione causativa, come ἐκπεπτωκέναι nel commento di Aspasio all'*Etica a Nicomaco*, citato in seguito. Una traduzione leggermente diversa è proposta da Zanatta 2001: "Ma uno potrebbe ignorare ciò che fa: ad esempio, quelli che dicono <ciò che avrebbero dovuto tacere> sostengono che "è loro sfuggito" e di non sapere che erano cose segrete, come Eschilo disse dei misteri; oppure che, volendo dare una dimostrazione, "è scattata", come disse colui che fece scattare la catapulta".

[18] Sull'importanza del segreto nell'ambito dei misteri eleusini, vd. Ameduri 1964, pp. 23-24, che focalizza poi la sua attenzione sul testo del *Prometeo incatenato*. Una raccolta delle fonti relative alla segretezza in relazione ai culti misterici eleusini, vd. Scarpi 2002, pp. 182-207, e le note di commento ai testi, pp. 538-553. Per le fonti sui culti eleusini, vd. anche Colli 1981, pp. 91-115, e le note di commento, pp. 381-388.

decisione di andare in Sicilia la prima volta[19], dopo essere stato vinto da Sofocle, e già nelle *Rane* di Aristofane il carattere di Eschilo appare particolarmente irritabile di fronte alle provocazioni di Euripide[20]: questo dettaglio risponde sicuramente al gioco comico del dramma, ma è possibile che esso si innesti su un fondamento reale, o almeno su un'opinione comune relativa al carattere del tragediografo[21]. È ampiamente attestata anche la notizia secondo cui Eschilo avrebbe scritto le sue tragedie "da ubriaco"[22]. La versione più completa a questo proposito è riportata da Ateneo (*Deipnosofisti* 10.33.14-18), nel II secolo d.C., ma la sua fonte è Cameleonte di Eraclea, di formazione peripatetica, che tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C. fu autore di un'opera biografica su Eschilo[23]:

> μεθύων γοῦν ἔγραφε τὰς τραγῳδίας. διὸ καὶ Σοφοκλῆς αὐτῷ μεμφόμενος ἔλεγεν (15) ὅτι 'ὦ Αἰσχύλε, εἰ καὶ τὰ δέοντα ποιεῖς, ἀλλ' οὖν οὐκ εἰδώς γε ποιεῖς,' ὡς ἱστορεῖ Χαμαιλέων ἐν τῷ Περὶ Αἰσχύλου.
>
> Da ubriaco, appunto, (Eschilo) scriveva le sue tragedie. Perciò anche Sofocle, biasimandolo, diceva: «Eschilo, anche se componi come si deve, di certo lo fai senza esserne consapevole», come testimonia Cameleonte nell'opera *Su Eschilo*.

Ora, se Eschilo *non era consapevole* (οὐκ εἰδώς) quando faceva le cose opportune, è plausibile che non lo fosse anche quando faceva quello che non avrebbe dovuto fare. Allo stesso modo, secondo Aristotele, chi agisce in preda all'ira o all'ebbrezza non è consapevole (οὐκ εἰδώς), cioè agisce "ignorando", mentre Eschilo avrebbe agito "per ignoranza", *non sapendo* (οὐκ εἰδέναι) una circostanza particolare, ovvero che quello che diceva era un segreto: così fu assolto. Leggendo tra le righe e cercando di interpretare il non detto, però, si ha l'im-

[19] Cf. Plutarco, *Vita di Cimone* 8.9 δι' ὀργὴν. La *Vita di Eschilo* 8 fornisce la stessa motivazione, ma non esplicita il motivo dell'ira.

[20] Ad esempio, Eschilo "strepita turbato" (v. 768 τεθορύβηκεν) di fronte alla pretesa di Euripide di scalzarlo dal trono della tragedia nell'Ade; è in grado di "sopportare a fatica" (v. 803 βαρέως … φέρειν) la sfida lanciata dal rivale di esaminare le tragedie verso per verso e gli "lancia uno sguardo torvo, a testa bassa", come un toro infuriato (v. 804 ἔβλεψε γοῦν ταυρηδὸν ἐγκύψας κάτω); scambiando in scena le prime battute con Euripide, si accende per lo sdegno di un'ira viscerale (v. 844 καὶ μὴ πρὸς ὀργὴν σπλάγχνα θερμήνῃς κότῳ), costringendo Dioniso, il guidice della contesa, ad invitarlo ripetutamente a controllarsi (vv. 843 παῦ', Αἰσχύλε, 851 ἐπίσχες οὗτος, ὦ πολυτίμητ' Αἰσχύλε, 856 σὺ δὲ μὴ πρὸς ὀργήν, Αἰσχύλ'), sottolineando la sua natura collerica (v. 859 σὺ δ' εὐθὺς ὥσπερ πρῖνος ἐμπρησθεὶς βοᾷς).

[21] Non mi soffermo sull'affidabilità delle fonti in merito a certi tratti psicologici o dettagli biografici di Eschilo: alcune informazioni sono desunte dalle opere dello stesso tragediografo, come fossero un riflesso della sua personalità, ed è probabile che anche Aristofane abbia contribuito a definire il suo profilo: vd. Frassoni 2013, pp. 47-58. Inoltre, quello che oggi leggiamo doveva essere comunemente accettato come vero nell'opinione comune già al tempo di Aristotele.

[22] Vd. Radt 1985a, p. 71. In particolare, cf. Ateneo, *Deipnosofisti* 1.39.34, 10.33.14; Plutarco, fr. 130 (Sandbach) e *Questioni conviviali* 1.5.1.715d; [Luciano], *Encomio di Demostene* 15.

[23] A proposito di Cameleonte e delle sue opere, vd. Giordano 1990, pp. 11-20. Questo frammento è tradotto e commentato da Giordano 1990, pp. 96-97, 178-180; Martano 2012, pp. 268-271.

pressione che Aristotele voglia sgombrare il campo da ogni possibile dubbio in merito al fatto che Eschilo sia incappato nell'accusa di empietà per aver agito "ignorando", in preda all'ira o all'ebbrezza, perché in tal caso il suo gesto non sarebbe stato "involontario" e il poeta non avrebbe potuto essere assolto: forse si raccontava anche così, se supponiamo che gli argomenti difensivi e le giustificazioni addotte potessero essere molteplici[24], ed ira e ubriachezza sarebbero state entrambe plausibili, se si considera la reputazione di cui Eschilo godeva.

### *I commentatori di Aristotele e gli* Stromata *di Clemente Alessandrino*

La sintetica allusione di Aristotele all'involontaria rivelazione di alcuni segreti dei misteri da parte di Eschilo è dettagliata meglio da alcuni commenti al testo dell'*Etica a Nicomaco*. La spiegazione più completa si deve ad un commentatore anonimo:

> ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά. δοκεῖ γὰρ Αἰσχύλος λέγειν μυστικά τινα ἔν τε ταῖς Τοξότισι καὶ Ἱερείαις καὶ ἐν Σισύφῳ πετροκυλιστῇ καὶ Ἰφιγενείᾳ καὶ Οἰδίποδι. ἐν γὰρ τούτοις πᾶσι (25) περὶ Δημήτρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἅπτεσθαι ἔοικε. λέγει δὲ περὶ Αἰσχύλου καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ Ὁμήρου, ὡς κινδυνεύοντος ἐπὶ σκηνῆς ἀναιρεθῆναι ἐπὶ τῷ τῶν μυστικῶν περιφέρειν τινὰ δοκεῖν, εἰ μὴ προαισθόμενος κατέφυγεν ἐπὶ τὸν τοῦ Διονύσου βωμόν, καὶ Ἀρεοπαγιτῶν αὐτὸν παραιτησαμένων ὡς ὀφείλοντα κριθῆναι πρῶτον, (30) ἐδόκει ὑπαχθῆναι εἰς δικαστήριον καὶ ἀποφυγεῖν, αὐτὸν τῶν δικαστῶν ἀφέντων μάλιστα διὰ τὰ πραχθέντα αὐτῷ ἐν <τῇ ἐπὶ> Μαραθῶνι μάχῃ. ὁ μὲν γὰρ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κυναίγειρος ἀπεκόπη τὰς χεῖρας, αὐτὸς δὲ πολλὰ (146) τρωθεὶς φοράδην ἀνηνέχθη. μαρτυρεῖ τούτοις καὶ τὸ ἐπὶ τῷ τάφῳ αὐτοῦ ἐπίγραμμα
>
> "Αἰσχύλον Εὐφορίωνος Ἀθηναῖον τόδε σῆμα
> κεύθει ἀποφθινόμενον πυροφόρον ..."
>
> Come Eschilo le cose relative ai misteri. Sembra infatti che Eschilo abbia rivelato alcune cose relative ai misteri nelle *Saettatrici*, nelle *Sacerdotesse*, nel *Sisifo rotola-pietre*, nell'*Ifigenia* e nell'*Edipo*: in tutti questi drammi, parlando di Demetra, sembra che abbia toccato delle questioni particolarmente connesse ai misteri in modo piuttosto indiscreto. Parla di Eschilo anche Eraclide Pontico nel primo libro dell'opera *Su Omero*: Eschilo rischiava di essere ucciso in scena perché sembrava che divulgasse delle cose relative ai misteri, se non fosse corso a rifugiarsi presso l'altare di Dioniso perché aveva avuto un presentimento, e i giudici dell'Areopago chiesero la sua consegna, perché prima di tutto doveva essere processato; allora sembrava giusto che fosse condotto a giudizio in tribunale e fosse assolto, dal momento che i giudici lo perdonarono soprattutto

[24] Eschilo sarebbe stato assolto per motivi diversi sia secondo Eraclide Pontico, citato in un anonimo commento all'*Etica a Nicomaco*, sia secondo Claudio Eliano, discussi qui di seguito.

> per le sue imprese nella battaglia di Maratona: infatti, suo fratello Cinegiro fu mutilato alle mani, e lui stesso per le molteplici ferite fu preso di peso e portato in salvo. Testimonia questi fatti anche l'epigramma sulla sua tomba:
>
> > "Questo sepolcro custodisce Eschilo, figlio di Euforione,
> > ateniese, morto portatore del fuoco …".

Questa anonima testimonianza è particolarmente complessa, perché riunisce alcune informazioni di fonte imprecisata con altre informazioni d'autore, derivate da Eraclide Pontico e databili ancora tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C.[25].

Le prime sono scarne, ma precise e molto importanti: chiariscono la colpa imputata ad Eschilo, sottolineata dai due comparativi assoluti τῶν μυστικωτέρων ("questioni particolarmente connesse ai misteri") e περιεργότερον ("in modo piuttosto indiscreto"); ribadiscono che l'accusa si sarebbe basata sulla componente testuale delle sue opere (λέγων, "parlando"); in particolare, precisano che all'origine della vicenda sarebbero alcuni riferimenti a Demetra – divinità centrale dei culti misterici eleusini – presenti in ben quattro drammi eschilei: tre tragedie (*Saettatrici*, *Sacerdotesse*, *Ifigenia* ed *Edipo*) e un dramma satiresco (*Sisifo rotola-pietre*)[26].

Le informazioni riconducibili a Eraclide Pontico sono molto più particolareggiate, ma hanno un chiaro sapore aneddotico. Il motivo dell'accusa viene sostanzialmente confermato: la divulgazione di cose relative ai misteri, vincolate dal segreto rituale, ad opera di Eschilo non solo come autore di tragedie ma anche come attore (ἐπὶ σκηνῆς, "in scena"), secondo l'uso antico[27]; d'altra parte, viene completamente modificata la ragione dell'assoluzione: non l'ignoranza, a cui allude Aristotele, ma il valore militare dimostrato da Eschilo, insieme al fratello Cinegiro, durante la battaglia di Maratona. A quanto riferisce Eraclide Pontico, i giudici accordarono il perdono "soprattutto" (μάλιστα) per questa ragione, indizio che porta a immaginare una pluralità di argomenti difensivi. Questa, inoltre, è la fonte nota più antica che racconta anche le dinamiche di una vicenda che sembrerebbe aver suscitato grande clamore ad Atene.

Di nuovo, la spiegazione fornita da Aspasio (II secolo d.C.) nel suo com-

---

[25] Non è escluso che queste informazioni su Eschilo, ricavate dall'opera *Su Omero* di Eraclide Pontico, fossero contenute anche nel trattato *Su Eschilo* di Cameleonte: quest'ultimo, infatti, disse che il conterraneo aveva plagiato i suoi scritti scrivendo le sue opere *Su Esiodo* e *Su Omero* (cf. Diogene Laerzio, *Vite di filosofi illustri* 5.92). Sui rapporti fra Eraclide e Cameleonte, vd. Giordano 1990, pp. 19-20.

[26] Ameduri 1964, p. 23, ignorando questa fonte e basandosi probabilmente su Claudio Eliano, ritiene che Eschilo abbia «una volta *in una delle sue tragedie* rivelato il segreto dei misteri (di Eleusi)» [il corsivo è mio].

[27] Vd. De Poli 2019, pp. 18-19: sarebbe stato Sofocle il primo a non interpretare un ruolo come attore nelle proprie tragedie.

mento all'*Etica a Nicomaco* è sintetica, ma più fedele alla versione fornita da Aristotele:

> τὸ δὲ τί ἐστι τὸ πραττόμενον, ὅπερ ἐκπεπτωκέναι <λέγουσιν> αὐτούς, ὡς ὁ Αἰσχύλος τὰ μυστικά· ἔλεγε (30) μὲν γὰρ οὐχ ὡς μυστικά, ἔλαθε δὲ εἰπὼν μυστικά·
>
> Il 'che cos'è quello che viene fatto' è proprio quello che alcuni dicono di essersi fatti sfuggire[28], come Eschilo le cose relative ai misteri: le diceva non come cose relative ai misteri, ma non si accorse di dire cose relative ai misteri.

Viene ribadito che l'accusa di empietà si basava su parole, espressioni, frasi, che venivano dette da Eschilo (ἔλεγε [...] εἰπὼν), verosimilmente nelle sue tragedie, e che rivelavano cose riguardanti i misteri. Secondo Aristotele, il tragediografo avrebbe ignorato che erano informazioni segrete; Aspasio, invece, precisa che per Eschilo le affermazioni incriminate non erano legate ai misteri: non si chiarisce la loro origine o la fonte di ispirazione, ma viene escluso il legame con i culti eleusini.

La vicenda del poeta tragico è ripresa, infine, da Clemente Alessandrino negli *Stromata*, sempre in merito alla questione dell'involontarietà delle azioni (2.14.60):

> (1) Τὸ γοῦν ἀκούσιον οὐ κρίνεται (διττὸν δὲ τοῦτο, τὸ μὲν γινόμενον μετ' ἀγνοίας, τὸ δὲ ἀνάγκῃ) ἐπεὶ πῶς ἂν καὶ δικάσειας (2) περὶ τῶν κατὰ τοὺς ἀκουσίους τρόπους ἁμαρτάνειν λεγομένων; ἢ (3) γὰρ αὑτόν τις ἠγνόησεν, ὡς Κλεομένης καὶ Ἀθάμας οἱ μανέντες, ἢ τὸ πρᾶγμα ὃ πράσσει, ὡς Αἰσχύλος τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπὼν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ κριθεὶς οὕτως ἀφείθη ἐπιδείξας αὑτὸν μὴ μεμυημένον.
>
> (1) Quello che è involontario non è soggetto a giudizio (ed è di due tipi: quello che viene fatto per ignoranza e quello che viene fatto per costrizione). In effetti, come potresti esprimere un giudizio (2) sulle persone che si dice abbiano sbagliato in modi involontari? Da un lato, (3) infatti, uno non aveva coscienza di sé, come Cleomene e Atamente in preda a delirio, o della cosa che fa, come Eschilo che, avendo rivelato in scena delle cose relative ai misteri, essendo sottoposto a giudizio nell'Areopago, fu assolto per questo motivo, avendo dimostrato di non essere iniziato.

Alcuni dettagli sono identici alle versioni precedenti: 1) l'accusa sarebbe scaturita da alcune dichiarazioni (ἐξειπὼν) pronunciate da Eschilo in scena (ἐπὶ σκηνῆς), probabilmente come attore oltre come autore della tragedia; 2) il tribunale dell'Areopago alla fine avrebbe assolto l'imputato. Anche secondo Clemente, i giudici avrebbero ritenuto involontario l'operato del poeta tragico; tuttavia, essi si sarebbero fatti convincere dal fatto che Eschilo non era iniziato ai misteri:

[28] Per la traduzione di questo passo, vedi le considerazioni proposte in precedenza, nella nota 17.

una versione che si concilia soprattutto con quelle fornite da Aristotele e da Aspasio.

### *Claudio Eliano,* Storia varia

La vicenda dell'accusa rivolta contro Eschilo costituisce anche un tassello della *Storia varia* di Claudio Eliano. Radt distingue questa fonte dalle altre perché, nonostante in questo caso il testo sia conservato solo in forma epitomata, se ne possono ricavare informazioni in parte divergenti rispetto alle altre testimonianze:

> Αἰσχύλος ὁ τραγῳδὸς ἐκρίνετο ἀσεβείας ἐπί τινι δράματι. ἑτοίμων οὖν ὄντων Ἀθηναίων βάλλειν αὐτὸν λίθοις, Ἀμεινίας ὁ νεώτερος ἀδελφὸς διακαλυψάμενος τὸ ἱμάτιον ἔδειξε τὸν πῆχυν ἔρημον τῆς χειρός. ἔτυχε δὲ ἀριστεύων ἐν Σαλαμῖνι ὁ Ἀμεινίας (5) ἀποβεβληκὼς τὴν χεῖρα, καὶ πρῶτος Ἀθηναίων τῶν ἀριστείων ἔτυχεν. ἐπεὶ δὲ εἶδον οἱ δικασταὶ τοῦ ἀνδρὸς τὸ πάθος, ὑπεμνήσθησαν τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ ἀφῆκαν τὸν Αἰσχύλον.
>
> Eschilo, il tragediografo, era accusato di empietà a causa di un dramma. Gli Ateniesi erano già pronti a lapidarlo, quando Aminia, il fratello minore, levatosi il mantello, mostrò il braccio privo della mano. Aminia riuscì a primeggiare a Salamina nonostante avesse perso la mano, e fu il primo tra gli Ateniesi ad ottenere i premi per il valore. E quando i giudici videro quello che era accaduto a quell'uomo, si ricordarono delle sue imprese e prosciolsero Eschilo.

Eliano è l'unico a classificare quella contro Eschilo come un'accusa di empietà (ἀσέβεια), ma non viene esplicitata alcuna relazione con i culti misterici. All'origine della vicenda vi sarebbe un suo dramma: uno soltanto e non una pluralità, ma il dramma rimane imprecisato. Il procedimento giudiziario, infine, si sarebbe svolto in una maniera diversa dalle versioni riferite dalle altre fonti e diversa sarebbe stata anche la ragione che avrebbe indotto i giudici ad assolvere il poeta tragico: nel tribunale dell'Areopago, infatti, sarebbe intervenuto a difesa di Eschilo il fratello minore Aminia, che si era distinto per il suo valore militare nella battaglia di Salamina, e proprio lui con i suoi meriti sarebbe stato determinante per la sentenza finale.

### *Un riepilogo*

Le cinque fonti che ci informano della vicenda religioso-giudiziaria che coinvolse Eschilo divergono soprattutto sullo sviluppo del processo e sulle ragioni che determinarono l'assoluzione del poeta tragico. Da un lato si insiste sull'involontarietà della colpa commessa (Aristotele, Aspasio, Clemente Ales-

sandrino), dall'altro sarebbero stati decisivi per l'assoluzione fattori non direttamente collegati alla vicenda, come il valore militare dimostrato da Eschilo e dai suoi fratelli Cinegiro e Aminia nelle due battaglie cruciali della Prima e della Seconda guerra persiana, combattute a Maratona e a Salamina (Eraclide Pontico nel commento anonimo ad Aristotele, Claudio Eliano). Sulla base del testo dell'*Etica a Nicomaco* si può supporre anche – sebbene non vi sia alcuna esplicita indicazione in proposito – che qualcuno ritenesse che Eschilo avesse agito in preda all'ira o all'ebbrezza (Aristotele?).

In merito all'origine e alla natura dell'accusa, tuttavia, le fonti sono sostanzialmente concordi: Eschilo in un suo dramma (Claudio Eliano), o addirittura in cinque diverse opere (commento anonimo dell'*Etica a Nicomaco*), probabilmente interpretando egli stesso un ruolo in scena, avrebbe fatto delle dichiarazioni che rivelarono aspetti segreti dei culti misterici eleusini, i principali culti misterici legati alla città di Atene[29]: questa circostanza gli avrebbe meritato un'accusa di empietà (Claudio Eliano).

Rimane imprecisato il contenuto della dichiarazione (o delle dichiarazioni) che causò tanto scandalo e che fece correre un pericolo mortale al tragediografo, ma è possibile ricavare due indicazioni significative: 1) le parole incriminate riguardavano la dea Demetra (commento anonimo all'*Etica a Nicomaco*: περὶ Δημήτρας λέγων); 2) Eschilo avrebbe formulato le proprie affermazioni indipendentemente dai culti misterici (Aspasio: οὐχ ὡς μυστικά).

### *Erodoto e Pausania: nulla a che vedere con i misteri?*

Il quadro ricostruibile a partire dalle fonti raccolte da Radt può, forse, essere integrato da un'ulteriore informazione che si trova nelle *Storie* di Erodoto. Nel secondo libro, dedicato all'Egitto, la narrazione si sofferma sul santuario di Latona presso la città di Buto, dove sono venerati anche Apollo e Artemide. Secondo gli Egizi, sulla vicina isola di Chemmi Latona avrebbe messo in salvo Apollo e Artemide, proteggendoli da Tifone che voleva scovare il figlio di Osiride, ma Latona non sarebbe stata la madre dei due fratelli, bensì la nutrice. Erodoto, allora, riferisce un racconto mitico-religioso di origine egizia, stabilendo una precisa corrispondenza fra le divinità straniere e quelle greche: Iside e Osiride, corrispondenti a Demetra e Dioniso, avrebbero avuto due figli, Oro e Bubasti, corrispondenti ad Apollo e Artemide. Quindi precisa (2.156)[30]:

> ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἥρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μοῦνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος.

[29] Sul legame fra Atene ed Eleusi, vd. Scarpi 2002, p. 5; Lebrun 1946, pp. 28, 34.
[30] Questo passo corrisponde al fr. 333 Radt.

> Da questo racconto e da nessun altro Eschilo, figlio di Euforione, trasse l'informazione che io vi dirò (e fu l'unico tra i poeti precedenti): infatti, egli fece di Artemide una figlia di Demetra.

Sullo stesso argomento torna anche Pausania nella *Guida della Grecia*, descrivendo un santuario dell'Arcadia dedicato a *Despoina*, qui inteso come epiteto di Persefone. La statua della dea principale è affiancata da quella di Demetra e il complesso statuario è completato da altre due figure: quella di Anito, il titano che secondo una leggenda arcade avrebbe cresciuto Persefone, e quella di Artemide. La sua presenza viene così giustificata (8.37.6):

> Δήμητρος δὲ Ἄρτεμιν θυγατέρα εἶναι καὶ οὐ Λητοῦς, ὄντα Αἰγυπτίων τὸν λόγον Αἰσχύλος ἐδίδαξεν Εὐφορίωνος τοὺς Ἕλληνας.
>
> Il fatto che Artemide sia figlia di Demetra e non di Latona, secondo il racconto degli Egizi, lo insegnò ai Greci Eschilo, figlio di Euforione.

Entrambe le fonti asseriscono che Eschilo presentò Artemide come figlia non di Latona e Zeus, secondo la credenza comune in Grecia, ma di Demetra. Dobbiamo immaginare che Erodoto e Pausania si riferiscano ad uno o più drammi dei suoi, anche se non fornisco indicazioni precise al riguardo; tuttavia, l'informazione si adatta a tutti, o quasi, i drammi segnalati dall'anonimo commento dell'*Etica a Nicomaco*[31], almeno per quanto è possibile ricostruire. Sembra, infatti, che le sacerdotesse dell'omonima tragedia eschilea fossero al servizio di Artemide, divinità che è anche strettamente legata non solo alla vicenda di Ifigenia, sia in Aulide che nella terra dei Tauri, qualunque fosse l'episodio su cui Eschilo si focalizzò nella sua drammatizzazione, ma anche a quella di Atteone, che nelle *Saettatrici* per opera della dea subiva uno smembramento simile a quello di Dioniso (e del dio egizio Osiride). Si suppone, inoltre, che il protagonista dell'*Edipo*, giunto ad Atene, ad un certo punto avesse cercato rifugio come supplice presso il santuario di Demetra e, forse, venisse iniziato ai suoi misteri. Infine, il fr. 228 Radt del *Sisifo* contiene un riferimento a Zagreo, nome con cui veniva designato Dioniso, figlio di Ade e Persefone, prima dello smembramento: il nesso con Artemide sussiste, se si considera che Demetra non era solo sua madre ma anche madre di Persefone.

Sia Erodoto che Pausania precisano che la fonte da cui Eschilo ricavò la particolare genealogia di Artemide è un racconto egizio, di provenienza esotica, quasi a voler escludere qualsiasi legame con le tradizioni interne al mondo greco. Lo storico, in particolare, insiste nel precisare che il poeta tragico ricavò

[31] Reinach 1919, p. 186, ritiene che il numero delle tragedie possa essere limitato alle tre, le *Saettatrici*, le *Sacerdotesse* e l'*Ifigenia*, in cui Artemide doveva avere un ruolo centrale; tuttavia, l'anonimo commentatore di Aristotele asserisce che l'accusa nei confronti di Eschilo sarebbe stata causata da un'affermazione relativa a Demetra.

l'informazione "da questo racconto [egizio] e *da nessun altro*", una sottolineatura che lascia intendere la possibilità di fonti differenti, magari anche meno esotiche.

In effetti, sembra che il culto di Artemide in alcuni santuari greci dedicati a Demetra, descritti da Pausania, risalga ad un'epoca piuttosto antica, ed è attestato non solo in area dorica ma anche ad Eleusi[32]: è noto da tempo, infatti, che qui nello spazio circostante il tempio principale ne era presente anche uno dedicato ad Artemide. Inoltre, proprio ad Eleusi sono stati rinvenuti diversi reperti in ceramica, risalenti alla fine del VI secolo a.C. – ad un'epoca cioè di poco anteriore o contemporanea all'attività teatrale di Eschilo – e riconducibili ad oggetti di uso cultuale, in particolare a *thymiateria* per bruciare l'incenso: spesso vi sono raffigurati cortei divini che comprendono, oltre a Dioniso, Demetra e Kore, anche Artemide che regge una fiaccola come le altre due dee[33].

D'altra parte, le *Storie* offrono informazioni importanti sulle origini della tragedia, soprattutto per quanto riguarda le forme pre-tragiche in alcune città del Peloponneso e dell'Istmo, ma scarse sono le allusioni alla tragedia attica del V secolo a.C. Oltre ad Eschilo, ricordato nel passo in questione, Erodoto menziona solo un altro poeta tragico, Frinico, e lo fa a proposito dello scandalo suscitato dalla sua rappresentazione della *Presa di Mileto* nel 492 a.C., che aveva fatto scoppiare in lacrime tutto il pubblico presente a teatro: Frinico fu condannato a pagare una multa di mille dracme per aver ricordato sventure nazionali e fu proibito a chiunque di rappresentare nuovamente quel dramma (6.21). Non sarebbe strano se anche il richiamo ad Eschilo fosse legato ad un'altra vicenda scandalosa, legata ad una o più rappresentazioni teatrali: il processo per empietà a carico del figlio di Euforione.

Le informazioni presenti nelle *Storie* di Erodoto si combinerebbero bene, in particolare, con la testimonianza di Aspasio: Eschilo avrebbe rivelato delle cose relative ai culti misterici, coperte dal segreto, ma il poeta avrebbe ricavato le informazioni relative alla discendenza di Artemide da Demetra da un racconto

[32] Vd. Amandry 1949, pp. 30-32, secondo il quale anche Eschilo potrebbe esserne venuto a conoscenza, anche se non fosse stato iniziato ai misteri eleusini; Tiverios 2010, che segnala varie fonti iconografiche legate a vasi di uso cultuale risalenti alla fine del VI secolo a.C. e rinvenuti a Eleusi. Tiverios ipotizza anche che il pittore possa essere stato influenzato da Eschilo: il dramma in cui Artemide veniva presentata come figlia di Demetra doveva pertanto risalire alla primissima produzione del tragediografo (p. 21); tuttavia, se Eschilo ha esordito in un agone tragico nel 500/499 a.C., appare difficile che con una sua opera possa aver influenzato l'autore o gli autori delle pitture vascolari. In ogni caso, Tiverios giustamente osserva (p. 25) che questi reperti e le testimonianze di Erodoto e Pausania confutano la tesi, sostenuta da Lebrun 1946, di un Eschilo filo-delfico, sprezzante nei confronti dei culti misterici eleusini. Artemide e Poseidone sono elencati di seguito nell'elenco dei sacrifici da compiere in occasione degli *Eleusinia*: vd. Scarpi 2002, pp. 104-105, 497-498.

[33] A volte alle divinità eleusine viene associato anche Apollo, il fratello di Artemide.

egizio *e da nessun altro*. Non avrebbero avuto, dunque, nulla a che vedere con i misteri, almeno nelle intenzioni del tragediografo. In questo caso, il passo erodoteo rappresenterebbe la testimonianza cronologicamente più vicina ai fatti[34] e potrebbe aver raccolto un elemento in più della tesi difensiva di Eschilo, fondata sull'involontarietà della sua azione.

### *Platone, Plutarco e Temistio: Eschilo in teatro o in tribunale?*

Tra Erodoto ed Aristotele si colloca forse un'altra fonte relativa all'accusa di empietà rivolta contro Eschilo: la *Repubblica* di Platone. Nell'ottavo libro Socrate, discutendo con Glaucone della degenerazione della democrazia, sottolinea gli estremi a cui può giungere una libertà eccessiva: l'uguaglianza fra schiavi e padroni (i "comprati" e i "compratori") o fra uomini e donne. L'interlocutore allora domanda (8.563c 1-2):

> Οὐκοῦν κατ' Αἰσχύλον, ἔφη, ἐροῦμεν ὅτι νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα;
>
> «Non diremo come Eschilo» disse «"ciò che ora ci sale alla bocca"?» (tr. M. Vegetti)

A questo passo rinviano in maniera cursoria alcuni commentatori moderni[35], chiosando il testo – decisamente ellittico – dell'*Etica a Nicomaco*. D'altra parte, le parole che Glaucone nella *Repubblica* attribuisce ad Eschilo sono generalmente considerate il frammento di un dramma imprecisato e non identificabile: (ὅ τι) νῦν ἦλθ' ἐπὶ στόμα è il fr. 351 Radt (*incertae fabulae*)[36]. È evidente che queste due indicazioni offerte dalla critica moderna sono fra loro inconciliabili: o si tratta di

[34] Tiverios 2004, p. 406, sottolinea come le fonti relative all'accusa di empietà mossa nei confronti di Eschilo siano tutte di epoca tardo-antica, con la sola eccezione del passo dell'*Etica a Nicomaco*. Tuttavia, anche ignorando la possibile testimonianza di Erodoto, l'anonimo commentatore di Aristotele rinvia espressamente a Eraclide Pontico, e possiamo ipotizzare che gli autori tardo-antichi possano aver tratto le informazioni anche dall'opera biografica di Cameleonte *Su Eschilo*.

[35] Vd. Tricot 1959, p. 125 n. 4; Zanatta 2001, p. 452 n. 8. Jean-Germain Tricot descrive le parole ὥσπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά, utilizzate da Aristotele, come una «locution passée en proverbe» e, a supporto di questa sua valutazione, segnala Platone, *Repubblica* 8.563c; quindi, riassume la vicenda dell'accusa di empietà sulla base dell'informazioni fornite da Clemente Alessandrino. Per prima cosa, però, rinvia al fr. 334 Nauck di Eschilo (= fr. 343 Nauck[2]), che non sembra avere alcun legame con l'argomento in questione: forse si tratta di una svista per il fr. 324 Nauck (= fr. 333 Nauck[2]), ricavato dalla testimonianza di Erodoto e Pausania (vd. par. 3). Marcello Zanatta, riprendendo sostanzialmente le stesse indicazioni di Tricot, omette qualsiasi riferimento ai frammenti di Eschilo e pone sullo stesso piano il passo di Platone e quello di Clemente Alessandrino come testimonianze dell'accusa di empietà rivolta al tragediografo.

[36] I moderni commentatori del testo platonico rinviano al frammento eschileo di tragedia incerta: vd. ad esempio Vegetti 2010, p. 992 n. 71. Egli tuttavia, rinviando all'edizione di Nauck, lo indica erroneamente come fr. 334 anziché come fr. 351 Nauck (= fr. 351 Radt), forse per influenza dell'imprecisa segnalazione di Tricot (vd. la nota precedente).

un'allusione alla vicenda dell'accusa di empietà, come suggeriscono alcuni commentatori di Aristotele, oppure della citazione di un verso tragico o satiresco, come ritengono tutti i commentatori di Platone.

Il sintagma κατ' Αἰσχύλον, "come dice Eschilo", effettivamente viene usato spesso per segnalare una citazione tratta, magari con qualche adattamento, dal testo di una tragedia, ma potrebbe anche avere una funzione meno specifica e alludere più ingenerale a discorsi, a dichiarazioni del poeta eleusino. Nel secondo libro della *Repubblica* viene citato, con minimi aggiustamenti, il v. 592 dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, e la ripresa è segnalata proprio dalle parole κατ' Αἰσχύλον:

> [...], κατ' Αἰσχύλον, οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα.
>
> (Platone, *Repubblica* 2.361b 7-8)

> [...], come dice Eschilo, desideroso non di sembrare ma di essere buono.

> οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει
>
> (Eschilo, *Sette contro Tebe* 592)

> infatti, non è desideroso di sembrare ma di essere valoroso

Alcune righe più avanti la citazione eschilea viene richiamata dall'espressione τὸ τοῦ Αἰσχύλου, "il verso di Eschilo" (Platone, *Repubblica* 2.362a 3), ed espressioni analoghe per riferirsi a versi tragici sono altrettanto frequenti; tuttavia, Platone utilizza il nesso τὸ τοῦ Σοφοκλέους (1.329c 8) anche con una funzione parzialmente differente. Nel corso del dialogo fra Socrate e Cefalo, quest'ultimo riferisce di uno scambio di battute fra un personaggio anonimo e il vecchio poeta Sofocle che afferma di essersi finalmente liberato dalla passione amorosa per le donne come da un padrone tirannico (1.329b 7-c 4). E poche righe dopo, l'espressione τὸ τοῦ Σοφοκλέους non allude ad un verso del tragediografo ma ha una funzione anaforica proprio rispetto a questa dichiarazione. Se si ammette che Platone anche con il sintagma κατ' Αἰσχύλον (8.563c 1-2) possa aver fatto riferimento non alle parole di una tragedia di Eschilo ma ad un'affermazione personale del poeta, questo passo potrebbe essere interpretato come la fonte non di un frammento drammatico ma di una testimonianza biografica. L'attenzione di Platone e di altri scrittori successivi non solo ai testi dei tragediografi ma anche alle loro vicende personali è confermata ancora una volta dalle dichiarazioni di Sofocle in merito all'amore in età senile, che molta fortuna hanno avuto negli autori sia greci che latini (Sofocle, test. N.80.a-l Radt).

Il testo della *Repubblica* di Platone potrebbe costituire una fonte ulteriore in merito alla vicenda dell'accusa di empietà rivolta contro Eschilo: 'dire qualsiasi cosa venga alla bocca' è un comportamento simile – per quanto non perfettamen-

te corrispondente – a quello di chi parlando si trova a 'lasciarsi sfuggire qualcosa (di bocca)', magari perché non sapeva che erano cose segrete. Affermare che egli fosse solito agire in questo modo poteva costituire un argomento difensivo, ricorrendo ad un'immagine proverbiale, riferita ad esempio anche ad Omero, che aveva lo scopo di presentarlo come una persona semplice e ingenua pur senza screditarlo del tutto[37]. Inoltre, un simile comportamento sarebbe compatibile anche con la notizia riferita da Cameleonte a proposito dell'abitudine di Eschilo di comporre le sue tragedie da ubriaco.

D'altra parte, se Platone cita queste parole come esempio di un'eccessiva libertà, Plutarco e Temistio le evocano in situazioni in cui 'dire quello che sale alla bocca' è non solo una necessità ineluttabile ma anche un bene, una cosa giusta e opportuna:

> Ὅ τοίνυν ἐν ἀρχῇ καιρὸν εἶχε ῥηθῆναι μᾶλλον, οὐδὲ νῦν 'ὅτι νῦν ἦλθεν ἐπὶ στόμα' κατ' Αἰσχύλον (fr. 351), ἄρρητον ἐάσειν μοι δοκῶ· καὶ γάρ ἐστι παμμέγεθες.
>
> (Plutarco, *Dialogo sull'amore* 18.763b 8-10)

> Ed ecco infine l'argomento che sarebbe stato meglio esporre all'inizio, non ora; ma "dato che adesso mi sale alla bocca", come dice Eschilo, credo che farei male a non parlarne; si tratta di un punto di grande importanza. (tr. V. Longoni)

> καὶ οὖν ἐπειδὴ κατ' Αἰσχύλον νῦν ἦλθεν ἐπὶ στόμα ὃ πάλαι ἐχρῆν καὶ ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ἐγὼ συνεορτάζω, (5) οὔ μοι δοκῶ ἔτι ἀπολιμπάνεσθαι τῆς βασιλικῆς πανηγύρεως.
>
> (Temistio, *Orazioni* 4.52b 4-7)

> E dal momento che ora "è salito alla bocca", come dice Eschilo, quel che bisognava dire da tempo, e poiché mi sto unendo anch'io fin dall'inizio ai vostri festeggiamenti, ecco che io più non mi sento lontano dalle celebrazioni in onore del principe […] (tr. R. Maisano).

Eschilo, quindi, rivelando le cose segrete relative ai misteri eleusini, avrebbe potuto agire non solo (e non tanto) da persona sciocca ma da poeta ispirato.

## *Conclusioni*

Le tracce del caso religioso-giudiziario che vide Eschilo accusato di empietà per aver rivelato alcuni aspetti dei misteri eleusini dalla fine del IV secolo a.C. si estendono fino alla tarda antichità e si fanno via via più nitide e leggibili, ma l'accenno cursorio che si trova nel testo dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele,

[37] Strabone, *Geografia* 1.2.14 (= *PMG* fr. 1020). Cf. anche Dionigi di Alicarnasso, *La composizione stilistica* 1.5; Luciano, *Come si deve scrivere la storia* 32.2.33, *Il maestro di retorica* 18.3.184; Ateneo, *Deipnosofisti* 5.217c. L'espressione è proverbiale anche in latino: vd. Radt 1985b, p. 419.

lontano più di un secolo dall'avvenimento, lascia supporre che i fatti fossero altrimenti noti. Forse, nella *Repubblica* di Platone e nelle *Storie* di Erodoto è possibile rintracciare altri indizi che gradualmente ci avvicinano agli anni in cui il poeta tragico rischiò di essere ucciso dai suoi concittadini ateniesi per un atto involontario o per un modo di esprimersi e di comporre le sue opere troppo libero, tra lo sfrenato e l'ispirato.

## *Bibliografia*

Amandry 1949
Amandry Pierre, "Eschyle et Éleusis", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9, 1949, pp. 27-41.
Ameduri 1964
Ameduri Orlando, "Sull'accusa di ΑΣΕΒΕΙΑ rivolta ad Eschilo", *Dioniso* 38, 1964, pp. 23-36.
Bowie 1993
Bowie Angus M., "Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*", *The Classical Quarterly* 43.1, 1993, pp. 10-31.
Centanni 2019
Centanni Monica, "Dal rito alla tragedia: lo strappo originario e l'invenzione del teatro", *Il Pensiero. Rivista di filosofia* 58.1, 2019, pp. 65-80.
Colli 1981
Colli Giorgio, *La sapienza greca*, I, Milano 1981[3].
Del Corno 2006
Del Corno Dario, *Aristofane. Le rane*, Milano 2006[6].
De Poli 2019
De Poli Mattia, *Il canto di Dioniso. Alle origini della tragedia greca*, Lugano 2019.
Fiechter 1937
Fiechter Ernst, "Το δρώμενον και η Αττική τραγῳδία", *Archaiologiki ephimeris*, 1937, pp. 275-277.
Frassoni 2013
Frassoni Marta, *Vita Aeschyli*, Lecce 2013.
Giordano 1990
Giordano David, *Chamaeleontis Heracleotae Fragmenta*, Bologna 1990[2].
Gauthier, Jolif 1959
Gauthier René Antoine, Jolif Jean Yves, *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, vol. 2.1, Louvain, Paris 1959.
Joachim 1951
Joachim Harold Henry, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951.

Lebrun 1946
Lebrun Henri, "Eschyle et Déméter", *Revue des Études Grecques* 59-60, 1946, pp. 28-45.
Martano 2012
Martano Andrea, "Chameleon of Heraclea Pontica: The Sources, Text and Translation", in Martano Andrea, Matelli Elisabetta, Mirhady David (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick 2012, pp. 157-338.
Murray 1940
Murray Gilbert, *Aeschylus. The Creator of Tragedy*, Oxford 1940.
Radt 1985a
Radt Stefan, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 3, Göttingen 1985.
Radt 1985b
Radt Stefan, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4, Göttingen 1985.
Reinach 1919
Reinach Salomon, "Quelques enseignements des mystères d'Éleusis", *Revue Archéologique* 10, 1919, pp. 173-204.
Ross, Brown 2009
Ross David, Brown Lesley, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, New York 2009.
Scarpi 2002
Scarpi Paolo, *Le religioni dei misteri*, I: *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.
Snell, Kannicht 1986
Snell Bruno, Kannicht Richard, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1, Göttingen 1986.
Sutton 1983
Sutton Dana F., "Aeschylus and the Mysteries: A Suggestion", *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 111.2, 1983, pp. 249-251.
Thomson 1935
Thomson George, "Mystical Allusions in the *Oresteia*", *The Journal of Hellenic Studies* 55.1, 1935, pp. 20-34.
Tierney 1937
Tierney Michael, "The Mysteries and the Oresteia", *The Journal of Hellenic Studies* 57.1, 1937, pp. 11-21.
Tiverios 2004
Tiverios Michalis, "Αισχύλος και Ελευσίνια Μυστήρια", in Iakov Daniil I., Papazoglou Eleni (eds.), Θυμέλη. Μελέτες για το θέατρο χαρισμένες στον Ν. Χ. Χουρμουζιάδη, Irakleio 2004, pp. 405-426.
Tiverios 2010
Tiverios Michalis, "Άρτεμις, Διόνυσος και ελευσινιακές θεότητες", in Leventi Iphigeneia, Mitsopoulou Christina (eds.), *Sanctuaries and Cults of Demeter in*

*the Ancient Greek World. Proceedings of a Scientific Symposium (University of Thessaly, Department of History, Archeology and Social Anthropology – Volos 4-5 June 2005)*, Volos 2010, pp. 17-41 (= "Artemis, Dionysos und eleusinische Gottheiten", *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Atheinische Abteilung* 119, 2004, pp. 147-162 [mit Tafeln 31-39]).

Tonelli 2000

Tonelli Angelo, *Eschilo. Le tragedie*, Venezia 2000.

Tricot 1959

Tricot Jean-Germain, *Aristote.* Étique à Nicomaque, Paris 1959.

Vegetti 2010

Vegetti Mario, *Platone. La Repubblica*, Milano 2010.

Widzisz 2010

Widzisz Marcel, "The Duration of Darkness and the Light of Eleusis in the Prologue of *Agamemnon* and the Third Stasimon of *Choephoroi*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 2010, pp. 461-489.

Zanatta 2001

Zanatta Marcello, *Aristotele. Etica nicomachea*, Milano 2001[9].

# “La morte non è soltanto un male, anzi è un bene”[1]

*Paolo Aldo Rossi*

Sappiamo che gli iniziati al più noto *mistero* dell’antichità (da *myo* = “taccio”), quello su cui si deve mantenere il segreto (pena l’esecuzione capitale), lasciavano attoniti i *mystai* che compivano e portavano a termine stancanti vagabondaggi attraverso le perfette oscurità e le tenebre oscure (il confine della morte) con sgomenti, brividi, sudori, per poi raggiungere la visione di una luce mirabile quando lo ierofante si presentava alzando in alto una spiga d’orzo proclamando: “la Dea Signora ha generato il sacro fanciullo; da Brimò, Brimos fu generato!”[2] ed, inoltre, conosciamo il fatto che il *kykeon* (il ciceone), la bevanda sacra, dall’*Inno Omerico a Demetra* (VIII secolo a.C.) era una parte determinante dei riti d’Eleusi e gli ingredienti di questa pozione sono riportati: orzo (*alphi*), acqua (*hydor*) e menta (*blechon*). Come tutte le cerimonie e le liturgie di affiliazione e investitura, sono descritte in modo banale – è, ovvio – da chi non ne fa parte … ma il ciceone non può essere banalizzato: o funziona o no! O è una bevanda semplicemente dissetante o è una potente sostanza psicotropa! L’acqua e la menta non hanno effetti allucinogeni, ma l’orzo infestato dalla *Claviceps purpurea* (una ascomiceta, fra una cinquantina circa, parassita delle graminacee) presenta proprietà psicoattive molto simili a quelle dell’LSD.

E se fosse un composto “farmaceutico” con alla base uno psicofarmaco? E come doveva venire preparato per essere sedativo e narcotico? “Anche il ciceone si disgrega se ’non’ è agitato”[3]. Quali sono le reazioni degli iniziati all’ingestione di questo stupefacente, ipnotico e narcotico?

Vi sono vari tipi di ammidi dell’acido lisergico che provocano stati alterati di coscienza.

---

[1] *Inscriptiones Grecae* II/III 3661, 6.

[2] Ippolito, *Confutazione*, 58, 39-40: “… gli Ateniesi, nell’iniziazione di Eleusi, mostrano a coloro che sono ammessi al grado supremo il grande e mirabile e perfettissimo mistero visionario di là: la spiga di orzo mietuta in silenzio”.

[3] Eraclito [22] B 125 D.-K. = Teofrasto, *Sulla vertigine*, 9.

I tipi semisintetico LSD 25 e l'ergonovina, partendo dall'acido lisergico naturale, vennero messi a punto per la prima volta nel 1937 da Stoll:

a) un alcaloide idrosolubile propanolo (alcol n-propilico è un alcol di formula CH3CH2CH2OH) dell'acido lirsergico, la ergobasina, e il dietelamide dell'acido lirsergico le cui proprietà psicoattive furono poi scoperte nel 1943 da A. Hoffman. Va detto che nel 1920 Stoll estrasse ergotamina dalla segale cornuta, mentre l'ergotossina fu poi cristallizzata da Smith e Timmis nel 1931;
b) quelle presenti naturalmente nei semi di talune varietà della comune pianta di ipomoea messicana (*ololiuiqui*) o convulvacee dell'ipomoea: la *Rivea Corymbosa*, *l'Ipomoea Violacea*, la *Stictocardia* e *l'Argyreia nervosa*. I semi di queste piante contengono i vari alcaloidi della *Claviceps*, e anche le "belle di giorno" (graziosissime campanule americane) comprendono come l'agente infestante delle gramianacce (cioè lo sclerozio in funzione di zolla germinante per i corpi fruttiferi) tutti gli alcaloidi di una pianta di tipo superiore appartenenti alla famiglia delle fanerogame;
c) quello più antico, ma di cui s'erano perdute le tracce, solubile in acqua e molto attivo: l'ergonovina (accettato dalla Commissione Internazionale di Farmacopeia), mentre in Europa è stato fissato il nome di ergometrina (o ergobasina, ergotocina, ergostetrina). È il ciceone dei misteri di Eleusi e la *Secalis luxurians* di cui parlano i medici delle streghe.

Dato che le fonti naturali furono conosciute solo più tardi, iniziamo questa storia dagli appunti di laboratorio di Albert Hofmann:

> Mentre stavo facendo ricristallizzare il tartrato della dietilammide dell'acido dlisergico, che avevo ottenuto dall'acido lisergico naturale e dalla dietilammina passando attraverso l'idrazide e l'azoturo dell'acido lisergico improvvisamente mi sentii preso da uno strano stato di ebbrezza. Il mondo esterno mi appariva come un sogno. Gli oggetti sembravano crescere in rilievo e assumere delle insolite dimensioni; e anche i colori si facevano più brillanti. Perfino l'autopercezione e il senso del tempo risultavano modificati. Quando gli occhi si chiusero, si levò su di me un flusso ininterrotto di immagini fantastiche, di una plasticità e di una vivezza straordinarie, in un intenso, caleidoscopico gioco di colori. Dopo due ore, questa ebbrezza non spiacevole, da me vissuta in pieno stato di coscienza, si dileguò.

Il primo viaggio al mondo realmente compiuto con l'LSD25. Da che cosa era stato provocato? «Probabilmente una goccia cadutami sulle dita doveva essere stata assorbita attraverso la pelle». Una piccola quantità?! Ma quanto piccola? La sostanza chimica più potente capace di suggestionare fortemente la mente conosciuta fino ad allora era la mescalina, di cui sono necessari circa 250 milligrammi … qui bastò una goccia di 50 *milionesimi* di grammo (mg) sulla pelle per mettere a disposizione di Hofmann un breve viaggio di appena due ore,

ma notevole e intenso. Il lunedì 19 il chimico (oltretutto svizzero) era deciso «ad approfondire la faccenda». La seconda esperienza della storia con l'LSD25 ebbe inizio giusto dopo le 17.00 e venne descritta con meno di 50 parole. Ogni proposito di continuare a prendere degli appunti di laboratorio veniva comunque subito vanificato, perché «le ultime parole potevano scriversi solo con gran difficoltà».

> Pregai il mio assistente di laboratorio di accompagnarmi a casa, convinto di ricadere nello stesso stato di agitazione del venerdì precedente. Eravamo ancora in bicicletta sulla via di casa, allorché mi resi conto che i sintomi stavano insorgendo molto più forti della prima volta. Provavo una gran difficoltà a parlare con una certa coerenza, il mio campo visivo ondeggiava dinanzi a me e gli oggetti mi apparivano distorti come immagini in uno specchio curvo. Avevo l'impressione di non riuscire a muovermi sebbene il mio assistente in seguito mi riferì che avevamo pedalato a una buona andatura…

Ma adesso il problema era costituito dal fatto che non aveva provocato una breve «ebbrezza non spiacevole». Hofmann aveva scoperto che la quantità che egli aveva ingerito, per quanto estremamente piccola, costituiva, a suo dire, «una dose sostanzialmente eccessiva». Più tardi, a casa, egli descrisse l'intera faccenda in questo modo:

> … le facce dei presenti sembravano grottesche maschere colorate; una forte agitazione si alternava a uno stato di paresi; la testa, il corpo e le estremità erano talvolta fredde e intorpidite; un sapore metallico sulla lingua; la gola secca e bruciante; un senso di soffocamento; uno stato confusionale alternato a una chiara percezione della situazione. Persi ogni controllo del tempo; spazio e tempo diventarono sempre più scoordinati ed io fui sopraffatto dalla paura di diventare pazzo. L'aspetto peggiore della situazione consisteva nel fatto che io ero chiaramente conscio della mia condizione, sebbene fossi incapace di bloccarla. Qualche volta provavo la sensazione di trovarmi fuori del mio corpo. Pensai di essere morto. Il mio «Ego» era sospeso da qualche parte nello spazio ed io vedevo il mio corpo giacere morto sul divano. Riuscivo a vedere e a rendermi perfettamente conto che il mio «alter ego» se ne andava in giro per la stanza lamentandosi.

Il materiale fondamentale impiegato nella fabbricazione dell'LSD25 era costituito dalla segale attaccata dal fungo *Claviceps purpurea* (ottenendo cioè gli sclerozi di questo fungo filamentoso, la segale cornuta). Durante il Medio Evo e anche fin quasi ai giorni nostri si son verificati dei casi in cui la segale cornuta è stata inavvertitamente introdotta nella confezione del pane, provocando così le spiacevolissime conseguenze di un avvelenamento da ergotamina, denominate "Fuoco di Sant'Antonio".

La *Claviceps purpurea* è un fungo parassita che cresce nella spiga della segale (una graminacea che cresce in tutta Europa e si sviluppa particolarmente in annate calde e piovose) e trasforma il chicco del cereale in un cornetto arcuato,

lo sclerozio, di colore nero-violaceo, di consistenza cornea, di odore nauseabondo e penetrante e sapore amarognolo. Tale sclerozio, la segale cornuta (*kornmutter*, *blé cornu*, *cock spur rye*, *cornezuelo de centeno*...) fu l'agente patogeno delle endemiche intossicazioni croniche che percorsero l'Europa contadina dal X al XIX secolo e che solitamente vengono definite epidemie di ergotismo.

La *Claviceps* era generalmente considerata una malattia del grano o delle graminacee. Il primo a nominarla sotto il nome di *Clavus siliginis* fu Leonicero (1565) che, nel suo *Kräterbuch*, accenna alle proprietà tossiche di questo fungo, indicando anche l'uso che ne facevano le donne "per produrre dolori all'utero, assumendolo alla dose di tre sclerozi, ripetuta varie volte". Altri medici la chiamano *Secalis mater* o *Secalis luxurians*, il Linneo parla di un piccolo rafano silvestre il cui odore e sapore è comune a tutte le piante crucifere. Nel 1808 John Stearn pubblica quella che è la prima memoria scientifica sulla *pulvis parturiensis*.

L'avvelenamento cronico (ergotismo) dovuto a farine provenienti da cereali infestati dallo sclerozio in questione è già rilevato fin dall'epoca altomedievale. Le prime notizie sicure di intossicazioni collettive risalgono all'857 e si trovano negli *Annali* dell'Abbazia di Xanten.

Fra le numerose intossicazioni a tipo epidemico di cui si ha notizia, tristemente famose per la loro gravità ed estensione furono quelle che si verificarono nel X e XI secolo in Germania, in Inghilterra e in Francia. Durante una di queste epidemie si racconta che Ugo Capeto raccogliesse gli infermi nella chiesa di Notre Dame a Parigi e li nutrisse a sue spese e che un certo Gastone, gentiluomo del Delfinato, dopo l'insperata guarigione del figlio dal mal degli ardenti fondasse l'ordine dei Frati di Sant'Antonio incaricati di assistere e curare questi ammalati (l'Ordine venne confermato nel 1095 da papa Urbano II con lo scopo di soccorrere i colpiti da ergotismo). La vicenda epidemica in esame percorse l'Europa contadina fino agli inizi del XX secolo ed ebbe i momenti della sua massima letalità fra il X e il XVIII secolo.

Le intossicazioni collettive da segale cornuta si sono storicamente presentate sotto due forme: una cronica e l'altra convulsiva. All'inizio esse offrono una sintomatologia comune: depressione, stanchezza, dolori lombari e alle estremità, specie al polpaccio, nausea, vomito, turbe mentali ed eccitazione sensoriale. Dopo un periodo di incubazione (variabile da alcuni giorni a tre settimane) l'ergotismo cancrenoso si manifesta con infiammazione delle estremità, più frequentemente le inferiori, dolori lancinanti e senso di insopportabile bruciore di tipo caustico (da cui i suoi vari nomi: fuoco sacro, *mal des ardens*, fuoco di Sant'Antonio). Dopo l'insorgenza del fenomeno cancrenoso (che si svolge all'inizio con dolori acutissimi, da cui la necessità di un qualche analgesico) ne segue una quasi completa anestesia e la perdita degli arti inferiori (ma anche del naso e delle orecchie); la forma convulsiva si manifesta invece con sintomi

di forte formicolio alle estremità, forti dolori, nausea, cecità, sordità, vertigini, cefalee, delirio, epilessia, indebolimento delle facoltà mentali, afonia e disturbi della visione. In questa forma la morte può sopraggiungere dopo tre giorni, oppure può seguire la guarigione che lascia come postumi: emiplegia, epilessia, disturbi mentali. La presenza di turbe psichiche o sensoriali, che compaiono nelle forme convulsive dell'ergotismo, chiamano a responsabili non solo gli alcaloidi dei gruppi ergotaminici, ergotossinici e ergometrinici, ma anche le ammine biogene della *Claviceps purpurea* e, essenzialmente, un concomitante stato carenziale di vitamina A.

Si noti comunque che, nel Medioevo, le patologie carenziali non erano conosciute come tali, anche quando i sintomi principali erano individuati correttamente. Al contrario i fattori dell'intossicazione dell'*ergot de la siegle* non poterono sfuggire a lungo all'osservazione, se non altro per il fatto che lo sclerozio veniva utilizzato espressamente come abortivo e, in numerosi casi, aveva come ulteriore effetto l'ergotismo. Mentre, quindi, non si conoscono gli agenti patogeni che hanno provocato la grande epidemia di epilessia del XVI secolo, conosciamo sia l'origine che gli esiti psicopatogenetici dell'ergotismo. Va notato che, nella storia dell'Occidente europeo, l'epilessia e l'ergotismo convulsivo rappresentarono vere e proprie forme epidemiche di malattie mentali a eziologia organica (diverse dalle patologie a carattere psicogeno).

L'unica cura, a quei tempi, davvero efficiente contro lo squilibrio del sistema nervoso centrale e le distonie neurovegetative sarebbe stata (e in molti casi lo fu) l'uso "omeopatico" della *Claviceps purpurea* associata all'*atropa belladonna* (ancora oggi si usano, tra gli altri, farmaci a base di ergotamina e alcaloidi simpaticolitici della belladonna: atropina e scopolamina).

La segale cornuta, presa sia in grani che in polvere, è inoltre un potentissimo uterotonico (in passato veniva detta *pulvis parturiensis*, ma ancora oggi viene somministrata sotto forma di metilergobasina come facilitante del parto e come abortivo e serve a guarire varie forme di metro e menoraggia). Come abortivo essa veniva utilizzata fin dall'Alto Medioevo e di ciò fanno fede vari *Penitenziali* che ne contemplano l'uso da parte delle streghe ostetriche. In più di un processo per stregoneria, inoltre, gli Inquisitori danno segno di conoscere le attività di «procuratrici d'aborto» delle donne che, tra gli altri metodi meccanici, facevano uso del fungo della segale. Molte delle intossicazioni a sintomatologia convulsiva furono provocate, molto probabilmente, da ingestione di forti dosi di segale cornuta, o suoi preparati galenici, a scopo abortivo. Come nel caso dei sedativi allucinogeni (atropinosimili), anche in questo caso non è irragionevole supporre che la terapia della strega si trasformi in preparazione di una nuova «sacerdotessa di Satana».

Tipico esempio di epidemia a causa alimentare, l'ergotismo porta con sè tutta una serie di problematiche sociali che chiamano in gioco il "paese della fame", i "territori della follia" e principalmente la "condizione della donna".

Io personalmente scrissi a Hoffman verso la fine del 1978, dato ch'erano anni che mi occcupavo del famoso farmaco che induceva al volo verso il Sabba, avendo letto la sua risposta a Wasson inerente ad Eleusi; dopo un poco anche a me arrivò un'identica risposta:

> Sapendo che la dose efficace di amide dell'acido lisergico oscilla tra 1 e 2 mg per via orale, decisi pertanto di sperimentare personalmente una quantità simile di ergonovina:
>
> Ore 12.20: 2,0 mg di ergonovina maleato di idrogeno, contenente 1,5 mg di ergonovina base, ingerito in un bicchiere d'acqua.
>
> Ore 13.00: Leggera nausea, come sempre nei miei esperimenti con l'LSD o la psilocibina. Stanco, bisogno di sdraiarmi. A occhi chiusi figure colorate.
>
> Ore 13.30: Gli alberi nella vicina foresta sembrano animati, i loro rami si muovono in modo minaccioso.
>
> Ore 14.30: Forte desiderio di sognare, incapace di svolgere attività sistematiche, a occhi chiusi o aperti tormentato da sensazioni e figure simili a molluschi.
>
> Ore 16.00: I motivi e i colori sono più evidenti, ma celano tuttora pericoli invisibili.
>
> Ore 17.00: Dopo un breve sonno mi sono svegliato con una sorta di esplosione interiore di tutti sensi.

La sua potenza è di circa un ventesimo di quella dell'LSD e circa cinque volte maggiore di quella della psilocibina.

Tra i tipi di *ergot* prodotti dalle varie specie del genere *Claviceps* che si trovano su cereali e erbe selvatiche ne esistono alcuni contenenti alcaloidi allucinogeni, soprattutto amide dell'acido lisergico, idrossietilamide dell'acido lisergico ed ergonovina e sono idrosolubili, al contrario di quelli non allucinogeni del tipo ergotamina ed ergotossina impiegati in medicina.

Grazie alle tecniche e alle strumentazioni di cui disponeva l'antichità era quindi facile preparare un estratto allucinogeno a partire da determinati tipi di *ergot.*

Ma quali erano questi tipi di *ergot* accessibili agli antichi greci? Là non cresceva la segale, ma grano e orzo sì e sappiamo che la *Claviceps purpurea* ne è l'infestante per eccellenza e la pianura Riaria aveva dato ospitalità a Demetra e alle sue spighe d'orzo.

Ma com'è che le endemie di ergotismo non colpirono Eleusi come in Europa? Prima di tutto la farina veniva macinata in casa e la spiga si poteva pulire dagli sclerozi infestanti. L'orzo infestato era per i Greci il ricordo di Demetra che nega la morte e guarisce l'universo con l'ininterrotto, incessante e perpetuo ciclo di morte-rinascita. La bevanda preparata con la separazione degli agenti allucinogeni, mediante una semplice idrosoluzione, dagli alcaloidi non solubili ergotamina e ergotossina rientrava facilmente nel novero delle facoltà di cui disponevano i primi abitanti della Grecia: bastava mescolare a lungo e fortemente e poi usare come filtro una garza.

Un metodo ancora più semplice – dice Hoffman – poteva esser quello di utilizzare una certa qualità di *ergot* come la specie che cresce sull'erba *Paspalum distichum,* contenente solo gli alcaloidi allucinogeni e pertanto impiegabili direttamente sotto forma di polvere … la *Paspalum distichum* è diffusa in tutto il bacino mediterraneo. Non è improbabile che gli ierofanti di Eleusi abbiano esteso la loro conoscenza e migliorato le loro capacità nel corso dei molti secoli che videro i Misteri prosperare e affascinare l'antico mondo greco. Per l'antichità e per noi, essi sono associati a Demetra e Core, che insieme a Trittolemo rappresentano i famosi progenitori mitici della coltivazione del grano e dell'orzo. Nel corso del tempo gli ierofanti avrebbero potuto scoprire facilmente la *Claviceps paspali* che cresce sull'erba *Paspalum distichum.* Da qui avrebbero potuto estrarre il loro allucinogeno in maniera diretta e in forma pura.

La conoscenza mistica, il cammino sapienziale basato sull'intuizione estatica, che tende alla comunicazione diretta con il divino come alternativa escludente la via della ricerca razionale, è sempre stato negato da taluni interpreti della civiltà greca che l'hanno studiata come se questa fosse una storia sperimentabile e misurabile, ossia una disciplina empirica.

La "visione eleusina", che rappresentava l'esperienza suprema nella vita di un greco e che avveniva durante la celebrazione dei Misteri, viene ridotta a un evento socio-politico in cui si vede e si sente quello che tutti vedono e sentono: gli oggetti sacri, le immagini degli dei, i rituali religiosi, le rappresentazioni simboliche … Il verbo *horào* ("vedere"), presente in tutti i documenti eleusini, sta, infatti, per "comprendere", "conoscere", "capire", ossia un cammino mistico. L'iniziazione avveniva intervenendo ai Piccoli Misteri (celebrati in primavera ad Agra) e, sei mesi dopo (in settembre), partecipando ai Grandi Misteri di Eleusi tramite tutta una serie di istruzioni rituali, astensioni, purificazioni, digiuni … tanto che l'accesso al *telesterion* (la sala di iniziazione del tempio) era proibito ai non iniziati, a costo di pene severissime, e l'*epopteia*, il più alto grado della visione eleusina, era possibile, ma un anno dopo, ai soli superstiti di questo processo di selezione. La rinascita dalla morte era il segreto di Eleusi. Demetra cerca di negare la morte, poi tenta di conferirle l'eternità e infine riesce a guarire l'universo con l'ininterrotto, incessante e perpetuo ciclo di morte-rinascita.

Questo rito si compiva con l'assunzione del "ciceone" in un contesto contemplativo, visionario e mistico, ossia "il pascolo che si addice alla parte migliore dell'anima".

> Al momento della morte l'anima prova un'esperienza simile a quella di coloro che sono iniziati ai misteri … All'inizio vagare smarriti, faticoso andare in cerchio, paurosi percorsi nel buio, che non conducono in alcun luogo. Prima della fine il timore, il brivido, il tremito, i sudori freddi e lo spavento sono al culmine. E poi una luce meravigliosa si offre agli occhi, si passa in luoghi puri e prati dove echeggiano suoni, dove si vedono danze; solenni sacre parole e visioni divine ispirano un rispetto religioso. E là l'iniziato, ormai perfettamente liberato e sciolto da ogni vincolo, si aggira, incoronato da una ghirlanda, celebrando la festa insieme agli altri consacrati e puri, e guarda dall'alto la folla non iniziata, non purificata nel fango e nelle tenebre, e, per timore della morte, attardarsi fra i mali invece di credere nella felicità dell'aldilà[4].

[4] Plutarco, *Fragmenta* 168 Sandbach = Stobeo 4, 52, 49.

# L'altra Eleusi e i molti volti di Demetra

*Silvia Acerbi*

## *La prima Eleusi e l'imperatore galileo*

> «Lo único que puedo decirte es que necesito estar seguro de que cada gesto que hago tiene un sentido sagrado» (Fernando Savater, *Juliano en Eleusis*. Misterio dramático en un prólogo y dos retablos, 1981)

Per lo studioso del cristianesimo tardoantico Eleusi evoca istintivamente un episodio che sintetizza e suggella il clima spirituale di crisi e trasformazione vissuto nel IV secolo: nel 355 Flavio Claudio Giuliano, non ancora insignito della porpora imperiale (la solenne proclamazione avverrà a Costantinopoli nel 361), viene iniziato ai Misteri[1]. È una fase di passaggio storicamente unica, sbrigativamente affrontata per molto tempo nella prospettiva di una battaglia ideologica fra due sistemi religiosi in competizione, il più antico dei quali aveva esaurito la sua forza vitale[2]. *Age of anxiety*, la definì uno storico (Dodds 1965);

[1] Resta dubbiosa l'identificazione dei riti misterici a cui si allude nella cerimonia iniziatica descritta da Gregorio. Kurmann 1988, pp. 186-187, riassume i termini della discussione. È doveroso aggiungere che Giuliano, nei suoi numerosi scritti, non parla esplicitamente della propria esperienza misterica (Civiletti 2007, p. 359, n. 462), a cui allude solo attraverso la formula μετὰ τῆς Ἀθήνης Ἐλπίδος che, secondo Athanassiadi Fowden 1984, p. 301, n. 25, è da Giuliano ripetuta in varie occasioni, oltre che pronunciata nel momento della morte.

[2] «Il diffondersi del cristianesimo nella società romana non provocò -come un tempo si credeva- uno scontro epocale tra due mondi diversi e in profondo contrasto, ma interazioni sottili, reazioni a volte minimali che favorirono l'osmosi, conflitti e scontri che in alcuni casi resero più rapida la conversione [...]» (Lizzi Testa 2007, p. 13). Come ha recentemente reiterato Ramón Teja – maestro, collega ed amico verso il quale sono debitrice della visione di un cristianesimo che si romanizza, e non certo di un impero che si cristianizza – in un articolo in corso di stampa ("Roma, onde Cristo è romano: la cristalización de una romana christianaque religio", in *Pagani e cristiani: conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico, Pontificio Comitato di Scienze Storiche*, Roma), fu il cristianesimo costituitosi come *religio* a far sì che i 'pagani' cominciassero a avvertire sè stessi, per reazione, nei termini di identità religiosa. «The pagans, before their competition with Christianity, had no religion at all in the sense in which that word

senz'altro un tempo di resistenze e cambiamenti, la cui contradditoria dialettica si rispecchia anche in una fluttuante problematizzazione storiografica.

Durante i due anni 'imperdonabilmente' brevi del suo principato, Giuliano, figura di acuta penetrazione intellettuale e tormentata introspezione, votò sÈ stesso alla inconcussa utopia di ripristinare i culti ancestrali puntando specialmente alla 'riconquista' degli spazi politici sottratti dalle autorità ecclesiastiche cristiane alla ormai eclissata religione degli avi, e all'impresa di rinforzarne le fondamenta attraverso la purificazione e la resignificazione pagana di molti simboli cristiani: "a me gli Dei ordinarono di purificare ogni cosa per quanto posso, e io ubbidisco loro di tutto cuore" (Greg. Naz., *ep.* 26).

Dopo una complessa *Bildungsreise* interiore che, fra lucidità e incertezze, lo aveva ricondotto, pur battezzato, alla *paideia* ellenica, "l'imperatore galileo", come lo definì Ibsen, volle vivere l'esperienza forse più emblematica della sua impresa di restaurazione: una solenne iniziazione misterica avvertita come passaggio obbligato, sacramentale. Secondo la *Oratio* IV,55 di Gregorio di Nazianzo, scritta chiaramente in prospettiva denigratoria, venne introdotto all'interno del santuario da uno ἱεροφάντης che avrebbe invocato i demoni pagani: all'apparire di questi nelle loro forme consuete, Giuliano sarebbe stato colto da terrore e si sarebbe fatto istintivamente il segno della croce, causandone l'immediata evanescenza. II suo interlocutore tentò di tranquillizzarlo. Fu inutile: uscì dal tempio con l'occhio sfocato, vagante, quasi lo sguardo di un folle. Secondo il Nazianzeno gli Dei non erano fuggiti a causa del *signum crucis*, ma – questa è la mia lettura di un passo che si presta a non univoche traduzioni[3] – nauseati dal(la pusillanimità del) *basileus*. L'episodio è stato oggetto di numerose rivisitazioni letterarie (Ibsen, Merežkovskij, Swinburne, Gore Vidal, Savater). Desidero soffermarmi brevemente sulla versione di Konstantinos P. Kavafis, che dedica ben dodici poesie all'imperatore Apostata, figura che lo attrae magneticamente ma verso la quale non riesce a non sentire un'ostile riluttanza. In "Giuliano nei misteri" il principe, «ritrovatosi nel buio, negli abissi tremendi della terra» riconosce in presenza degli astanti, gli Elleni, a modo di *obsecratio*, il terrore provato dentro al santuario («Miei cari compagni, ho paura. Amici, voglio andarmene»), terrore che secondo il poeta nasce dalla pervicacia nel voler a tutti i costi recidere l'ομφαλοεσσα con un cristianesimo meritoriamente trionfante. Senza dubbio la volontà di Giuliano di instaurare un 'dogma ellenico' filosoficamente fondato

is normally used today [...] we should look on paganism quite simply as a religion invented in the course of the second to third centuries AD, in competition and interaction with Christians, Jews and others» (North 1992, pp. 187-188). Glen Bowersock a proposito dell'imperatore Giuliano, scrive che «divenne proprio quel tipo di pagano che i cristiani avevano inventato con la loro immaginazione» (Bowersock 1992, p. 18).

[3] Il passo greco riporta solamente che il mistagogo disse a Giuliano che 'aveva vinto il peggio', ovvero che il segno della croce non allontanò i demoni, ma gli dei, vd. Lugaresi 1993, p. 303.

venne accolta con indifferenza dalle classi dirigenti dell'impero che ne avvertirono forse la velleità e l'anacronismo, così come Kavafis racconta in un'altra poesia («*"Io, constatando molta negligenza / in noi verso gli dei…"* – dice con tono grave – / "Negligenza. Ma dunque, che sperava?"»). A me piace immaginare, borgesianamente, che varcato il numinoso *limes* del *temenos*, fu forse la preconizzata rivelazione di una indecifrabile contiguità fra misteri cristiani e pagani a suscitare sbigottimento nel *basileus*.

Il sofista Eunapio, per rispetto verso il segreto iniziatico, oblitera il nome dell'ultimo eminente, legittimo rappresentante del clero eleusino che fu accanto a Giuliano nella iniziazione e a cui il *basileus* aveva affidato la θεραπείαν πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς Ἑλλάδος ἱερῶν, la tutela dei luoghi sacri della Grecia (Eun. *Vit. soph.* VII,3,9). Veniamo a sapere da Zosimo (*Hist.* IV,18,2) che si chiamava Nestorio[4] e che il suo ruolo sacerdotale era destinato in breve tempo a estinguersi. La crisi del sistema religioso tradizionale si paleserà proprio nell'inadempienza da parte del suo successore dei requisiti prescritti: nascita ateniese e consacrazione previo il culto delle due dee. Il nuovo ierofante, originario della Beozia, non aveva svolto il suo ministero nell'ambito del rito eleusino ma di quello mitraico. Per tali impietà non tardarono ad avverarsi le sinistre profezie di Nestorio: la distruzione degli edifici sacri di Eleusi e il loro saccheggio; la morte ignominiosa del sacerdote indegno e la fine del culto di Demetra. All'invasione di Alarico, giunto in Attica nel 395 attraverso le Termopili, il cui passo gli era stato facilitato dagli "uomini vestiti di nero" (gli stessi monaci fanatici e violenti descritti da Eunapio in un *locus* precedente alle prese con la brutale distruzione del *Serapeion* di Alessandria[5]), seguì una violenta opera di devastazione: i templi furono smantellati, deturpati i simulacri degli Dei.

Se Eleusi non fosse stata abbattuta e depredata dai barbari (e forse anche dai *gyrovagi* nerovestiti), le autorità cristiane avrebbero avuto la forza o la volontà di canalizzare i riti misterici verso forme di prassi cultuale funzionali alla teologia cristiana? Apparentemente al clamore della distruzione e dell'esaugurazione, i cristiani non affiancarono ad Eleusi una ben più influente azione ricodificatoria, come fecero in altri luoghi privilegiati di ierofanie pagane. Ma egualmente si verificò un graduale e irreversibile processo di assorbimento e osmosi di codici mitopoietici che si rifletterà, come vedremo, in differenti tempi, luoghi, paradigmi e vettori simbolico-culturali. Nella patria di Eschilo, fiorente nella pianura di Thria coi suoi grandi campi di grano a ovest del monte Aigaleo, i Misteri di Demetra e Kore muoiono forse al tramontare del IV secolo, ma han-

[4] PLRE I 626, *Nestorius* 2 amico personale di Giuliano (Clinton 1974, 43, n. 36).

[5] Eun. *Vit. soph.* VI, 38-39: "Costoro […] devastarono il Serapeum, e fecero guerra alle offerte votive, vincendo una guerra senza avversari e senza battaglie […] Del Serapeum, solo il pavimento non portarono via, perché le pietre erano troppo pesanti. Quindi introdussero nei luoghi santi i cosiddetti 'monaci'". La versione cristiana in Rufino, 11, 27; 14-18.

no ormai piantato il loro seme. Il loro potere attrattivo/evocativo, la cangiante e poliedrica identità dei loro protagonisti mitici, e soprattutto il loro complesso (o forse semplicissimo) messaggio escatologico non erano destinati a andare distrutti o a dileguarsi, ma a mutare, ibridarsi, trasfigurarsi in mitemi e iconemi di una ricca ed enigmatica partitura rituale che risuonerà nella tenacia di motivi filosofici, religiosi, letterari, teologico-liturgici, iconografici in seno alla memoria culturale.

È noto che per gli illustri specialisti della *religionsgeschichtliche Schule*, i Misteri – e i mitologemi su cui si basavano (*in primis* il mito della morte e del ritorno in vita di un dio salvatore) – ebbero un ruolo fondamentale nel plasmare vari aspetti del primo cristianesimo. Senza pretendere di entrare qui in una diatriba che ha coinvolto numerosi studiosi perpetuandosi tutt'oggi con forti implicazioni ideologiche latenti nel fondo opaco del dibattito, nessuno osa negare che dal punto di vista ermeneutico la religione cristiana ha operato una risemantizzazione di archetipi che si celavano nel rituale eleusino o nelle sue molteplici possibilità esegetiche. Mi piace ricordare le appassionate intuizioni di una giovanissima Simone Weil che nella *Lettera a un religioso* (Weil 1996, pp. 19 ss.) scrive che, veri e propri riti sacramentali[6], i Misteri racchiudono in sè vari aspetti della liturgia cristiana con i quali hanno una attinenza non solo formale (basti pensare alla catechesi pre-iniziatica, battesimo, le celebrazioni notturne che culminano nell'accensione della luce della rivelazione come accade nella veglia pasquale, il concetto degli adepti come ri-nati). In altri scritti la Weil sottolineerà come Demetra e Persefone richiamino il mito cristiano del Dio che si manifesta attraverso suo Unigenito, che si metamorfoserà nel pane demetriaco e nel vino dionisiaco.

Ben sapeva Simone che era stato San Paolo – senza dubbio l'apostolo più impregnato di sincretismo, assorbito nella Tarso natale – il primo giudeo-cristiano a individuare il fulcro e l'essenza della nuova *religio* nella partecipazione alla morte e alla risurrezione di un Cristo *Soter*: nella prima lettera ai Corinzi, l'immagine del seme che *non vivificatur, nisi prius moriatur* in analogia con l'uomo che *seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale*, e che da *homo terrenus* si muta e si trasfigura, prospetta un cammino di vivificazione e rinascita dalla morte, un percorso di sacrificio, catarsi e palingenesi. Eppure pochissimi furono gli autori cristiani antichi che guardarono ai Misteri senza pregiudizi o che utilizzarono espressioni di rispetto nei confronti del cammino degli adepti e della loro esperienza spirituale. La maggior parte dei Padri della Chiesa ci ha trasmesso informazioni volte a squalificare o a ridicolizzare l'esperienza iniziatica. Fra le numerose critiche mi limito a ricordare la sprezzante menzione di Gregorio di Nazianzo de "i Triptolemi, i Celei e i serpenti mistici" (*Or.*, V 31),

[6] Non dimentichiamo che *sacramentum* è la versione latina di *mysterion.*

onnipresenti quest'ultimi in una sinistra associazione con il serpente genesiaco, e soprattutto il *Protrepticum* di Clemente di Alessandria (che un'errata convinzione wilamowitziana ha indicato come testimone autoptico se non addirittura iniziato nel rito di Eleusi). Su una base concettuale metaforica l'Alessandrino costruisce l'antagonismo fra paganesimo e cristianesimo stigmatizzando il primo quasi fosse il risultato di una conversione inversa, una deviazione dalla verità originaria. I misteri sono "pietà bastarda", riti profani e sacrileghi; l'illusione di veracità è ciò che li rende ancora più subdoli, più pericolosi: per questo è necessario abbandonare il *Logos* di Orfeo e seguire il canto nuovo dell'unico vero mistero, quello cristiano.

## *L'altra Eleusi*

> Ti vidi, Alessandria, / Friabile sulle tue basi spettrali / Diventarmi ricordo / In un abbraccio sospeso di lumi (Giuseppe Ungaretti, 1931)

Per lo studioso del cristianesimo antico Eleusi è anche un piccolo sobborgo della città di Alessandria, cresciuto su un ramo canopico del Delta, la cui coincidenza toponimica con l'Eleusi ellenica non fu senz'altro casuale (*P.Oxy.* 2465 fr. 3. col II, 4-11; Fraser 1976, II, n. 85). La questione è se questa duplicazione simbolica (che ce ne riecheggia immediatamente un'altra, altrettanto suggestiva, egualmente «assimilatrice e produttrice di metafore»: quella fra Costantinopoli e la prima Roma) implicasse anche il realizzarsi del celebre evento religioso che coinvolgeva la popolazione attica: i misteri di Demetra, una delle poche divinità greche che furono 'maternamente' adottate dagli egiziani forse per la similitudine con Iside e con la sua erratica ricerca dell'amato, sia pur all'interno di un paradigma mitologico diverso. I Lagidi volevano fondare ad Alessandria un santuario simile a quello attico (Tac. *Hist.* 4.83), e per questo Tolomeo Sotere chiamò come esperto delle sacre cerimonie eleusine l'eumolpida Timoteo, un teologo-sacerdote itinerante, molto eclettico nelle sue molteplici sfere di competenza[7], per trasmettere ad Alessandria alcuni riti ellenici.

Tra le altre indicazioni a favore di una Eleusi alessandrina spiccano le inequivocabili allusioni alla esistenza di un *Thesmophorion*, a dimostrazione del fatto che altre feste di Demetra venivano effettivamente celebrate. Vi sono poi diversi indizi che confermano un culto alessandrino della fertilità incentrato sul Trittolemo. Il suo carattere misterico è evidente nell'invocazione contenuta

[7] Tac. *Hist.* IV,83: *Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caeremoniarum Eleusine exciverat*; anche Plut. *De Is.* 28, 362 lo mette in relazione con il sacerdote egiziano Manetone. Timoteo è probabilmente il "teologo eccezionale" che Arnobio (*Avv. Nat.* 5.5-7) cita come autorità sul mito di Attis e Cibele.

nel *Papiro Ant.* 18: "Trittolemo!... Non sono stato iniziato in tuo onore, né ho visto rapire Kore o Demetra nel dolore, ma ho visto re vittoriosi!") (Burkert 1993, p. 269). Se possiamo ipotizzare un contesto egiziano per le iniziazioni di Trittolemo, forse possiamo farlo anche per quelle di Demetra e Kore. Giunge a conferma di tale ipotesi un *locus* di Porfirio (*Peri agalm.* 10.71,184): "Nei misteri di Eleusi, lo ierofante si veste a immagine del demiurgo, il daduco a immagine del sole, l'altare a immagine della luna, l'araldo a quella di Hermes" (Ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσίνα μυστερίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου, καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῷ εἰς τὴν σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ).

Questa descrizione, inserita in una serie di rituali egiziani (*para Aigyptiois*), in una sezione trasmessa nella *Praeparatio Evangelica* III,1145 di Eusebio di Cesarea con la frase "e si dice che questi siano i simboli degli egiziani", senza dubbio calza a pennello con l'atmosfera sincretistica incline a metafore magico-astronomiche presente nel clima spirituale egizio; per quanto figurato sia il suo linguaggio, sembra poter riferirsi a situazioni rituali reali, come confermano anche i titoli di funzione dei partecipanti. In questo processo di prestiti più o meno volontari, al di là del ruolo che il sacerdote Timoteo ebbe modo di adempiere come mediatore, fu la figura mitica di Orfeo e la sua tradizione, già integrata nell'Eleusi ateniese, a fungere da veicolo di trasmissione e connessione fra la prima e la seconda Eleusi.

Genuinamente ellenico (anche se poi risultò una tentazione irresistibile conferirgli l'alone di antichità e prestigio di quella che era considerata la terra dei misteri e della magia!), l'orfismo si era inserito nello schema ideologico di Eleusi già in epoca classica (Graf 1974). Senza entrare, qui, nella complessità del pensiero orfico, mi limito a ricordare che Orfeo e i suoi *hieroi logoi* fungevano da *legomena*, testi di spiegazione e propaganda, dei riti eleusini che costituivano i *dromena* ("ciò che si praticava"). L'espansione della corrente orfica nell'Ellade sembra aver integrato elementi egiziani, così come diverse altre influenze orientali, sia in epoca arcaica che ellenistica; sarà durante quest'ultima quando troverà nell'Egitto ellenizzato un humus fertile ove si integrerà al dionisismo, alla magia così come al giudaismo e allo gnosticismo, in una atmosfera culturale e religiosa permeabile, sfumata, ricca di implicazioni filosofiche. La versione orfica della leggenda eleusina di cui disponiamo è contenuta in fonti del IV-III secolo a.C., ma proviene da altre considerate da alcuni studiosi ancor più antiche di quella attica (Richardson 1976, p. 81; Graf 1974, p.158).

Fra le fonti papirologiche che mettono a confronto la tradizione orfica su Eleusi con quella consueta cantata nell'Inno pseudo-omerico a Demetra disponiamo di un commento in prosa di un inno a Demetra attribuito a Orfeo. I versi coincidono con quelli dell'Inno omerico, ma il poeta introduce alcune varianti:

da un lato, la morte di Demofonte («Demophoon qui doit devenir Triptolème», come dice la Persèphone di Andrè Gide…) a conseguenza del battesimo di fuoco, mentre nell'Inno a Demetra la dea si adopera verso il bambino in una tensione curotrofica che ha lo scopo di divinizzarlo, non certo di ucciderlo; dall'altro, la presenza di Baubo, che sostituisce quella di Yambe (O'Higgins 2001, pp. 139 ss.). Le parole oscene (l'*aischrologia* o insulto ritualizzato) di quest'ultima per far ridere la dea addolorata, distrarla dal suo lutto e farle bere il *kykeon* sono sostituite nella fonte orfica da un gesto, l'*anasyrma* (Baubo solleva il suo peplo fino a mostrare il suo sesso), ovvero da una drammatizzazione di quel *logos,* da parte di una figura in cui la tradizione ravvisa la balia di Demetra, ma anche una sorta di *Doppelgänger* della dea stessa (Vohryzková 2005). Ebbene, quel gesto secondo Erodoto, *Hist.* II.59-60 ha paralleli nei gesti rituali delle donne di Bubastis. In Grecia non si trova niente di simile (salvo nella letteratura bizantina, che ha accolto e metabolizzato la versione letteraria orfica). Anche la iconografía di Baubo conferma la sua origine alessandrina. Il *Lexicon Iconographicum Mytologiae Graecae* mostra piccole figurette di Baubo provenienti dall'Egitto, in cui appare seduta o accovacciata mostrando allegramente i suoi *genitalia;* a volte è un volto in forma di vagina (*khoiros* è chiamata la vulva femminile, ma il termine greco significa maiale; e il maiale è l'animale sacrificale di Demetra, presente in diverse prassi rituali[8]. L'associazione resta viva nel *Faust* di Goethe che dal Blocksberg durante la *Walpurgsnacht* riconosce fra le streghe "la vecchia Baubo" che "vien sola soletta, sur una scrofa ella monta alla vetta"). Scrofe o porcellini al margine, una minuziosa *Quellenforschung* condotta sul *Protrepticum* di Clemente da un collega della Complutense, conferma che il teologo alessandrino costruì la sua opera a partire da un trattato orfico sui misteri del III secolo in forma enciclopedica che si rifaceva a una fonte seniore, una sorta di trattato cosmogonico ove i fondatori dei vari culti misterici sono trattati in ordine alfabetico con istruzioni per la celebrazione di un culto sincretico di vari Misteri (dionisiaci, orfici, eleusini, ed altri minori); l'origine di entrambi è inconfutabilmente alessandrina. Clemente poi, usando anche altri materiali, rese più dettagliata la parte dedicata ai Misteri Eleusini (II.22.6-7) in cui vedeva rappresentati ed estremizzati tutti i vizi dei miti greci (Herrero de Jáuregui 2007 e 2010).

Nell'Egitto imperiale l'orfismo raggiunse un enorme prestigio che forse rafforzò l'idea che il paese ne fosse la culla. Per la ricchezza della documentazione papiracea lo scenario alessandrino consente di osservare meglio che in qualsiasi

[8] Evidente eziologia mitica di un rito; l'unica testimonianza iconografica non egiziana fu trovata nel tempio ellenistico di Demetra e Kore a Priene (Asia Minore) dove appaiono alcune statuette con volto e genitali femminili ibridati, che fanno supporre la stessa base antropologica, anche se non vi si può identificare con assoluta certezza Baubo (O'Higgins 2001, p. 44).

altra regione la molteplicità di direzioni in cui il movimento proiettò la sua influenza. La letteratura orfica alessandrina sui misteri di Demetra-Kore costituì la base popolare di molti testi di scongiuri magici attestati in papiri e in lamine orfiche, ma in un piano intellettualmente più elevato servì da ispirazione poetica per le speculazioni gnostiche, le falsificazioni giudaiche, per la poesia di un Nonno di Panopoli, e funse soprattutto da base allegorica per la filosofia neopitagorica e neoplatonica.

Possiamo dunque pensare che l'Alessandria tolemaica, oltre alle Tesmoforie, accogliesse altre ritualità di ispirazione ateniese e che la versione orfica della leggenda eleusina abbia messo radici in Egitto proprio per la celebrazione dei "Misteri" dell'Eleusi canopica. Attribuendo le fonti di Clemente ai dintorni di Alessandria si risolve perfettamente il problema del rapporto ambiguo tra i testi, anche quello tra l'Eleusi attica e quella di Alessandria, in una dinamica permanente di rispondenza e alterità, di somiglianza e differenziazione. I misteri eleusini dovettero configurarsi come elementi di grande rilievo nel panorama religioso egiziano dei primi secoli dell'era cristiana con cui i padri alessandrini – Clemente e Origene *in primis* – dovettero confrontarsi intellettualmente.

Nonostante i riscontri filologici, la refrattarietà ad ammettere la pratica dei Misteri nella Eleusi alessandrina resta tenace[9], forse proprio in reazione alla tesi che sosteneva la nascita dell'eleusinismo in Egitto. Leggendo l'*Atena Nera* di Bernal (1987) che suggeriva che il culto demetriaco fosse stato importato in Grecia dalle egizie danaidi, con certo comprensibile scetticismo Elémire Zolla si interrogava sulla possibilità di ricondurre a fonti egiziane l'intero complesso dei Misteri attici: «Non so quanto sia vero, so però che nell'antichità ci si lasciava andare a queste ipotesi, come risulta da Diodoro Siculo, ma mi basta leggere il trattato su Iside e Osiride di Plutarco *dove i miti sono capovolti, fatti proliferare ricomposti incessantemente* e via via si rivela che Plutone è Serapide, anzi Osiride, che Persefone è Iside, che Serapide proverrebbe da *saírein* ed è colui che rimette in ordine il cosmo, perché *saírein* vuol dire spazzare, ordinare e abbellire, che infine a Sais la statua di Atena è di fatto una figura di Iside. Altrettanti spunti di rimeditazione e rinarrazione» (Zolla 1994, pp. 191-192).

## *Multas per gentes et multa per aequora vecta*

> «Peregrino del mare, se da lungi tra i flutti vedi brillare il fuoco dell'Etna, i lini tutti spalanca al vento, e corri!» (Ettore Romagnoli, *Poesie*)

Come sensibilissimi sismografi, miti e riti registrano il riattivarsi e rimodularsi degli archetipi nel grembo accogliente del Mediterraneo ancor prima

[9] Nilsson 1957, p. 66: «The Eleusinian Mysteries were not transferred to Alexandria, but the cult of Demeter in this city was influenced by them».

che avvengano. Movimenti piccoli e grandi ridisegnano le mappe religiose. Una prerogativa riconosciuta al mito delle due dee è proprio la capacità ad aprirsi a incontri nuovi e a localizzazioni sempre diverse «configurando una cartografia senza confini, capace di abbracciare molteplici sedi di comunità umane» (Sfameni Gasparro 2006, p. 82). Così questo mio periplo demetriaco, condotto senza bussola e senza mappe sul filo di letture disordinate fuori dal mio habitat di ricerca, non può non proseguire in *Trinakria* ove numerosi studi – *in primis* quelli sapientemente condotti da Giulia Sfameni Gasparro – sottolineano lo spazio privilegiato occupato da culti della dea approdati nell'isola in epoca tolemaica grazie ai *negotiatores* sicelioti e italici e alle interazioni culturali-religiose da questi propiziati (Sfameni Gasparro 1986, 1998, 2000, 2008).

Ma in Sicilia Demetra era da tempo immemoriale la dea arcaica dell'agricoltura, forse sotto diverso nome ancor da prima dell'arrivo dei greci – di cui ci parlano, tra gli altri, Erodoto, Aristofane, Pausania e le tracce dei templi a lei dedicati rinvenuti a Enna, Morgantina, Agrigento, Gela – e della possibile espansione dell'eleusinismo. Moltissimo prima di ipostatizzarsi nella romana Cerere, cui secondo Cicerone era stata consacrata l'isola intera, era una matura divinità rusticana destinataria di riti propiziatori per la semina e il raccolto. Nella Magna Grecia, specialmente la siceliota, ove il tempo sacro era scandito dall'avvicendarsi delle stagioni in armonia con il lavoro dei campi, a Demetra portatrice di frutti (*Malophoros*) si consacrano feste agrarie con un marcato protagonismo femminile (Nilsson 1957, pp. 313-328; Burkert 2003, pp. 444-450). Polieno ricorda rituali simili alle Tesmoforie ateniesi ad Agrigento (Polyaen. VI,1,1); Platone (*Ep.* VII, 39 c-d) e poi Plutarco (*Dio.* 56) li situano nell'acropoli di Siracusa, come Diodoro Siculo che li definisce *demetriai*, aggiungendo che si svolgevano nel periodo della semina, duravano dieci giorni ed erano "splendidi per il magnifico allestimento" (V,4). L'epiteto *thesmophoros*, adoperato per indicare la dea, dimostrava un vincolo inequivoco con le feste ateniesi (Sfameni Gasparro 1986), con varianti rituali locali in direzione di una ancora più accentuata esaltazione della fertilità umana e naturale, come indicano per esempio i dolci di sesamo e miele con forma di genitali femminili chiamati *mylloi* esibiti nelle processioni, o le chiavi rituali connesse con il ruolo della dea come protettrice della fecondità e del parto, cui le donne si rivolgevano con la supplica di dare alla luce senza dolore. A Demetra si consacrava il potere del grembo femminile che, come le viscere della terra, incuba il mistero della germinazione. Demetra era la terra che produce le messi (*Xanthe, Chloe*), adorna della più ricca vegetazione (*Euchloos, Helegerys*), e quindi dell'agricoltura, ma la grande fecondatrice, la *pammator*, era come Iside una legislatrice perché è l'agricoltura ciò che affeziona il pastore errante a una terra, a un *genos*, a una *polis* e ai suoi *nomoi*. Attraverso vari momenti di transizione rituale, le Tesmoforie ripercorrevano i passaggi della *via crucis* fatta di misteri dolorosi e misteri gaudiosi – *Ano-*

*dos, Nesteia, Kalligeneia, Nekya*[10] – della «dea digiuna e affamatrice della terra, in cerca della figlia Kore misteriosamente rapita» giunta ad Eleusi alla corte di Celeo e Deianira nei panni di una «vecchia grama e luttuosa raminga e disperata» (Zolla 1994, p. 192). Alle sue peripezie si richiamavano momenti precisi della festa, come nelle Tesmoforie attiche[11].

È probabile che, in seno alle Tesmoforie, in onore delle dee si svolgessero anche cerimonie dal carattere iniziatico, la *Katagoge*, legata alla discesa di Kore agli Inferi, l'*Anakalypteria,* in ricordo delle nozze tra Kore e Ade, l'*Anagoge*, per celebrare il ritorno di Kore dalla madre. A Enna e nella vicina Pergusa dovevano essere vissute con particolare enfasi le ritualità legate al ratto di Persefone da parte del dio degli inferi, poiché in questi luoghi si era appunto svolto tale evento secondo fonti interessate a sostenere la primogenitura siciliana dell'episodio mitico[12]: mentre raccoglieva fiori – il giacinto azzurro che più volte appare nella *imagerie* di Cristina Campo – ai piedi dell'Etna, la fanciulla era stata rapita da Aidoneo che l'aveva condotta nel suo regno tenebricoso. Possibilmente il mito veniva riproposto attraverso un apporto scenografico, un *drama mystikon* – un "dramma iniziatico", come lo definisce Clemente Alessandrino – che consisteva in una pantomima accompagnata da canti sacri e da formule votive che inscenava la storia del rapimento della figlia, la ricerca della madre e, dopo molte peripezie, il ricongiungimento di entrambe (Rohde 1970, p. 292).

In un'immensa spirale di secoli l'archeologia ha restituito molteplici testimonianze della fiducia dei nostri avi del Sud nelle due dee in forma di oggetti

[10] «Sull'isola la dea era venerata principalmente nella sua accezione tesmoforica, dunque con una ritualità incentrata sulla fertilità, certo non solo agraria, ma anche e soprattutto con una chiara funzione 'regolatrice' dell'elemento femminile all'interno della compagine poliade» (Natale, p.193).

[11] Il primo giorno si celebrava l'*Anodos*, quando si recuperavano dai *megara* sotterranei i resti dei maialini sacrificati – *choiros* è immagine del sesso femminile – insieme alle pagnotte con forma di genitali maschili, che si mescolavano con rami di pino, e da questo composto si attingeva una sorta di concime per fertilizzare i terreni; il secondo giorno è quello della *Nesteia*, celebrazione del lutto e della sterilità (umana e naturale), dell'assenza di rapporti sessuali, giorno di alterità, di morte, in cui si drammatizza la necessaria scomparsa del seme e della giovane donna (Kore), che scende nel mondo sotterraneo e sposa Ade, unione inevitabile, in ogni caso, per tornare alla normalità e per ottenere la fertilità, sia a livello della terra (dove è sepolto il seme), sia a livello della donna, che passa nella cultura greca, necessariamente, attraverso l'inversione della *parthenos* – nel suo allontanamento e morte rituale – alla fertilità attraverso il matrimonio. In questo giorno forse si drammatizza il ritorno periodico della *gyne* a quella morte infertile (quella di Kore), necessaria per raggiungere la fertilità, ma si ricorda anche il *hieros gamos* della dea. Nella *Kalligeneia*, il terzo giorno, e nelle Tesmoforie in generale, la gioia viene dalle possibilità di "questa bella generazione" unita a quella della fertilità della terra.

[12] Si tratta ovviamente della versione che sostiene l'ambientazione siciliana, suggerita già in Pindaro (*N.* I, 13-14), ripresa da Pausania (8, 37, 9). Diodoro (5, 3, 2), centro della Sicilia, come Cicerone (*Verrine* 2, 4, 106-111), poi ripresa, oltre che da Ovidio, da Hyg. *fab.* 146, e da altri autori fino a Claudiano (*Rapt. Pros.* 2, 18-35).

votivi a carattere mimetico e metonimico riconducibili a un ampio ventaglio temporale che dall'età arcaica giunge alla romana: terrecotte votive di divinità femminili con il capo sormontato dal *polos* (il copricapo cilindrico tipico delle dee madri), una cospicua quantità di *ex voto* in cui le dee reggevano una fiaccola e il porcellino, statuette dedaliche nella Lucania, ove la spiga d'orzo è tema numismatico già nel VI a.C., statuette in terracotta di Demetra stante o delle due dee sedute in trono. In sostanza la coroplastica rappresenta divinità femminili connesse con il mondo tellurico e della fertilità identificabili tanto con Demetra come con Persefone. Sappiamo che in un rapido dinamismo evolutivo, mito e rito passarono al contesto punico e le dee furono inserite nel pantheon cartaginese dal quale trasmigrarono all'Occidente fenicio, specialmente in Sardegna, sincretizzandosi con elementi pertinenti a culti agricoli nuragici: lo testimoniano in particolare terrecotte figurate femminili con fiaccola e porcellino, *thymiateria* a testa femminile, ex voto fittili, statuine di *kernophoroi*, lampade. I manufatti che riflettono l'ideologia demetriaca sono oggetti con funzione evocativo-talismanica, gratulatoria, apotropaica, ma anche amuleti o lamine con testi magici.

La dimensione di una religiosità ancora imbrigliata, dopo secoli, nella ritualistica pagana affiora anche negli aspetti magico-superstiziosi di alcune manifestazioni del folklore meridionale. Tradizioni popolari che si avvalgono della divinazione e guarigione (in connessione con l'indole *kourotrophos* della dea presente nel mito) ci trasmettono pratiche che erano/sono? esercitate dalle donne nella Sicilia rurale ma risultano comuni a tutto il sud, alla Calabria e soprattutto alla Basilicata ove ancor oggi in ambito contadino si mantengono vive prassi assai peculiari ricollegabili ai culti demetriaci. In vecchie foto in bianco e nero guardo i volti austeri di queste anziane infascinatrici messapiche, che appaiono trasfigurate dalla fede veemente di una sapienza arcaica mentre toccano la fronte di adolescenti vittime di malocchio o altri sortilegi (molte di loro, ancora negli anni '60, si chiamavano Core), e le liberano da *lu' nfascinu,* o le *masciare*, che come Demetra con Demofonte/Trittolemo con semi di papavero a oppio preparano la *papagna* o il *pupiddu* per calmare o curare i bambini irrequieti o deboli, e ripetono cantilene e scongiuri (forse per questo Cicerone raccontava che le sacerdotesse romane di Cerere nell'Aventino provenivano esclusivamente dal sud). Queste memorie di un meridione pagano che non conosco mi affascinano come il sud del mio paese di adozione dove vecchie gitane avvolte di nero sbucano all'improvviso porgendo ai passanti i loro rametti di rosmarino mentre biascicano parole incomprensibili (e come Demetra non lesinano in maledizioni!).

## *Vergine e madre, figlia di sua figlia*

> «Oh tutta pura, Davide, tuo progenitore, ti chiamava nei suoi canti 'fertilissima montagna coagulata'; il divino Salomone, nel Cantico, senza dubbio chiama te 'letto'; Isaia, 'virgulto', Giacobbe ti ha visto come scala, un altro come 'porta dalla quale Dio rinnova l'umana argilla'» (da un *Theotokion dell'Orthros* del 3 settembre).

La cristianizzazione di Demetra, «la divinità che dona come una madre» (Weil, *Q.* III, p. 396), e della sua poliedrica fisionomia, implicò un processo iconotropico attraverso modalità di appropriazione che, nell'apparente continuità del motivo iconico, implicarono una trasformazione semantica profonda. Nella trama complessa di una serie di contaminazioni, prima di metamorfosarsi in santa, la dea patrona dell'agricoltura venne assimilata, come tante divinità femminili di numerosi altri panteon, a Maria[13].

Alcuni tentativi di mitizzazione/divinizzazione della Vergine si erano già realizzati in seno all'eresia montanista che la qualificava 'divina' (*diva*); un'altra eterodossia mariologica fu quella dei Colliridiani, una peculiare setta di cui ci parla Epifanio di Salamina nel suo *Panarium* nata forse in Tracia e poi diffusasi in Arabia, adoratrice di Maria *Regina coeli* cui offriva piccole ciambelle rituali (in greco *kollyris*). Epifanio accusava acerbamente i Colliridiani di onorare Maria 'al di là del lecito', richiamandoli alla ipostasi creaturale della madre di Gesù, consustanziale a noi ma non a Dio. Ci troviamo alla vigilia di intensi dibattiti dottrinali che precedettero la celebrazione dei concili ecumenici del V secolo. La Chiesa ufficiale, impegnata nell'ardua formulazione dei *dogmi* trinitari e cristologici, cercò in ogni modo di scoraggiare per i santi e per Maria ritualità devozionali simili a quelle che si tributavano a divinità pagane: curiosamente il concilio ecumenico del 431 dedicato al mistero teandrico della incarnazione di Cristo e alla legittimazione dell'appellativo *Theotokos* per la Μήτηρ του Θεοῦ fu

[13] Molto pertinenti le riflessioni di Evola 2009, p.159: «È cosa abbastanza evidente che gli attributi teologici di Maria Vergine nel cristianesimo sono una assurdità se ci si riferisce alla parte che la madre di Gesù ha nei Vangeli; essi sono comprensibili solo come una trasposizione ad essa di quelli che furono già propri alla Grande Dea paleocristiana. Perfino alcuni attributi delle litanie canoniche come "madre inviolata", "vergine possente" hanno una tinta 'durgica' ma non meno quelli di "giardino chiuso e di fonte suggellata". Non mancano tratti amazzonici nelle antiche invocazioni così per es. nell'Inno Acatista: la "sposa inviolata" viene detta "generatrice della luce indicibile", "maestra che supera ogni insegnamento", "illuminatrice dello spirito dei credenti", "entrata alla posta del paradiso", "scienza radiosa della grazia", "lampo che illumina l'anima", "fulmine che atterrisce i nemici", ecc.». Fra le *epiklesis* che l'eucologia liturgica ha assegnato a Maria, c'è anche quello di *Regina coeli* (probabile ascendenza della Regina del Cielo Ishtar-Inanna menzionata in *Ger.* 7:18, alla quale circa nel VII sec. a.C. si sacrificavano pani e vino, «frutto della terra e del lavoro dell'uomo») cui si collegano i riti di incoronazione regale dei simulacri mariani ed una iconografia assai significativa. Per una connessione misteriosofica fra Maria e le vergini seminatrici, vd. la dedica a Maria di Kremmerz 1954, pp. 215-217.

celebrato ad Efeso, dominio della *potnia* Artemis anagogicamente ipostatizzata nella Vergine.

Il culto mariano si sviluppò secondo direttrici teologico-canonistiche e sincretico-popolari: binari che a volte si sovrapposero, altre si divaricarono sino a perdersi di vista. Nelle prime rientrava l'estensione alla madre di Gesù di una triade di epifanie del divino femminile – verginità, maternità e sapienza – che già si intrecciavano nella figura di Demetra. Nelle *Dionisiache* Nonno di Panopoli esplorava la relazione fra Persefone e Demetra, la loro mutua fusione e il sincretismo che sperimentavano rispetto ad altre dee come Rea, Gea e Cibele: Rea se identifica con Demetra, e Demetra e sua figlia, l'ineffabile Kore, apparivano come due versioni della stessa dea, con varianti minime. Questa ibrida identità si rifletteva anche a livello morfo-lessicale: le dee appaiono menzionate al duale – troviamo riferimenti a τό θέω ο τώ θεσμοσφόρω, o, incluso, alle Demetre (Bernabé, 1978, p. 45) – con un significato intensamente simbolico. La verginità nella religione greca e in generale mediterranea si coniugava senza ambiguità con la fecondità e la maternità; la *potnia*-Grande Madre primigenia, la *Mater Matuta,* sommava l'una all'altra come Maria che è Vergine ma anche madre. Verginità feconda, maternità vergine. Demetra è madre, ma è anche *kore*, intendendo che non ha uno sposo, pur avendo una figlia; al contrario Kore-Persefone ha uno sposo con il quale tuttavia non genera figliolanza. Non dimentichiamo che Kore non è solo la 'fanciulla' ma anche la linfa germinatrice del virgulto (*koros*). Ed è anche la terra, non quella della superficie, che appartiene a sua madre, ma quella interna e profonda, il suo nocciolo oscuro[14]. Il fatto poi che Zeus si unisca all'una come all'altra svela in Proserpina il carattere di unità fra medesimezza e alterità che la fa coincidere con Demetra. Questa sovrapposizione fra madre e figlia è stata anche messa in luce da Agamben (Agamben, Ferrando 2010, pp. 8-9). L'interscambiabilità fra l'una e l'altra, o la identificazione dell'una nell'altra ravvisabile appunto anche nell'assimilazione di entrambe alla Vergine, ha un bel riflesso in ambito letterario-etnografico: Carlo Levi, l'autore dell'indimenticabile *Cristo si è fermato a Eboli*, rintracciava nella sapienza arcaica dell'aspra Basilicata l'*outillage* di un "paganesimo perenne"; ma la Madonna nera venerata in quelle terre non gli evocava Demetra, bensì la

[14] «"La dea tutta bionda" – solo essa stessa – Demetra la grande madre, venne a contrarre nozze attraverso sua figlia, poiché lei non poteva arrivare a quel re al centro della terra. Ma non era anche lei la terra? La terra luminosa di quando il sole ha trovato il modo di fissarsi su di essa, e che all'interno è nera. E così Demetra la Nera, quando entra in lutto per sua figlia, mostra la condizione stessa della terra, in sé stessa e nel suo rapporto con il sole. E la condizione stessa della madre che solo al buio concepisce il frutto che darà alla luce. Mentre Persefone, la ragazza che si inchina per tagliare il fiore, fiore lei stessa, soffre mentre viene divorata dalla terra la sua passione di figlia. […] Persefone è la figlia della madre, e loro due, madre e figlia, sono sorelle come se fossero due fasi dello stesso astro, sono le "Dee di Eleusi", le uniche che lì regnano» (Zambrano 1993, pp. 359-360).

sposa del dio Ade («La Madonna dal viso nero, tra il grano e gli animali, tra gli spari e le trombe, non era la pietosa Madre di Dio, ma una divinità sotterranea, nera, delle ombre del grembo della terra, una Persefone contadina, una dea infernale delle messi»).

In Spagna Demetra si risemantizza nelle numerose *Señoras del Prado*, festeggiate nelle feste patronali di molte città di chiara vocazione agricola (Cáceres, Madrid, Toledo, Guadalajara, Cuenca, Ciudad Real, Lerida, Albacete, Murcia). L'antropologo Caro Baroja dedica interessanti riflessioni alla *Señora del Prado*, patrona agricola con precisi attributi vegetali: agghindata come una Cerere riceve offerte di cereali (frumento e orzo), fiori colorati, frutti e ortaggi di dimensioni inusitate ma soprattutto grandi pani. Le si chiede aiuto contro penurie e carestie (Caro Baroja 1974, p. 69). Nelle nicchie lungo le strade polverose della campagna del centro peninsulare capita di trovare Vergini che come la *Demeter Hennaia* sorreggono con in braccio sinistro il Bambino e con la destra un mazzetto di spighe. Sincretismi, assimilazioni, contaminazioni: le feste popolari spagnole, le amatissime feste patronali che spingono gli abitanti della città a tornare al 'natio borgo selvaggio' per la consueta celebrazione liturgica ma soprattutto per la gioiosa e catartica *fiesta* vespertina, attingono alle arterie segrete e ammalianti di un passato paganeggiante che in Italia sopravvive – ma meno numinoso, spensierato e magico che nel paese iberico – specialmente nel Sud: la kermesse processionale di S. Agata che fonde l'elemento demetriaco con il dionisiaco, ha qualcosa di drammatico e grave. Buttita mette in relazione, *mutatis mutandis*, 'los pasos' delle processioni mariane e pasquali tanto nel nostro Meridione come in Andalusia, con quelli degli iniziati, e l'analogia mi sembra calzante (Buttita 2017).

## *Di ritorno alla prima Eleusi*

> *«Avari i tuoi figli, oh Dea, non esibirono il tuo onore per le strade e i mercati, ma lo conservarono nel segreto santuario del loro cuore»* (G. W. F. Hegel, *Eleusi,* 1796)

L'esistenza di una comunità cristiana ad Eleusi è documentata dalla basilica – esterna al santuario – dedicata a S. Zaccaria, fondata probabilmente a metà del V sec. d.C. e interamente costruita con materiali di riutilizzo non lontano dal pozzo chiamato *kallichoron*, dove, secondo Pausania (I,38,6), le donne danzavano per Demetra (Burkert 1981, p. 200). Prima di allora non si ravvisano testimonianze archeologiche di edifici di culto cristiani né all'esterno né all'interno del *temenos* pagano. La pratica dei rituali misterici persiste verosimilmente almeno fino alla seconda metà del IV sec., logicamente con una maggiore intensità durante il regno di Giuliano: in questo periodo scelgono di essere ini-

ziati, forse imitando il *basileus*, alcuni membri dell'aristocrazia tardoantica. Fra i riscontri prosopografici risulta interessante il caso di *Vettius Agorius Praetextatus*, proconsole di Acaia nel 362-364, che si oppose alle disposizioni del 364 concernenti la proibizione dei sacrifici notturni in Grecia proprio perché tale divieto non avrebbe permesso la celebrazione dei Misteri. Sappiamo che l'alto funzionario provinciale decise di iniziarsi insieme con la moglie *Aconia Flavia Paulina* (Baldini Lippolis 2006, pp. 287-288). Negli stessi anni è attestata dalle fonti l'iniziazione del retore e filosofo Eunapio di Sardi per mano di uno ierofante discendente dalla illustre famiglia degli Eumolpidi. Come già ho detto, lo storico pagano Zosimo identifica questo personaggio con Nestorio, celebre per aver salvato Atene dalla distruzione durante il terremoto del 375, a cui Giuliano aveva affidato la restaurazione del culto in processo di forte decadenza. Non pare sensato ipotizzare che, dopo la risemantizzazione cristiana del santuario, il cammino di Eleusi possa aver continuato ad essere percorso e celebrati i Misteri della dea come spesso avvenne nel caso, ben studiato (Teja 2007, Canetti 2010), dei culti taumaturgici-incubatori pagani soppiantati da omologhi di segno cristiano senza variazioni morfologiche significative. Le prassi rituali originarie in quei casi a volte sopravvivevano e, tollerate dai vescovi, si svolgevano simultaneamente alle cristiane in modo clandestino, confermando l'equilibrio omeostatico raggiunto dai due sistemi religiosi. Le autorità ecclesiastiche cristiane conoscevano l'emblematicità di Eleusi: nell'antica area del santuario le ricerche archeologiche, che hanno registrato un numero abbastanza alto – in percentuale sicuramente maggiore rispetto ad altre zone dell'impero – di croci rozzamente scalpellate sulle fronti degli *agalmata,* confermano l'esistenza di un insediamento ecclesiastico nel bel mezzo del tracciato della *hiera hodos*, quasi si volesse esorcizzare il pericolo che il cammino dei *mistai* fra Atene ed Eleusi potesse di nuovo essere percorso (Baldini Lippolis 2006).

Sebbene Eunapio scrivesse nella Vita del filosofo Massimo che Demetra e Persefone erano sparite per sempre, nel trascolorare dei secoli i cristiani ortodossi non permisero che le dee disertassero il luogo della loro teofania più densa di significati. La dea non morì ma sopravvisse nella codificazione dei miti cristiani di *haghia Dimitra / haghios Dimitri di Elefsina*, venerati nel paese come protettori della fecondità dei campi, e del lavoro contadini.

Patrick Leigh Fermor, nel romanzo *Mani. Viaggi nel Peloponneso*, descrive con brillante *verve* narrativa le sue errabonde latitanze nell'ultima propaggine del Peloponneso, selvaggia, quasi inaccessibile abitata da entità numinose di cui l'autore sembra voler intercettare l'alito divino. L'intrepido esploratore inglese, ammaliato dal suo fitto patrimonio di leggende, in una bella pagina del suo diario odeiporico racconta come la pietà polare cristiana era andata in soccorso dell'«*ancien regime* soprannaturale» quando accadde ciò che l'imperatore Giu-

liano non era riuscito a scongiurare, ovvero che le antiche divinità non venissero private delle loro dimore: «Gli dèi furono catturati, battezzati e mimetizzati; le loro sedi furono distrutte o riconvertite, e su di esse si innalzò, per così dire, una bandiera vittoriosa. Alcuni degli spodestati riuscirono a mantenere i piedi su due stazze. Altri – insignificanti come possibili capi di una controrivoluzione o del tutto inaccettabili – furono messi fuori legge in blocco [...] Si lasciò che una mitologia al bando si rintanasse e vagasse per i monti, per morire prima o poi – si sperava – di inedia. Ma per un misto di antica reverenza e forse di carità cristiana, i paesani soccorsero quegli esseri, ed essi sono ancora con noi!» (LEIGH FERMOR 1958).

Se appassionante era stato il processo di assimilazione e sincretismo avvenuti nel Mediterraneo antico fra le religiosità di popoli che erano entrati in comunicazione con greci e romani, ancor più ricco di fascino fu questo suo dilatato prolungarsi nel mondo cristiano, specialmente nell'ortodosso bizantino. Percorsi a volte labirintici che oltre alle dimensioni dello spazio, del tempo, dei riti e delle tradizioni ibridizzavano alcune figure del panteon politeista le cui ascendenze non sempre erano riconducibili a matrici mitologiche precise. Il santorale straripa di risemantizzazioni agiografiche, curiosi furti di identità che interessano la *Pars Orientis* ma in minor misura anche la *Occidentis*. Il campionario è enorme e fantasmagorico: l'*anargyro* San Ciro è una cristianizzazione della *Kyra* egiziana, Iside; Santa Barbara del *basileus ton Theon*, San Mercurio, uccisore dell'Apostata, è una continuazione del suo omonimo pagano, S. Cosma e Damiano perpetuano i Dioscuri; nel bel saggio intitolato "Persistenze greche e corse" Zolla spiega come il dionisismo persiste in San Dionigi (ZOLLA 2016)

La *despoina* Demetra non sparì dalla Grecia quando arrivarono le turbe dei barbari né le tuniche funeste dei fanatici monaci cristiani. A Eleusi un suo *agalma* marmoreo, sfuggito al feroce zelo iconoclasta - permase segreto il luogo in cui trovò ricetto - continuava a ricevere attenzioni cultuali a principio del XIX secolo: adornato di ghirlande florali, il grande busto femminile con una *cista mystica* sulla testa, sotterrato fino a mezzo petto, contemplava benevolo folle rusticane implorargli la prosperità dei campi, l'abbondanza dei raccolti e la fecondità delle spose[15]. Per il popolo contadino non era la dea ma una sua ipostasi inesistente, Santa Demetra, mai canonizzata e perciò priva di *dies natalis* nel martirologio della chiesa bizantina. Queste pervivenze, secondo me, sebbene rare ed eccezionali, non sono fenomeni pertinenti esclusivamente all'ambito della laografia (PONTANI 2006-2007, p. 199, n. 48): Χριστιανοὶ γεγαῶτες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες ἐνθάδε ναιετάουσιν ἀπήμονες, come conferma anche il poeta bizantino Pallada (*AP* IX, 528).

[15] In realtà non si trattava nemmeno di Demetra. L'*agalma* rappresenta una delle due sacerdosse *cistophorai* che nel cammino della grande cerimonia recavano gli oggetti sacri, e che erano state collocate come cariatidi nel *Telesterion*.

Trasformata in santa patrona dell'agricoltura e protettrice dei contadini attici, Santa Demetra ricevette secoli di attenzioni cultuali, fino a quando arrivarono un paio di accademici inglesi (Edward Daniel Clarke accompagnato dal pupillo *Cripps*): comprate le autorità turche con la *eulogia* di un telescopio, rapirono la statua come Ade fece con Persefone per portarla all'Università di Cambridge. L'imbarcazione su cui viaggiavano subì un naufragio: si parlò di una fallita nemesi divina. Il simulacro dell'esule dea che probabilmente era stato oggetto di culto più a lungo di qualsiasi altra al mondo, finì nel Fitzwilliam Museum[16], umiliato e ignorato da tutti. Ma anche a distanza la sua *dynamis* causò l'inaridimento della pianura: la santa, mimema marmoreo della vendicativa dea, si era incollerita. La la sua epifanica sacralità, non troppo rassicurante, si rivelò poi occasionalmente sotto mentite spoglie – come Demetra nella reggia di Celeo – : così accade in una storia resa popolare dall'archeologo francese Françoise Lenormant; assorbita dalla letteratura scientifica per mediazione di Charles Picard (Picard 1940, p. 118), fu resa poi celebre da Mircea Eliade in una pagina deliziosa intitolata *The bus that stops in Eleusi*: «L'episodio più commovente della mitologia cristiana di Demetra avvenne all'inizio del febbraio 1940 e fu ampiamente riferito e discusso dalla stampa ateniese: a una fermata dell'autobus Atene-Corinto salì una anziana, "magra e rinsecchita, ma con grandi occhi molto vivaci"; poiché non aveva denaro per pagare il biglietto, il controllore la fece scendere alla stazione seguente, quella di Eleusi, appunto. Ma il conducente non riuscì più a mettere in moto l'autobus e, alla fine, i viaggiatori decisero di fare una colletta per pagare il biglietto della vecchia. Questa risalì sull'autobus, che ora poté ripartire. Allora la vecchia disse: «Avreste dovuto farlo subito, ma siete degli egoisti; e già che sono qui, vi voglio dire ancora una cosa: sarete castigati per il modo in cui vivete; vi saranno tolte persino l'erba, e l'acqua!». «Non aveva ancora finito la sua minaccia» – continua l'autore dell'articolo pubblicato su *Hestia* – «ed era scomparsa […] Nessuno l'aveva vista scendere. E si andò a riguardare il blocchetto dei biglietti per convincersi che era veramente stato staccato un biglietto» (Eliade 1982, pp. 415-416). I greci, popolo immaginoso e affabilmente irrazionale, non fecero fatica a convincersi che si trattava di una epifania della madre di Kore, che come nell'Inno pseudo-omerico aveva annunciato terribili catastrofi nella dimora dei sovrani di Eleusi, così vaticinava un'imminente

[16] Un tentativo interessante di armonizzazione della sapienza antica con la visione cristiana della storia lo rintracciamo nell'invenzione cristiana di testi oracolari pagani ex post che dovevano dimostrare come già in epoche remotissime gli elleni avessero profetizzato la *Parousia* del Cristo. Dopo la conquista di Cizico, gli Argonauti fondarono un tempio; in seguito alla loro richiesta all'oracolo di rivelare a chi dovesse essere consacrato, esso annunciò loro che doveva essere dedicato a Maria. Gli eroi pagani non compresero il messaggio e pensarono a Rea, madre degli dei; ma sotto il regno di Zenone l'antico luogo di culto venne finalmente dedicato alla madre di Dio (Malala IV,8). Sull'importanza della tradizione di Malala per la ricostruzione del primo libro della Teosofia di Tubinga, cf. Beatrice 2001, p. XVII.

disgrazia: i testimoni dell'epoca lo interpretarono come una funesta previsione della seconda guerra mondiale che cominciò nel paese un anno dopo. Circa ottant'anni prima, un anziano sacerdote macedone aveva raccontato a Lenormant un'altra storia di Santa Demetra: in essa si manifestava come caritatevole e ricchissima signora di Atene, cui un pascià turco aveva rapito la bellissima figlia, portandola poi a Souli. Alla fanciulla venne concesso di trascorrere alcuni periodi con la madre in coincidenza dei quali i campi tornavano felici e la natura rigogliosa. Nonostante le ambagi dal sapore politico-ideologico, la trasposizione narrativa garantì a Santa Demetra una calda devozione popolare. Non ha a che fare con turbanti, caffettani e turcofobie greche il fatto che le montagne di Souli nell'Epiro sovrastino la valle ove secondo un mito l'Acheronte si univa al Cocito in una geografia sacrale dalle molteplici vene sotterranee e segrete: è qui dove si ubicava uno dei tanti punti di entrata di Kore al regno di Ade. Tradizioni simili raccolte oralmente da Lenormant anche in Macedonia furono confermate da Lawson in Arcadia: sulle moltagne che si aprono al fiume Lafone si trovavano le 'buche del diavolo', un altro ingresso al regno dell'Innominabile. In queste zone era vietato alimentarsi di maiale, un tabu che bisognava assolutamente rispettare (circostanza che Lawson attribuisce poco verosimilmente al fatto che i porcellini avessero relazione sacrificale con la dea; piú che a un surrogato mitico in realtà credo si debba alla forte presenza ottomana in quei luoghi). Terre montuose, ricche di vegetazione, campi coltivati o lasciati alla pastorizia sono dominio della *despoina*, una *kyria* benevola come la Vergine perché è la Vergine, e vi avvengono epifanie stranianti o salvifiche, luminose o perturbanti. In Etolia dove si coltiva tabacco, le piante sono affidate alla sua protezione, con soddisfazione della *genos* ormai estinto dei fumatori.

Ho vissuto in prima persona questa *Mischung* fra l'elemento cristiano e il pagano: in un viaggio, anzi, una missione diplomatica in Grecia per restituire ad alcuni monasteri femminili perduti, corrucciati nel Peloponneso profondo, reliquie martiriali *illo tempore* sottratte da crociati veneziani, insieme con il mio caro amico Giorgio Vespignani ed Enrico Morini, studioso il primo di Storia Bizantina, il secondo delle Chiese Ortodosse e responsabile della spedizione con tanto di nomina e salvacondotto pontifici, accediamo alla salita di una impervia strada di montagna ove solo si vedono trattori e muli. Dopo scoscendimenti di castagni, roverelle, curve tortuose ed erte, arriviamo al monastero dove le monache con i loro lunghi, demetriaci chitoni neri e un austero Pope ci accolgono festosamente tra quinte d'ombra e odore d'incenso. Alle porte del piccolo edificio c'è un personaggio che sembra Trofonio, ma ancor più un *theios aner* pagano. È avvolto in pelli, la barba lunghissima, gli occhi ardenti: un cartello scritto a mano, maldestramente, dice: βασιλιάς των μελισσών. Chiama le api che si aderiscono al suo corpo come in un volo leggero e armonioso di farfalle e

poi a un suo cenno si spostano in una nube nera. Mentre all'interno delle mura si innalza il canto liturgico, fuori la gente sosta davanti al re delle api, stregata dallo sciame e dallo sciamano. Basta leggere le poesie di Angelos Sikelianos, di Costas Palamas, o di Odysseas Elytis, per avvertire quasi in modo epidermico la onnipresente contiguità, la *symphonia*, fra Ortodossia e *hellenikoteta* che da secoli si inalvea, con la sua inconfondibile impronta religiosa, nel suo passato mitologico e lo fonde con la spiritualità del cristianesimo d'Oriente. L'uso del termine *panagia* è spesso polisemico, rivolto alla Vergine, ma anche riverberato, rincarnato in divinità femminili classiche nella transignificazione di una venerazione verso la figura materna, quasi in una goethiana "discesa alle Madri".

## *La virilizzazione di un profilo agiografico*

> *«I rent the Veil where the Dead dwell:/When weary Man enters his Cave/He meets his Savior in the Grave / Some find a Female Garment there/And some a Male, woven with care».* (W. Blake, *The Key of the Gate*, 1804)

Sconcertante ma piena di fascino è la rimitificazione androginizzante della santa in San Demetrio, identificabile con Άγιος Δημήτριος της Θεσσαλονίκης, conosciuto anche come Demetrio di Sermio, martire del siglo IV secolo la cui stilizzazione agiografica è quella di santo militare, sovente rappresentato in coppia con San Giorgio: entrambi raffigurati con volti di androgina indeterminatezza, imberbi, quasi femminei, sono giovani cavalieri che raggiungono la fisionomia agiografica di santi militari in epoca relativamente tarda (dopo l'ottavo secolo, in coincidenza con progressiva militarizzazione dell'impero). Mi sono chiesta se il rango equestre di S. Demetrio potesse avere un nesso con Demetra *Erinys* che appare insieme con Poseidone in forma di cavallo. Il contesto mitico-cultuale di *Demeter Erinys* / *Melaina* è complesso: ha a che fare con la violenza subita dalla dea da parte di Poseidone ippomorfo, mentre era impegnata nella dolente ricerca della figlia. In seguito la dea aveva trovato un rifugio, quasi un luogo di letargo, in una grotta (è il mitologema della latenza divina come conseguenza di un lutto, seguita poi da una manifestazione/ritorno in connessione con i ritmi della fecondità naturale, vegetale e umana, presente anche nella mitologia dell'Oriente Prossimo almeno a partire dal II millennio a.C., con la sumero-accadica Inanna-Istar*)*. In altre versioni è, con Poseidone, madre del cavallo Arione di una *Despoina* assimilabile a Persefone. A Colono, al nord est di Atene, si venerava *Poseidon Hippios* con le Erenni e Demetra in un culto che Clinton mette in relazione con il rituale di Eleusi, forse per la *agelastos petra* attestata nella grotta che era considerata una delle entrate naturali nel mondo sotterraneo (Clinton 1992, Sfameni Gasparro 2006, pp. 95-98). Il già citato Patrick Leigh Fermor, nel

suo avventuroso *Mani. Viaggi nel Peloponneso,* ricorda che, non lontano da Figaleia, Demetra era venerava dentro una grotta come *epipetra.* Anche in questo luogo impregnato di antica sacralità (ereditata forse dalla tradizione micenica) nel cuore del boscoso del monte Eleo, Demetra-Melaina era rappresentata con una arcaica fisionomia teriomorfica (un corpo muliebre cui si univa una testa con una folta capigliatura equina, un possibile riflesso della sua identità tellurica). Pausania, il tuttologo periegeta, scrive: «La statua fu realizzata in questo modo: era seduta su una roccia ed aveva l'aspetto di una donna tranne la testa che, dotata di criniera, era quella di un cavallo, e da questa testa uscivano serpenti ed altri animali. Il suo chitone era lungo fino ai piedi, in una mano teneva un delfino, nell'altra una colomba (Pausania 8,25,5-7)». Quando gli abitanti del luogo trascurarono il suo culto e disattesero i sacrifici in suo nome, la *nemesis* della dea non tardò a manifestarsi: «i loro campi divennero sterili». È certamente affascinante – ma poco realista – pensare che la testa equina di Demetra sia il nesso con la santità equestre di San Demetrio e con l'edificazione di un modello agiologico in cui ciò che interessa è il nesso con il mondo agricolo e la sua fertilità; forse la coincidenza onomastica permetteva di ricorrere a un santo presente nel santorale, provvisto di certa autorevolezza, e da qualcosa che lo rendeva più rispettabile del modello di santità femminile incarnato dalla incanonica Santa Demetra: il 'carisma' della virilità. San Demetrio apostrofato *stereanos* ("che appartiene alla terra arida") in molti luoghi dell'Ellade è il patrono del lavoro dei campi e in ambito rurale gli sposalizi erano benedetti da lui: prassi votiva che ha perdurato fino ad epoca recente. Qualsiasi dubbio – io ne ho avuti molti – sulla identificazione del Demetrio *stereanos* con il tessalonicense si è dissipato scoprendo che in un contesto slavo/balcanico le festività relative ai cicli agrari sono presiedute da *agios Dimitri* (26 ottobre) e *agios Georges* (23 aprile), in date ripartite pressoché ad uguale distanza nell'anno, equinoziali, che richiamano il ritmo delle stagioni e delle attività agricole-pastorizie: in primavera, in occasione della festa prossima alla Pasqua di San Giorgio, era quando i pastori stabilivano le condizioni per l'utilizzo dei pascoli di montagna; in autunno, in prossimità della festa di San Demetrio, avveniva il ritorno del bestiame in montagna, l'inizio della seminagione, la degustazione del vino nuovo. Nel Sud d'Italia, ci sono varie feste patronali del Grano e del Pane dedicate al santo, come a San Demetrio Corone, in provincia di Cosenza, con la processione marcata da elementi contadini, o nell'abruzzese San Demetrio ne' Vestini dove i pani sfilano in processione; il culto di Santo è talvolta messo in connessione con opifici agricoli e botanici. A Specchia, in provincia di Lecce, nei pressi dell'omonima chiesa bizantina, San Demetrio è una nota azienda agricola che ha riscoperto con successo la coltivazione biologica di spezie e erbe officinali per tisane e infusi le cui profumate virtù farmacologiche sono in vendita persino nelle 'tiendas naturales' della mia città sull'Atlantico.

***And when all that story's finished, what's the news?***

(William B. Yeats, The Choice)

Cosa provavano i *mystoi*? Cosa vedevano gli *epoptai*? In cosa consisteva la *Telete*? Quando il pronao del tempio si apriva un alternarsi di lumi e tenebre, bagliori e ombre, quando in quello stato di stupore ed incertezza che Plutarco paragona all'agonia del moribondo che lotta per la vita, gli iniziati accorrevano come falene verso la luce che veniva dall'*adyton* dove gli *agalmata* lavati e strofinati d'olio emanavano riflessi che facevano presagire la presenza dei numi, qual era la visione finale che si consegnava alla promessa del silenzio? In un passo che evoca alla mia memoria il tempo lontano delle vendemmie nel podere di Celincordia, un buon conoscitore dei ritmi contadini, Ignazio Buttita, riporta in questi termini la sua esegesi del rito eleusino: «L'uomo ai misteri eleusini, una volta morto, apprendeva d'avere un destino analogo a quello dei chicchi e dei grappoli: i primi, ridotti in farina, erano abburrattati e i grappoli ridotti a vinaccia si tramutavano in mosto; seguiva poi la metamorfosi, quando la farina inumidita e impastata si infornava e cominciava a lievitare; il mosto si infornava per ispessirlo, poi s'imbottava in una cantina umida e cominciava a ribollire. Alla fine sia cereale che mosto cedevano secondo il parere degli antichi la loro parte più preziosa, lo spirito. Alla stessa maniera l'uomo attraverserà il mondo dei defunti, imbroccherà la direzione giusta se è stato istruito ai misteri e sopravviverà come puro spirito». Una esegesi semplice, colloquiale, che coincide con quella di Cicerone (Cic. *de nat. deor.* 2.66-67), e della sobria concretezza di Cicerone generalmente mi fido, ancor più se collima con quanto scrive Simone Weil («I Misteri erano interamente fondati da espressioni simboliche della salvezza dell'anima tratte dalla vita dei campi»[17]).

Se non erro, inizialmente secondo Burkert nella dottrina eleusina il tema agricolo era predominante rispetto a quello escatologico, ma in ragione delle palmari contraddizioni tra il ciclo dei lavori agricoli e il periodo della *kathodos/anodos* di Kore, lo studioso tedesco disse poi anche che ogni assimilazione della fanciulla con il grano nuovo doveva essere subordinata al dramma della madre che perde la figlia. Certamente universale è la passione di Demetra, in sostanza quella di qualsiasi madre separata dalla sua creatura, perché – e non so trovare parole più belle di quelle di Euripide nella Ifigenia in Aulide per descriverla – «Tremenda cosa è l'esser madre; infonde in ognuna un gran incanto d'amore che spinge a soffrire tutto per i figli». Ma neanche dinnanzi al mistero della maternità (che nella religione eleusina io vedo secondario: l'istinto materno nelle

[17] Simone Weil propone anche una interpretazione orfica dei Misteri quando annota nei *Quaderni* che «Demetra è la carne e Kore l'anima che vede un bel fiore ed è rapita contro la sua volontà nell'altro mondo rimpiangendo la carne».

dee greche è abbastanza incongruo, e si risveglia solo nel momento della privazione della prole), l'altrettanto ineludibile e inesorabile dimensione generativa, fecondante, unita indissolubilmente a quella escatologica della morte e rinascita, non può essere obliterata. La metafora del seme che, messe radici nella terra, fiorisce sul confine di inverno e primavera, fra il dentro e il fuori, richiama alla mente la contiguità fra mondo supero e infero, fra l'inizio e la fine, e ci ripete che la vita dell'uomo è dominata dalla legge delle spighe come quella di Osiride, un dio che muore per rinascere in un seme che deve morire affinché crescano rigogliose le messi in un succedersi di vita, morte e vita. «Il chicco di grano è l'anima che ritenta la resurrezione», scrive Kremmerz, e anche la Weil parla del «chicco di senape del Vangelo, che diventa un albero su cui si posano gli uccelli; l'atomo di bene puro che, una volta entrato nell'anima, cresce esponenzialmente, senza che nulla possa impedirlo […]» (*Q.* III, p. 154). Ma fra gli altri Agamben ci mette in guardia contro questa ermeneusi che troppo facilmente riflette la sorte umana «nell'annuale perire e rinnovarsi della vegetazione», nello sparire per rivivere: «Questa interpretazione» – dice – è così tenace che «dopo esser stata ripresa da Frazer nel Ramo d'oro, appare in Kerényi, che parla, a proposito di Kore, di un "abisso del seme", simbolo dell'incessante sorgere della vita dalla morte». Il filosofo sembra voler dire che vivere la vita è la vera iniziazione, che il mistero è la vita stessa e la sua assenza di mistero: «Questo abbiamo appreso, che non c'è alcun mistero, soltanto una ragazza indicibile» (Agamben, Ferrando 2010, p. 32). Certamente l'arcana esperienza della iniziazione ai Misteri non sembra avere un carattere dottrinale, né nascondere una *mathesis*, ma pare risiedere in una disponibilità/capacità ricettiva di ordine psicofisiologico-spirituale, in una sorta di autotrascendenza. Forse, guenonaniamente, gli iniziati credevano che l'essenza e la verità della vita si sentissero e vedessero senza la necessità di dichiararne il segreto che si manifestava nella forma armonica e ordinata in cui vivevano. La filosofa spagnola María Zambrano scriveva che coloro che avevano già vissuto l'*autopsia* identificavano la saggezza con il parlar poco, o addirittura il tacere, oltre che con la onestà e la bellezza di mostrarsi agli altri solo se questo fosse necessario. Il mistero penetrava nella intimità di ciascuno che si sentiva guardato da dentro e da fuori: «E allora iniziava in lui la germinazione, il mistero della germinazione del suo essere individuale, in pace. In questa pace che ancora oggi simboleggia la spiga di grano. Il grano che dopo essersi disfatto nell'oscurità della terra, come morto, attraversa la terra vittorioso, terra che lo fa uscire con gioia, per potersi dare moltiplicato nella forma perfetta, adatta ad essere consumata da tutti come cibo per la vita. Non sarebbero stati così grandi e silenziosi i Misteri di Eleusi se solo avessero rivelato la germinazione del grano, e allo stesso tempo inseparabilmente, non si fosse dato il medesimo evento decisivo per l'essere umano, in cui sente, già senza peso e senza ango-

scia, di esistere. *Esistere, essere già in grado di continuare a crescere da sé stessi all'infinito, attraversando tutti gli strati della realtà che li contengono, continuare vittoriosamente a vivere, già pacificata la natura e la storia*» (Zambrano 1996, pp. 357-359). Ma se il simbolo davvero rivela una realtà superiore (Florenskij 1977, p. 60), allora dobbiamo chiederci quale sia per noi questa realtà – cui rimanda la vicenda demetriaca con i suoi mitemi ed iconemi ricorrenti (la semina, la fecondazione, la spiga, il pane, il pasto simbolico con la divinità, la verginità/maternità ecc.) – attingibile nei Misteri d'Eleusi non come un sapere, bensì come nuda esperienza. È tale esperienza accessibile anche all'uomo contemporaneo che ha smarrito la *dynamis* psichica in grado di percepire in termini archetipali i principi di una natura *vissuta,* e non solo *pensata*, come «corpo animato e sacro», come «espressione visibile dell'invisibile»? Come si possono riattualizzare e revitalizzare i Misteri nell'era della coscienza soggettiva? Il compito del nuovo iniziato, forse, come scrive Scaligero, consiste nel «ritrovare la Luce originaria mediante le forze attuali della coscienza di veglia. Questa normalmente sorge dove la Luce perde il suo potere di Vita in quanto riflessa, ma le sue forze sono la Luce medesima alla quale normalmente essa come coscienza dialettica si oppone»[18]. Solo attraverso una adesione profonda a un percorso di rintegrazione, lo spirito può spiccare il salto ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος / ἐς φάος, "dalla nebbiosa tenebra alla luce" (*Inn. Omer.,* vv. 337) e ritrovare la speranza, la giulianea Ἐλπὶς Ἀθήνης, o almeno coglierne il senso.

## *Bibliografia*

Agamben, Ferrando 2010

Agamben Giorgio, Ferrando Monica, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano 2010.

Athanassiadi Fowden 1984

Athanassiadi Fowden Polymnia, "L'Imperatore Giuliano", in A. Guida (ed.), *Giuliano e l'Ellenismo: una biografia intellettuale,* Milano 1984.

Baldini Lippolis 2006

Baldini Lippolis Isabella, "La fine del santuario e la cristianizzazione", in E. Lippolis (ed.), *Mysteria, Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Torino 2006, pp. 287-300.

Beatrice 1995

Beatrice Pier Franco, "Pagan Wisdom and Christian Theology According to the

[18] La bella citazione di Scaligero 1975, p. 31, continua così: «Il risalire dalla coscienza riflessa è un compito eccezionale ma cosmicamente previsto: esso è atteso dalla umanità come processo di reintegrazione, che deve avere inizio ad opera di moderni sperimentatori del Sovrasensibile, capaci di sdrammatizzare il mito e l'anti-mito della modernità».

Tübingen Theosophy", in *International Journal of the Classical Tradition* 3, 1995, pp. 403-418.
Bernabé 1997
Bernabé Alberto, *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid 1997.
Bernabé 2008
Bernabé Alberto, *Orfeo y Eleusis [in rete]. Synthesis, 15, 2008*, disponibile in: *http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3580/pr.3580.pdf*
Bowersock 1992
Bowersock Glenn Warren, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1999, trad. it. Roma-Bari 1992.
Bremmer 2014
Bremmer Jan N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston 2014.
Burkert 1983
Burkert Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
Burkert 1985
Burkert Walter, *Greek religion*, Cambridge 1985.
Burkert 1993
Burkert Walter, "Bacchic Teletai in The Hellenistic Age", in J. Carpenter, C. Faraone (edd.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London 1993, pp. 259-275.
Buttita 2006
Buttita Ignazio, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma 2006.
Buttita 2017
Buttita Ignazio, *Pasos de Misterio. La Settimana Santa in Sicilia e in Andalusia*, Palermo 2017.
Canetti 2010
Canetti Luigi, "L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7.1, 2010, pp. 149-180.
Caro Baroja 1974
Caro Baroja Julio, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid 1974.
Civiletti 2007
Civiletti Maurizio, *Eunapio. Vite di filosofi e di sofisti*, Milano 2007.
Clinton 1974
Clinton Kevin, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.
Clinton 1992
Clinton Kevin, *Myth and Cult. The Iconography of Eleusinian Mysteries*, Stockholm 1992.

De Miro 2008
De Miro Ernesto, "Thesmophoria di Sicilia", in C. A. Di Stefano (ed.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, pp. 47-92.
Di Simone 2018
Di Simone Leo, "Il culto di Demetra e i suoi possibili influssi sul culto mariano", *Dialoghi Mediterranei* 34, 2018, pp. 1-6.
Dodds 1968
Dodds Eric Robertson, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1968.
Eliade 1982
Eliade Mircea, *History of Religious Ideas and Beliefs. Vol. II*, London-Chicago1982.
Evola 2009
Evola Julius, *Metafisica del sesso*, Roma 2009 (prima ed.1969).
Florenskij 1977
Florenskij Pàvel, *Le porte regali*, Milano 1977.
Fraser 1972
Fraser Peter Marshall, *Ptolemaic Alexandria. Voll. I-III*, Oxford 1972.
Graf 1974
Graf Fritz, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit,* Berlin 1974.
Herrero de Jáuregui 2007
Herrero De Jáuregui Miguel, "Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12-22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica", *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 75.1, 2007, pp. 19-50.
Herrero de Jáuregui 2010
Herrero de Jáuregui Miguel, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin 2010.
Kerényi 1967
Kerényi Karl, *Eleusis: archetypal image of mother and daughter*, London 1967.
Kremmerz 1954
Kremmerz Giuliano, "Dedica a Maria. La porta ermetica", in *Opera Omnia*, vol. II, Roma 1954.
Lawson 1910
Lawson John Cuthbert, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
Leigh Fermor 1958
Leigh Fermor Patrick, *Mani. Travels in the Southern Peloponnese*, London 1958.
Lenormant 1864
Lenormant Francois, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, Paris 1864.

Lizzi Testa 2011
Lizzi Testa Rita, "Prefazione", in P. Brown, R. Lizzi Testa (edd.), *Pagan and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – VIth Century A.D.)*, Zürich-Berlin 2011, pp. 12-23.
Lugaresi 1993
Lugaresi Leonardo, *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata. Orazione IV*, Firenze 1993.
Martorana 1976
Martorana Giuseppe, "Recenti studi storico-religiosi sulla Sicilia antica", *Kokalos* 21-22, 1976-1977, pp. 299-312.
Nilsson 1957
Nilsson Martin Persson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 2 voll., München 1957.
North 1992
North John, "The development of Religious Pluralism", in J. North, J. Lieu, T. Rajak (edd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, 1992, pp. 187-188.
O'Higgins 2001
O'Higgins D. M., "Women's Cultic Joking and Mockery: Some Perspectives", in A. Lardinois, L. Mc Clure (edd.), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001, pp. 137-160.
Olender 1985
Olender M., "Aspects de Baubo", *RHR* 102, 1985, pp. 3-55.
Orselli 1993
Orselli Alba Maria, *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei romani tra V e X secolo*, Bologna 1993.
Pace 2018
Pace Alessandro, "Gli attributi vegetali di Demetra in Sicilia dove tutto nasce inseminato e inarato", in G. Arrigoni (ed.), *Dei e Piante. Fiori, alberi e figure divine nell'antica Grecia*, Bergamo 2018, pp. 189-218.
Picard 1940
Picard Charles, "Déméter, puissance oraculaire", *Rev. Histoire des Religions* 122, 1940, pp. 102-124.
Pontani 2006-2007
Pontani Anna, "Ancora su Pallada, *AP* IX 528, ovvero il bilinguismo alla prova", *Incontri triestini di filologia classica* 6, 2006-2007, pp. 175-210.
Richardson 1976
Richardson Nicholas, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1976.
Rohde 1970
Rohde Erwin, *Psyche. Seelen cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*,

Freiburg im Brisgau 1890-1894 (trad. it., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, vol. I, Bari 1970).

Scaligero 1975

Scaligero Massimo, *Tecniche della concentrazione interiore*, Roma 1975.

Sfameni Gasparro 1986

Sfameni Gasparro Giulia, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

Sfameni Gasparro 1995

Sfameni Gasparro Giulia, *Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali*, in M. Caccamo Caltabiano (ed.), *La Sicilia tra l'Egitto e Roma: la monetazione siracusana dell'etá di Gerone II*, Messina 1995, pp. 79-149.

Sfameni Gasparro 2006

Sfameni Gasparro Giulia, *Miti e Misteri. La fondazione mitica del rituale iniziatico in Grecia: il caso di Eleusi,* in R. Ortoleva e F. Testa (edd.), *Il mito e il nuovo millennio*, Bergamo 2006.

Sfameni Gasparro 2008

Sfameni Gasparro Giulia, "Demetra in Sicilia: panellenica e connotazioni locali", in C. A. Di Stefano (ed.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggend*a (Atti del I congresso internazionale, Enna 2004), Pisa-Roma 2008, pp. 25-40.

Susanetti 2017

Susanetti Davide, *La via degli Dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma 2017.

Teja 2007

Teja Ramón, "De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)", *'Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones* 2007, pp. 99-114.

Weil 1982-1993

Weil Simone, *Quaderni,* IV voll., (G. Gaeta ed.), Milano 1982-1993.

Weil 1996

Weil Simone, *Lettera a un religioso*, Milano 1996 (ed. orig. 1956).

Walter 2014

Walter Philippe, *Christian Mythology: revelations of Pagan Origins*, New York 2014.

Vohryzkova 2005

Vohryzkova Tereza, *The Laugher of Women. The Meaning and Function of the Ludicrous in a Greek Female Ritual*, Praha 2005.

Zambrano 1993

Zambrano Maria, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid 1993 (prima ed. 1955).

Zolla 1992

Zolla Elémire, *Uscite dal mondo*, Milano 1992.

Zolla 1994
Zolla Elémire, *Lo stupore infantile*, Milano 1994.
Zolla 2016
Zolla Elémire, *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante: Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Venezia 2016.

# Da una «traduzioncella» di Leopardi: considerazioni su Eumolpo e l'*aurea catena* della *prisca theologia* in Giorgio Gemisto Pletone

*Moreno Neri*

## *La «traduzioncella» del giovane Leopardi*

> Non sarà egli cosa convenevole e giusta il rendere onore di lodi alla madre dei nostri imperatori e duchi, passata novamente di questa vita; o sarà ella questa un'impresa agevole e proporzionata a qual che si sia lodatore? Non troveremo però che questa donna tra quelle che furono collocate in pari grado di fortuna, abbia molte pari; e non sono poche le virtù e gli ornamenti che di lei si possono ricordare. Diciamo adunque ch'ella fu, di nazione, trace. La nazione dei Traci è antica, e delle maggiori che sieno al mondo: io non dico solamente di quella di qua dal Danubio, le abitazioni della quale si distendono per insino dal Mar Nero all'Italia; ma intendo parimente di quell'altra parte di là dal Danubio, i quali favellano la medesima lingua che questi di qua, e tengono un tratto di paese che va infino all'oceano che è da quella banda, e infin presso a quel continente che per lo estremo del freddo è disabitato: ed anco questa parte è molta, e più assai di quella di qua dal Danubio. Questa gente, per essere animosa e di non rozzo sentimento, non fu senza il suo pregio insino ab antico. Perocché colui che in Atene instituì quei misteri eleusini [τὰς ἐλευσινίας τελετὰς], il suggetto dei quali si era l'immortalità dell'anima, fu Eumolpo trace; e da essi Traci è fama che la Grecia apprendesse il culto delle Muse. Ora una gente usata di onorare le Muse, non può essere goffa né incolta; e così una che abbia riti e credenze attenenti all'immortalità dello spirito umano, non può essere di animo ignobile. Di questa così fatta nazione fu il padre dell'imperatrice passata poco dianzi ad altra vita; [...][1].

[1] Giacomo Leopardi, *Orazione di G. Gemisto Pletone in morte della imperatrice Elena Paleologina*. Questa traduzione fu pubblicata preceduta dal *Discorso in proposito di una orazione greca*, scritti tra il novembre 1826 e la prima metà del gennaio 1827 a Recanati, in cortese polemica con l'amico letterato Pietro Giordani (1774-1848). Il discorso, insieme alla sua traduzione dell'orazione di Giorgio Gemisto Pletone in morte dell'Imperatrice Elena Paleologina, apparve nel periodico

L'*Orazione funebre per Elena Paleologina*, il cui titolo originale è Ἐπιτάφιος ἐπὶ Βασιλίσσῃ Ἑλένῃ Παλαιολογίνῃ dell'allora pressoché dimenticato Giorgio Gemisto Pletone, aveva attratto l'attenzione del poeta Giacomo Leopardi. La «traduzioncella del Pletone» (come la chiama Leopardi in una sua lettera del 16 agosto 1827 al medico urbinate Francesco Puccinotti (1794-1872), allora all'Università di Macerata[2]) mostra come la versione leopardiana – l'ultima della stagione delle traduzioni in prosa prima della conversione letteraria e filosofica del poeta – sia un modello cristallino di volgarizzamento in cui peraltro la capacità imitativa dell'antico in Leopardi risulta straordinaria. Il nostro giovane Leopardi aveva mandato all'abate Francesco Cancellieri (1751-1826), a Roma, la traduzione di Gemisto Pletone e il dottissimo erudito aveva annotato sopra lo scritto: *non plus ultra*[3]. Francesco Ambrosoli (1797-1868), letterato allora piuttosto famoso a Milano, giudicando con entusiasmo le capacità del Leopardi volgarizzatore, auspicava che continuasse la traduzione dell'opera di Gemisto Pletone per il suo stile:

> [...] molti vorranno leggere più avanti nelle opere di quel greco, tutti desidereranno che chi ci ha dato un saggio di tanta bellezza non deponga la penna sì presto. [...] perché più malagevole è per avventura il tradurre eccellentemente dallo altrui le cose eccellenti, che non è il farne del proprio. E noi concorrendo pienamente in questa sentenza, ci uniamo assai volentieri coi molti che lo esorteranno e pregheranno ad arricchire l'Italia di perfette traduzioni [...][4].

---

*Nuovo Ricoglitore: Archivi d'ogni letteratura antica e moderna con rassegna e notizie di libri nuovi e nuove edizioni* dell'editore Stella del febbraio 1827. Oltre alle numerosissime edizioni leopardiane in cui si trovano, ci permettiamo di accennare che il discorso preliminare e la traduzione sono stati da noi editi e commentati: Neri 2003, cit. in pp. 23-24. Di questo medesimo brano presentiamo qui di seguito una nostra traduzione moderna, basata sull'ed. Lambros 1926: «[1.] Desideriamo comporre per la madre dei nostri imperatori e principi, che si è appena separata da questa vita, un discorso speciale. È lecito tributarle la lode dovuta o sarà un compito facile per un qualsiasi panegirista? Non molte da una simile alta posizione si potranno trovare che le sarebbero uguali e questo è eccezionalmente dovuto, in maniere molteplici, ai buoni requisiti del suo carattere. Per sua stirpe era Trace. I Traci sono un'antichissima stirpe ed appartengono ai popoli numericamente più grandi, che abitano la terra, poiché il loro territorio si estende non solo nello spazio del Danubio dal Mar Nero fino all'Italia ma anche nelle zone aldilà del Danubio, dove si parla la stessa lingua come da questo lato, fino all'Oceano locale, ossia fino a quel continente, quasi inabitabile a causa del freddo lassù dominante. Il territorio dei Traci è molto grande e aldilà del Danubio c'è ancora molta più terra che da questo lato. Il popolo dei Traci non è dai tempi antichi in alcun modo moralmente corrotto: anzi è valoroso e desideroso di conoscere le diverse più autorevoli dottrine. [2.] Chi ha introdotto i misteri eleusini ad Atene, giacché era convinto dell'immortalità dell'anima, fu un uomo di nome Eumolpo originario della Tracia, e dai Traci si tramanda che i Greci avrebbero appreso il culto del corteo delle Muse. Ora, un popolo che onora le Muse è indubbiamente appassionato d'arte e di cultura e una gente che crede all'immortalità dell'anima non ha certamente un animo privo di nobiltà. Di questa nazione, dunque, fu il padre di questa imperatrice, che è da poco passata da questa vita terrena a un'altra; [...]».

[2] In Viani 1849, p. 32.

[3] Puccinotti 1855, p. 321; cfr. Viani 1878, p. xlvi.

[4] Ambrosoli 1827, p. 197.

Anche la «coserellaccia», ossia il *Discorso in proposito di una orazione greca*, (come egli lo definisce scrivendo a Pietro Brighenti da Recanati il 9 febbraio 1827[5]), non doveva in realtà spregiarla se ancora il 23 Ottobre 1830 da Firenze Giacomo scriveva al padre Monaldo: «Mio caro Papà [...] Vorrei ch'ella si compiacesse di dire a Pietruccio, che a posta corrente mi mandi sotto fascia una copia del mio *Discorso sopra Gemisto* ec. *Milano 1827*»[6].

Se la traduzione in italiano fu redatta nell'inverno 1826-1827, il pensatore bizantino doveva essere già da qualche anno noto al Recanatese, giacché il 29 aprile 1821 nello *Zibaldone di pensieri* [996-997] vi appuntava questo ragionamento:

> [...] i greci anche nel tempo della barbarie, conservarono sempre la memoria, l'uso, la cognizione delle loro ricchezze letterarie, e la venerazione e la stima de' loro sommi antichi scrittori. E questo a differenza de' latini, dove ne' secoli barbari, non si sapeva più, possiamo dir, nulla, di Virgilio, di Cicerone ec. L'erudizione e la filologia non si spensero mai nella Grecia, mentre erano ignotissime in Italia; anzi nella Grecia essendo subentrate alle altre buone e grandi discipline, durarono tanto che la loro letteratura sebbene spenta già molto innanzi, quanto al fare, non si spense mai quanto alla memoria, alla cognizione e allo studio, fino alla caduta totale dell'impero greco. Ciò si vede primieramente da' loro scrittori de' bassi tempi, in molti de' quali anzi in quasi tutti (mentre in Italia il latino scritto non era più riconoscibile, e nessuno sognava d'imitare i loro antichi) la lingua greca, sebbene imbarbarita, conserva però visibilissime le sue proprie sembianze: ed in parecchi è scritta con bastante purità, e si riconosce evidentemente in alcuni di loro l'imitazione e lo studio de' loro classici e quanto alla lingua e quanto allo stile; sebbene degenerante l'una e l'altro nel sofistico, il che non toglie la purità quanto alla lingua. Arrivo a dire che in taluni di loro, e ciò fino agli ultimissimi anni dell'impero greco, si trova perfino una certa notabile eleganza e di lingua e di stile. In Gemisto è maravigliosa l'una e l'altra. Tolti alcuni piccoli erroruzzi di lingua (non tali che sieno manifesti se non ai dottissimi) le sue opere o molte di loro si possono sicuramente paragonare e mettere con quanto ha di più bello la più classica letteratura greca e il suo miglior secolo.

Già la parte introduttiva dell'orazione di Pletone sulla «nazione dei Traci»[7] può aver attirato l'attenzione di Leopardi che nello *Zibaldone* stesso aveva avuto modo di sottolineare, non molti giorni dopo, l'11 Maggio 1821 [1029], come la letteratura trace fosse scritta in greco:

> [...] Eccetto il solo Fedro, o ch'egli fosse Trace, come è creduto comunemente, (la lingua della letteratura in Tracia era la greca, come mostrano Lino, Orfeo

[5] Viani 1849, p. 4.
[6] *Ivi*, p. 151.
[7] Quantunque i suoi confini siano variati nei diversi periodi, la regione storica della Tracia si estendeva dalla Macedonia fino al Mar Nero e al Mar di Marmara e dal Mar Egeo fino al Danubio, occupando la punta sud-orientale della Penisola Balcanica e comprendendo la parte nord-orientale della Grecia, il meridione della Bulgaria e la zona europea della Turchia.

> Traci, e il più recente Dionigi famoso gramatico detto il Trace) o Macedone come vuole il Desbillons. (*Disputat. 1. de Vita Phaedri, praemissa Phaedri fabulis*, Manhemii 1786. p. v. seq.) La cui latinità, sebbene a molti non pare eccellente e perfettissima certo però è superiore al mediocre.

Sull'orazione funebre vi ritorna[8], nei giorni della sua traduzione, quando, sempre nello *Zibaldone* [4240] nell'«ultimo del 1826» a Recanati, deposita il seguente pensiero:

> Circa la stima che gli antichi facevano della felicità, e il contarla come una delle principali doti dei loro eroi, e come soggetto principalissimo di lode, è curioso vedere come Giorgio Gemisto Pletone, nella sua breve ed elegantissima orazione in morte della imperatrice Elena, poi fatta monaca e detta Ipomone, pubblicata da Mustoxidi e Scinà nella loro συλλογὴ ἑλληνικῶν ανεκδότων, τετράδιον, cioè quaderno γ΄, imitando nelle altre cose, e molto felicemente, gli antichi, gl'imiti anche in questo, di lodar principalmente quella donna per li favori della fortuna; sentimento alieno da' suoi tempi.

L'*Orazione funebre per Elena Paleologina* è, in ordine cronologico, il penultimo scritto di Pletone che ci è dato conoscere. Il discorso funebre di Pletone sull'imperatrice madre Elena fu scritto subito dopo la sua morte, avvenuta il 23 marzo 1450[9]. Il legame di Elena Dragaš (in greco, Dragases) – figlia di un principe serbo, vedova di Manuele II e madre di entrambi gli ultimi due Imperatori – con la corte bizantina era stato lungo ed influente[10], perché si era sposata con Manuele il 10 febbraio 1392, il giorno prima dell'incoronazione del *basileus*, – ed aveva vissuto a Costantinopoli per un quarto di secolo dopo la morte del marito, avvenuta a 76 anni, il 21 luglio 1425. Con la morte dell'Imperatore, Elena cominciò la sua discreta ascesa al potere, esercitandolo dietro le quinte. I testi di Giorgio Sfrantze, uomo di corte e cronista del tempo ci rivelano che nessuna delle decisioni di Giovanni VIII veniva presa senza l'esplicita approvazione della madre e che l'imperatrice madre stabiliva anche le carriere degli alti ufficiali della corte. Testimone e prima attrice, dunque, dei sessanta anni (1392-1450) che

[8] Per uno specifico ed eccellente studio, seppur non esente da qualche imprecisione, sul «breve incontro tra il rivoluzionario di Mistrà e il poeta apostata di Recanati», vedi Barthouil 1982. Va perciò corretta, come dimostrano le citazioni presenti, l'affermazione di Barthouil (*ivi*, p. 204) che reputa la scelta di traduzione del testo di Pletone da parte di Leopardi come eccezionale, dal momento che «il nome del filosofo di Mistrà – salvo errore – non è menzionato nello *Zibaldone*». Nondimeno l'articolo, prendendo atto del valore d'incitazione che conserva il pensiero di Pletone, si concludeva auspicando «une étude planifiée, pluridisciplinaire et collective de l'œuvre et de l'influence de ce subversif dont Malatesta alla symboliquement enlever le corps, s'emparant de Mistra, tombée aux mains des Turcs, pour le transporter à Rimini et incorporer son sarcophage à l'ésotérique "Tempio malatestiano"» (*ivi*, p. 213).

[9] Sfrantzes 1966, p. 76; Sfranze 2008, xxx, 3, p. 139; Schreiner 1975, p. 188.

[10] Nonostante il suo rilevante ruolo nella storia bizantina, sull'imperatrice Elena Dragaš, fino a non molti anni fa, si aveva a disposizione solo lo studio di Anastasijević 1939, ma ora c'è l'eccellente ricerca di Petanovič 2006.

posero fine alla millenaria storia dell'Impero Romano d'Oriente, aveva giocato anche un importante ruolo, usando ancora una volta la sua autorità, nell'assicurare che Costantino, piuttosto che Demetrio o Tommaso, salisse al trono quando Giovanni morì, riuscendo ad evitare una guerra civile e fratricida e impedendo la spartizione del paese che ne sarebbe conseguita. Dalle memorie di Silvestro Siropulo emerge il suo ruolo nelle più importanti assemblee preparatorie circa la questione dell'unione con la Chiesa Latina, che si svolsero nei suoi appartamenti privati e sotto la sua stretta sorveglianza, come pure la sua posizione direttiva nelle decisioni che Giovanni VIII doveva assumere durante il Concilio dell'Unione in Italia. Ritenuta nel novero del partito antiunionista, con la sua disapprovazione influenzò il figlio maggiore, l'imperatore Giovanni VIII, al ritorno dal Concilio dell'Unione, dal fare ulteriori pressioni per rendere effettiva l'unione fra ortodossi e cattolici. Alla fine della sua vita, come molti Imperatori ed Imperatrici prima di lei, era entrata in un convento. In questo stesso ultimo periodo della sua esistenza accettò l'unione, essendosi alla fine convinta che solo cosi l'impero poteva essere salvato. Stando alle parole di Scolario, alla fine era stata «costretta dai suoi cattivi consiglieri e alti funzionari dello Stato» ad approvare l'Unione allo scopo di ottenere aiuti contro i Turchi. Con l'abito monastico aveva preso il nome di Hypomone (= Pazienza / Perseveranza)[11], nome che ben illustrava la postura cristiana, marchio di tutta la sua vita: il suo "stare sotto" (ὑπομονή), come Dio si «è messo sotto» per sostenere tramite il Cristo la storia dell'uomo, così la pia imperatrice aveva depositato sulle sue spalle i disorientamenti e le fragilità dell'agonia bizantina.

Alla morte dell'ultima Paleologina fu chiesto a Pletone di comporre un'orazione funebre su di lei. Poiché a quel tempo Gemisto aveva quasi certamente più di novanta anni, è improbabile che possa aver di nuovo lasciato Mistrà e dobbiamo quindi presumere che la sua orazione non fu pronunciata da lui in persona sulla sua tomba nel monastero del Pantokrator[12]. Ma il testo sopravvive ed è una delle sue composizioni più interessanti di questo genere, che mette insieme storia, mitologia classica e filosofia, così come la sua stima personale verso l'imperatrice madre, nei suoi consueti timbri.

---

[11] Lo stesso nome (Ὑπομονή), traslitterato anche come Jpomene – come fa Petanovič 2006 –, Ipomone – come in Leopardi –, e più di rado con Ypomone) era stato assunto dalla madre di Manuele II, Elena Cantacuzena (1333-1396), quando prese l'abito monacale ritirandosi nel monastero di Kyra Marta (cfr. Nicol 1968, p. 137). Forse Elena aveva scelto questo nome in ossequio alla suocera. Anche una figlia dell'ultimogenito di Elena, Tommaso, anch'ella di nome Elena, vedova del principe serbo di Rascia Lazar II Brancovic e morta nel 1473, prendendo il velo, continuando la tradizione, scelse questo nome, verosimilmente in omaggio alla nonna (Sfrantzes 1966, p. 70; Sfranze 2008, xxx, 3, p. 139 e p. 240, n. 135).

[12] Elena fu sepolta nella tomba di famiglia dei Paleologi nel «venerabile, imperiale e magnifico» complesso monastico dell'Onnipotente, accanto al marito con cui aveva condiviso trentatré anni e alle spoglie del cinquantaseienne figlio Giovanni (cfr. Sfrantzes 1966, p. 76; Sfranze 2008, xxx, 3, p. 139).

Scritta dunque da Pletone poco prima della sua stessa morte, su incarico del nuovo, e ultimo, *basileus* Costantino, l'*Orazione per Elena* fu un manoscritto assai diffuso. Come annota Leopardi nel suo *Discorso in proposito di una orazione greca* «trovasi scritta a penna in più biblioteche d'Europa»[13]. Si contano infatti dell'Ἐπιτάφιος ἐπὶ Βασιλίσσῃ Ἑλένῃ Παλαιολογίνῃ non meno di ventisette manoscritti. I più noti sono: a Venezia, il *Marc. Gr.* 519[14]; a Napoli, il *Naz.* III E 19, edito da Cyrillus (Salvatore Cirillo) nel suo catalogo[15]; e a Parigi, il *Par. gr.* 1760, pubblicato da Jacques-Paul Migne[16] e che, eccezionalmente, non è la riproduzione di un testo già stampato da altri[17]. Oggi l'edizione di riferimento è quella di Spyridon P. Lambros[18] che è basata su questi tre manoscritti. Numerosi, come si diceva, gli altri manoscritti situati in biblioteche di tutta Europa: Milano, Parma, Napoli, Vaticano, Leida, Londra, Oxford, Madrid, Monaco, Berlino, Istanbul, Firenze. Dei due fiorentini, uno appartenne a Marsilio Ficino[19].

[13] Cfr. Neri 2003, p. 16.

[14] Che erroneamente François Masai riteneva fosse quello pubblicato da Andrea Mustoxidi e Demetrio Schinas (Masai 1956, p. 267, n. 1), su cui si basava la traduzione di Leopardi. Ma Masai, come dichiara, non aveva potuto leggere la silloge pubblicata a Venezia. In essa (Mustoxidi, Schinas 1816, p. 7) i due greci affermano di essersi basati per il loro testo su due manoscritti di Firenze, provenienti, secondo gli editori, uno dalla Laurenziana e l'altro dalla Riccardiana (verosimilmente si tratta del *Laur. Plut.* 56.18 e del *Ricc.* 76; cfr. Argyropoulos 1982, p. 212, n. 16). Sul corcirese Mustoxidi e il costantinopolitano Schinas vedi Neri 2010, pp. 159-160, n. 220, e, da ultimo, il recente ed eccellente studio di Losacco 2018. Lo Schinas, trascritto in Leopardi Scinà, che con Mustoxidi (che in alcune più vecchie edizioni del *Discorso in proposito di una orazione greca* si trova trascritto come Mostoxidi) Leopardi nel medesimo *Discorso* indica come «due chiarissimi greci» (cfr. Neri 2003, p. 16), non è dunque in alcun modo il palermitano Domenico Scinà (1765-1837), filologo e abate erudito, noto per i suoi studi di fisica (peraltro l'uno e gli altri menzionati da Pietro Giordani in una lettera al «Giacomino amatissimo» del 28 marzo 1819). Anche chi scrive ebbe a incorrere avventatamente in tale errore (Neri 2003, p. 54, n. 16), poi corretto (Neri 2010, p. 160, n. 220). Si insiste su questa confusione, a beneficio dei leopardisti, perché l'errore di identificazione del greco Demetrio Schinas con il siciliano Domenico Scinà si perpetua dal 1950, attraverso l'errata identificazione compiuta dall'eminente curatore delle prose leopardiane Giovanni Ferretti (cfr. Ferretti 1950, p. 376, n. 12), fino ai nostri tempi persino nella prestigiosa edizione leopardiana dei *Meridiani* (cfr. Damiani 1988, p. 1462, n. 9) e, di recente, nella nuova edizione critica dei volgarizzamenti in prosa dal greco del Leopardi maturo, peraltro ricca di approfonditi commenti (vedi D'Intino 2012, p. 212, n. 12).

[15] Cyrillus 1832, pp. 122-128: Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ Μονῳδία ἐπὶ τῇ Δεσσποίνῃ, seguita dalla traduzione in latino, pp. 128-135: *Georgii Gemisti Pletonis Monodia pro Regina.*

[16] Migne 1866 (= PG 160), coll. 951-958: Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ Ἐπιτάφιος ἐπὶ τῇ Βασιλίσσῃ Ἑλένῃ τῇ Παλαιολογίνῃ.

[17] Va però detto che quest'ultima edizione, oltre ad avere un importante passo mal collocato, è la più alterata e manchevole di tutte e la traduzione in latino (*Georgii Gemisti Laudatio funebris Helenæ Palæologinæ Imperatricis*) è deplorevole per vari errori in significativi passi. Vedine la critica in Mercati G. 1922 e in Mercati S. G. 1923-1924.

[18] Lambros 1926, pp. 266-280: Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ Μονῳδία εἰς Ἑλένην (Ὑπομονὴν) Παλαιολογῖναν.

[19] Per la precisione, oltre ai tre manoscritti menzionati, erano noti a Lambros: Escorial T II 1; Firenze *Laur.* 56.18; Firenze *Ricc.* 76 (appartenente a Marsilio Ficino); Leyden *Vossianus Misc.* 33; London *Add.* 10065; Madrid 115; Milano *Ambros. gr.* 510; Napoli *Gerolamini* XXII 1; Napoli *Naz.*

Leopardi inoltre, a proposito della sua traduzione, osservava, ancora nel *Discorso*[20]:

> Né insino a ora è comparsa, che io sappia, in alcun'altra lingua che la nativa. Io l'ho ridotta in italiano, parte dilettato dalla sua bellezza, e parte movendomi il desiderio di suscitar la memoria di quel raro ingegno, e di porgere ai presenti Italiani un saggio del suo scrivere.

A parte le due successive traduzioni in latino menzionate – quella di Cirillo (1832) e di Migne (1866) –, dopo quella di Leopardi, in questi quasi due secoli, sono ancora pochissime le traduzioni dell'opera in lingue contemporanee. Infatti, oltre al sunto parafrasato e commentato in inglese di C. M. Woodhouse[21], l'orazione funebre di Pletone sull'imperatrice Elena è stata tradotta nell'anno 1941 in lingua serbo-croata, e precisamente dal bizantinista slavo Dragutin N. Anastasijević (1877-1950), e questa traduzione è apparsa nella rivista *Brastsvo*[22]; vi è inoltre la versione in tedesco di Wilhelm Blum[23].

Come dunque non rileggere le parole del Recanatese che concludevano il suo *Discorso*[24]? E come non provare, anche considerato il computo finale pocanzi fatto, una certa compassione per i nostri tempi?

> E io poi sono di opinione che i libri degli antichi, Latini o Greci, non solo di altre materie, ma di filosofia, di morale, e di così fatti generi nei quali gli antichi ai moderni sono riputati valere come per nulla, se mediante buone traduzioni fossero più divulgati, e più nelle mani della comun gente, che essi non sono ora, e non furono in alcun tempo, potrebbero giovare ai costumi, alle opinioni, alla civiltà dei popoli più assai che non si crede; e in parte, e per alcuni rispetti, più che i libri moderni. Ma questa sarebbe materia di un lungo ragionamento. Ora ascoltiamo Gemisto.

Tutto ciò che ci può aiutare a salvarci sono i libri degli Antichi[25], è la storia, è la filosofia, è la loro saggezza, è tutto quello che avremmo dovuto studiare e che non abbiamo fatto. La cattiva coscienza, l'alienazione e il costante livore di tanti esseri umani dipendono dal fatto che non sanno nulla, se non le molte stupidaggini dell'attualità. Ignorano come ha vissuto il mondo e l'umanità. Vor-

---

III B 5; Oxford *Barocc.* 33 e 114; Paris *Supp. gr.* 907; Parma *de Rossi* 7 (3062); Vaticano *Vat.* 1014, 1374 e 1398; Wien *Theol.* 256. Masai 1956, p. 267, n. 1, segnala di aver reperito il testo anche nei seguenti mss.: Berlin 1607; Costantinopoli *S. Sép.* 197; München *gr.* 29; Vaticano *Barber.* 84, *Ottob.* 186, *Vat. gr.* 1002 e 2236.

[20] Cfr. Neri 2003, p. 16.

[21] Woodhouse 1986, pp. 309-312.

[22] Anastasijević 1941.

[23] Blum 1988, pp. 105-111: "Die Totenklage des Georgios Gemistos auf Helena Palaiologina Hypomone".

[24] Cfr. Neri 2003, p. 22.

[25] «L'eterna fonte del grande, come del bello, sono gli scrittori, le opere d'ogni sorta, gli esempi, i costumi, i sentimenti degli antichi; e degli antichi si pasce ogni anima straordinaria de' nostri tempi» (Giacomo Leopardi, *Zibaldone* [340 20 novembre 1820]).

remmo che la gente fosse libera e intelligente, che sapesse cosa dice, cosa fa, in una parola che capisse. Ma come scriveva Emanuele Severino[26], recensendo precisamente un libro su Leopardi,

> La maggior parte della gente è idiota e disonesta. Cioè si illude, col suo agire, di costruirsi una protezione. Ma la ragione moderna porta alla luce la verità (la sua verità): mostra con chiarezza sempre più stringente che tutte le protezioni e tutti i ripari che l'uomo va costruendo per difendersi dal nulla sono apparenti e destinati a franare. Tra l'idiozia e malvagità della gente si fa strada di prepotenza la cruda luce della verità. L'ottusità dello sguardo è vanificata dalla verità terribile. Poiché tutte le illusioni sono destinate a dissolversi, si dissolverà anche l'illusione che consiste nel lasciarsi avvolgere dall'idiozia e dalla malvagità. Le ultime parole stupide si strozzeranno nella gola degli stupidi.

### *La traduzione degli Antichi come mezzo di educazione*

A seguire, ci si avvede dunque che la gente non sa niente, non ha letto nulla, neppure «i libri moderni» e ci si chiede innanzitutto cosa ha fatto la scuola. In taluni casi ci si chiede anche cosa hanno fatto le società iniziatiche (gli *eleusinia sacra* dei nostri disgraziati tempi) che ancora esistono e resistono in Occidente. Che brutto non sapere nulla, fidarsi degli stolti che ci propinano stupidaggini!

Anche oggi, dunque, non diversamente da come scriveva nel 1827 Leopardi nel suo *Discorso*[27]:

> Tace la fama al presente di Giorgio Gemisto Pletone Costantinopolitano; non per altra causa se non che la celebrità degli uomini, siccome, si può dire, ogni cosa nostra, dipende più da fortuna che da ragione. E niuno può assicurarsi, non solo di acquistarla per merito, quantunque grande, ma acquistata eziandio che debba durargli. Certo è che Gemisto fu de' maggiori ingegni e de' più pellegrini del tempo suo, che fu il decimoquinto secolo. Visse onorato dalla patria [...] fu accolto ed avuto caro in Italia [...] ebbe una splendidissima riputazione in questa sua nuova patria, e medesimamente nelle altre province d'Europa, per quanto si stendeva in quei tempi lo studio delle lettere. Lascerò le altre particolarità che di lui si possono vedere in molti scrittori: solo ricorderò che egli, esaminate le religioni dei tempi suoi, riprovata la maomettana, che di quei giorni, piantata nel più bel paese di Europa, pareva come trionfante e già prossima ad ottenere il primo grado, non fu soddisfatto nè anche della cristiana. E cento anni prima della Riforma (movendosi, non per animosità ed ira, come Lutero, ma per sue considerazioni filosofiche e per discorsi politici) disegnò, intraprese e procurò in alcuni modi, ancora sperò, e non molto avanti di morire predisse, lo stabilimento di nuove credenze e di nuove pratiche religiose, più accomodate, secondo che egli pensava, ai tempi ed al bisogno delle nazioni.

[26] Severino 1999. Sulla rilevanza filosofica del poeta di Recanati si veda la trilogia a lui dedicata: Severino 1990; Severino 1997; Severino 2015.
[27] Cfr. Neri 2003, pp. 11-12.

> Scrisse molti libri di storia, di filosofia pratica e speculativa e d'altre materie d'ogni genere: e tutti con tanta copia e gravità di sentenze, con tal sanità, con tal forza, con tal nobiltà di stile, tanta purità, tanta finezza di lingua, che, leggendoli, presso che si direbbe non mancare altro a Gemisto ad essere uguale ai grandi scrittori greci, di quegli antichi, se non l'essere antico.

Si è osservato[28] che per Leopardi, oltre alla utilità estetica delle traduzioni, comunque formatrice dell'individuo e illustrata nelle righe del suo *Discorso*, la traduzione è un mezzo di educazione della «comun gente» e di riforma della «civiltà dei popoli», da utilizzare per fondare la civiltà razionalista che preconizza ne *La ginestra*, perché la traduzione consente l'insegnamento, inaccessibile a chi non conosce le lingue dotte, della saggezza e della morale antiche. In altre parole Leopardi vede nella traduzione un mezzo di sovversione dell'ordine stabilito (religioso innanzitutto e politico nella misura in cui quest'ultimo è legato alla sfera religiosa) o, se si preferisce, di liberazione. Perciò, da questo punto di vista, la scelta di tradurre Pletone non è stata meno innocente di quanto lo fosse il saggio di Mistrà.

Si tratta di un'analisi convincente se si pone mente all'invettiva contro il «secol superbo e sciocco» che ha abbandonato «il calle del risorto pensier», ossia il sentiero tracciato, verso un vero e continuo avanzamento («innanti»), dalla filosofia del Rinascimento, risorta e riproposta dall'Illuminismo settecentesco. L'itinerario Rinascimento-Illuminismo, come distanziamento dalla barbarie medievale, è anche per Leopardi un ritorno all'antico e alla saggezza degli Antichi. L'uomo, nonostante sia dotato di ragione e benché grazie ad essa, dal Rinascimento e poi con l'Illuminismo, sia stato capace di iniziare un processo di emancipazione da pregiudizi e false credenze, non è ora in grado di continuare nel cammino intrapreso e si lascia irretire dalle lusinghe di rinnovate mistificazioni (le celebri «magnifiche sorti e progressive»). *La ginestra*, composta nel 1836, è del resto la conclusione non solo cronologica ma anche ideale della Canzone *Ad Angelo Mai*, del 1823, dove il risveglio delle «spente / Lingue de' prischi eroi», armate contro il «secol di fango» esalta il periodo classico e il Rinascimento e condanna implicitamente il Medioevo che li separa (la «dira obblivione»), nonché il periodo seguito al Rinascimento e culminante nel presente.

Si capisce quindi da una parte come la persona e l'insegnamento di Pletone abbiano potuto essere percepiti da Leopardi e d'altra parte quale collegamento vi sia tra un filosofo nato alla fine del Medioevo che fu, nella sua vita, più che un umanista, un uomo del Rinascimento e tra un Leopardi che, messo a confronto, al pari di Pletone («i sofisti che hanno un vasto seguito, promettono ad alta voce a coloro che li seguono dei beni maggiori di quelli che noi abbiamo dimostra-

[28] Barthouil 1982, pp. 208-209.

to»[29]) al potere ottuso della religione dominante («La mia filosofia è dispiaciuta ai preti, i quali qui e in tutto il mondo, sotto un nome o sotto un altro, possono ancora e potranno eternamente tutto»[30]) reagirà non con il platonismo ma con la scelta del materialismo. È questo non è sorprendente se si pensa che alcuni sinceri discepoli di Pletone (ci riferiamo ad esempio, a Callimaco Esperiente e a Platina) sono divenuti degli scettici e degli epicurei fino a rasentare l'ateismo. Nondimeno il nichilismo leopardiano non invalidava il problema etico, né il desiderio del grande di Recanati di affermare e consolidare i suoi ideali di virtù. Significativamente l'amico medico Francesco Puccinotti scriveva da Macerata a Leopardi il 29 luglio 1827:

> Io però penso, sebbene non l'abbia letta, che la tua Traduzione del *Gemisto* ti avrà servito come di un mezzo dirò quasi alla moda onde esporre qualche tua massima morale che più importi ai nostri miseri tempi: siccome mi dicesti aver fatto col ragionamento che accompagna il tuo Epitteto[31].

Un esame e una discussione, qui, sulla filosofia e l'etica di Leopardi esorbiterebbero dal nostro proposito[32], ma alcune puntualizzazioni sono necessarie.

La filosofia contemporanea è il luogo dove il tramonto degli immutabili manifesta il suo maggiore vigore e, in particolare, nel pensiero di tre pensatori per Severino: Leopardi, Nietzsche, Gentile. La filosofia contemporanea si rende cioè definitivamente conto di come dal divenire che i Greci hanno portato alla luce non si possa più sfuggire e che deve essere esteso a tutte le forme della terra (Dio compreso). La morte di Dio è uno dei modi con cui si realizza questo tramonto degli immutabili, che non si estende solo alla filosofia ma ad ogni forma di sapere (matematico, medico, antropologico, politico, scientifico, teologico, etc.). La filosofia contemporanea consapevole di questo tramonto inevitabile per come il divenire è da sempre stato inteso deve compiere definitivamente il parricidio, sotterrare ogni immutabile, ogni dio, ogni eterno. Scrive Severino[33]:

> La filosofia moderna è incapace di cogliere la propria essenza, perché non vede che l'essenza del senso del mondo che essa va illuminando è la nullità di tutte le cose. L'esperienza è esperienza del divenire degli essenti, osservazione del loro effimero emergere dal nulla, osservazione del nulla; e quando a fondamento del sapere si pone l'esperienza del divenire è inevitabile che il sapere pervenga al

[29] Pletone, *Trattato delle Leggi*, Libro III, cap. XLIII: *Epinomide* (Alexandre 1858, pp. 256/257-258/259; Neri 2003 pp. 45-46).
[30] *Lettera di Leopardi a Luigi De Sinner*, 22 dicembre 1836 (De Robertis 1965, p. 958).
[31] Moroncini 1938, p. 283.
[32] A partire dalla valutazione negativa di De Sanctis e anche di Croce sulla filosofia di Leopardi, espressero in seguito un parere opposto Gentile e Tilgher, ma è dal dopoguerra che nasce una sua sostanziale rivalutazione: dapprima con Cesare Luporini, Walter Binni e Sebastiano Timpanaro e, in ultimo, oltre agli scritti di Emanuele Severino, sopra menzionati, si vedano, a titolo di esempio, Antonio Negri, Pietro Citati, Massimo Donà
[33] Severino 1990, p. 196.

rifiuto di ogni realtà immutabile ed eterna, ossia al riconoscimento della nullità di tutti gli essenti, alla affermazione che il nulla è fondamento di ogni essente – anche di quell'essente che è Dio.

Questo è l'esito al quale effettivamente perverrà la filosofia contemporanea. Il pensiero di Leopardi vede in esso la conseguenza inevitabile e nascosta del principio della filosofia moderna. L'essenza nascosta della filosofia moderna, che il pensiero di Leopardi porta alla luce, è appunto questa conseguenza inevitabile della volontà di porre come fondamento del sapere l'esperienza del divenire.

## *Filosofie del divenire e filosofie dell'Essere*

Si può dire che vi sono filosofie del divenire e filosofie dell'Essere; Pletone, ponendosi di là dalla parzialità dogmatica, propone una filosofia dell'Intero, della Totalità, quella filosofia che propongono lo stesso Platone e lo stesso Śaṃkara con il *Vedanta Advaita*. L'anima dell'uomo è sorta dal mondo divino e, come Pletone illustrerà nel *Trattato delle Leggi*, trova il suo vero posto nello spazio intermedio, nella frontiera delle due realtà inferiore e superiore. Essere e divenire si trovano combinati nell'uomo *copula mundi*: l'uomo e un ente composto (σύνθετον) di due specie, la specie divina e la specie animale e selvaggia (θυριώδες), è il confine comune (μεθόριον) di queste due parti ed il collegamento (σύνδεσμος) dell'universo.

È proprio nel capitolo finale delle *Leggi*, l'*Epinomide*, che Pletone riassume in maniera autentica il percorso intellettuale e ideale dell'opera umana. L'uomo – confine comune tra il mortale e l'immortale, tra due diversi momenti dell'essere, il perennemente mutabile e l'immutabile – assicura la perfezione, la coesione e la coerenza del tutto: l'equilibrio tra i suoi due componenti non è che temporaneo e destinato a scomparire con la morte del corpo; tuttavia, l'armonia universale è garantita dall'eterno ritorno dell'elemento incorruttibile, l'anima che si reincarna in un processo senza fine. È solamente dopo la morte che l'anima è veramente libera di godere di un'esistenza conforme alla sua natura; durante la sua vita terrena l'uomo deve restare al suo posto e occuparsi del suo ruolo di cittadino del mondo piuttosto che del suo interesse personale. È per compiere questa missione che deve non solo annullare l'attrazione della materia che appare e scompare e che trascina in basso e invece compiere azioni che abbiano un grado d'identificazione con gli atti divini fino addirittura all'intuizione del Divino, ma anche reincarnarsi, ripetutamente, nel tempo dovuto[34]. Pletone

[34] Pletone, *Trattato delle Leggi,* Libro III, cap. XLIII: *Epinomide* (Alexandre 1858, pp. 246/247-252/253; Neri 2003 pp. 38-42).

chiarisce quindi che non solo l'uomo è un ente composto di due specie, ma che questa composizione è fatta per realizzare l'armonia perfetta del Tutto. L'uomo, che, come abbiamo veduto, è il confine e il legame tra queste due nature e trasgredisce la loro irriducibilità, segna un punto di giunzione quasi spaziale tra mortale e immortale, tra divino e animale, tra perfezione e imperfezione, tra alto e basso, tra elevazione dell'anima verso la prima realtà delle Idee o il suo abbassamento verso il livello più infimo della materialità.

Ora solo un terzo del panegirico è dedicato a Elena Paleologina e una non piccola parte è occupata, come abbiamo veduto, dall'elogio dei Traci[35]. Gli altri due terzi della monodia descrivono aspetti fondamentali della dottrina di Giorgio Gemisto Pletone, tra cui, appunto, la duplicità dell'uomo composto di due nature, una di qualità divina e l'altra corrispondente a quella degli animali e, di conseguenza il congenere tra l'uomo e la divinità, punto centrale che per Pletone differenzia il cristianesimo dal suo platonismo. Una delle due nature, quella bestiale è mortale, l'altra, divina, è immortale. I più antichi e più rispettati tra i popoli (gli Iberi, i Celti, gli Etruschi, i Traci, i Greci e i Romani, gli Egizi, i Medi e gli Indiani, ecc.) hanno avuto tutti una salda credenza nell'immortalità. In esso, inoltre, esprime la sua convinzione in un dio unico che presiede l'universo e afferma che tra questi e l'uomo vi sono essenze mediatrici. Nell'orazione di Pletone non c'era niente che potesse essere criticato come non ortodosso, tut-

[35] Come ricorda Djurić 1995, «Elena Dragaš fu l'unica imperatrice bizantina serba». Lo stesso autore (p. 37) ritiene che Giorgio Gemisto Pletone, ricorrendo nel suo panegirico «con la sua consueta concretezza a tutto il suo sapere per spiegare e giustificare l'origine etnica di Elena», con l'«eccesso di tali sforzi» sembrerebbe confermare, come accade sempre in simili casi, che «la nota diffidenza bizantina verso gli stranieri, e in generale verso gli altri, continuava a persistere, e in modo assai forte, durante il secolo XV». Un'opinione identica esprime Petanovič 2006, pp. 80-81, circa la xenofobia dei bizantini. Significativamente Pletone, nella già citata *Epinomide* (*Trattato delle Leggi*, Libro III, cap. xliii [Alexandre 1858, pp. 252/253-256/257; Neri 2003, pp. 42-45]), dichiara che le corrette dottrine, tra le quali la natura mista dell'uomo e l'immortalità dell'anima, non solo «sono state professate dai filosofi della scuola di Pitagora e soprattutto di quella di Platone» (filosofia greca), ma hanno anche orientato altri popoli, tra cui Zoroastro e i suoi discepoli (Persia), il faraone Menes (Egitto), Indiani e Iberi occidentali (popolazione dell'attuale Georgia transcaucasica). Ma ciò per Pletone è solo il modo in cui si manifestano gli assiomi metafisici nello spazio e nel tempo: infatti «è a questo saggio [Zoroastro], il più antico tra quelli della cui esistenza si abbia memoria, che noi le facciamo risalire, e non perché pensiamo che abbiano avuto inizio con lui, bensì perché queste dottrine, tanto eterne quanto l'universo, sono esistite in ogni tempo tra gli uomini, e se talvolta sono riconosciute dalla maggioranza e tal altra da pochi, è pur sempre a partire da queste nozioni comuni, infuse dagli Dèi nelle nostre anime, che agiscono gli uomini che si conducono bene e rettamente». Pletone non pensa che esista una metafisica nazionale, territoriale, una metafisica greca, persiana, egiziana, indiana, iberica..., in altri termini l'universale non è un fatto etnico o di territorio. Inoltre, indipendentemente dalla sua manifestazione di ordine esteriore spazio-temporale, di questa *prisca theologia* che è anche *philosophia perennis* «occorre dunque che di ogni tradizione ce ne sia sempre una e che sia la più corretta, che sempre per l'eternità ritorni ad essere riconosciuta e che le altre le siano inferiori, più vicine o più distanti alla più corretta e alcune necessariamente più lontane da quella prima».

tavia il suo tono poteva essere considerato come ambiguo da un critico ostile. L'argomento del suicidio, stranamente introdotto per dimostrare l'immortalità dell'anima, era proposto senza alcuna condanna dell'atto del suicidio in quanto tale. Gli esseri superiori intermedi tra Dio e l'uomo, intelletti o qualche genere di anime superiori, potevano essere interpretati come angeli da un cristiano ortodosso[36], ma più probabilmente per Pletone erano le divinità inferiori e dèmoni (δαίμονες) del neoplatonismo. Ugualmente l'elogio degli antenati dell'Imperatrice Elena, monaca negli ultimi 25 anni della sua vita, non per aver fondato chiese e monasteri – cosa che i meno antichi fecero – ma per aver stabilito i misteri eleusini per sancire l'immortalità dell'anima doveva suonare assai destabilizzante, anche per l'uditorio del tempo In ogni caso, Costantino non poteva avere nessuna ragione di mettere in dubbio l'ortodossia di Pletone, poiché altrimenti non lo avrebbe invitato a scrivere un elogio della defunta imperatrice, a meno che non fosse ignaro della vera filosofia di Pletone e il suo invito costituisse un sottile segnale ulteriore di sfavore verso la fazione antiunionista. Comunque sia, Costantino, con la sua volontà di giungere all'Unione con la Chiesa d'Occidente, mostrava una grande flessibilità in materia religiosa e non è da escludere che egli stesso fosse un discepolo di Pletone.

La proposta di Platone combinava, dato il periodo che gli toccò vivere, teologia e politica, in quanto la sua riforma politica era un'impresa che implicava la ricostruzione della teologia; pertanto, il lignaggio della *prisca sapientia* che proponeva non poteva includere ciò che intendeva combattere. Anzi. Attaccava, con la sua strategia, figure fondamentali dell'edificio cristiano e ne proponeva altre che argomentava come più antiche e più autorevoli nel fornire un'alternativa: di fronte ad Aristotele e Mosè, che considera sofisti, vale a dire innovatori, rivendicava Platone e Zoroastro, custodi eccezionali nella sua visione della conoscenza che rimane nella tradizione.

Contrariamente ai sofisti, la fratria di Pletone, come fecero i Platonici o i Pitagorici, raccolse e lavorò oralmente sulla sapienza ereditata. Il gruppo era composto da pochi discepoli selezionati del maestro. E il loro modo di agire doveva essere coerente con ciò che condividevano i membri della loro lista

[36] Così per Hladký 2014, pp. 24-25, l'affermazione poteva essere interpretata in perfetto accordo con l'angelologia dello Pseudo-Dionigi. Naturalmente evita di dire che il misterioso cristiano di origine siriaca noto come Dionigi l'Areopagita è sicuramente stato un uditore ad Atene delle lezioni di Proclo (cfr. Moreschini 2004, pp. 687 ss.). Lo studioso ceco omette anche di evidenziare che chi aveva orecchie per intendere avrebbe trovato in queste nature una stretta somiglianza con gli dei descritti, per esempio, nel *Trattato delle Leggi*, Libro I, cap. v, e Libro III, cap. xliii: *Epinomide* (Alexandre 1858, pp. 44/45 ss. e 240/241 ss.; Neri 2003, pp. 35 ss.). Il libro di Hladký, pur essendo un prezioso contributo allo studio di Pletone, si propone con una certa spericolatezza di revisionare quello che viene unanimemente considerato come il marchio di Pletone: il suo paganesimo. Hladký crede invece che Pletone fosse un cristiano non ortodosso con una forte inclinazione al pensiero antico, anziché un pagano.

di saggi: piccole comunità di adepti, primato dell'oralità e occultamento della conoscenza. Il giudice bizantino del Despotato di Morea riservava la scrittura principalmente ai testi conseguenti al suo impegno politico nell'Impero, che includeva sia i discorsi dedicati alla famiglia regnante sia la lunga controversia che ebbe sui rispettivi meriti di Platone e Aristotele e con Giorgio Gennadio Scolario, futuro patriarca di Costantinopoli, sul medesimo argomento. Fu questo religioso a bruciare un'opera scritta ma inedita di Pletone, la sua ultima e principale composizione, in cui presentava la proposta di riforma radicale per l'impero bizantino – che includeva una religione razionale – chiamata *Trattato delle leggi* con chiaro omaggio al testo platonico. Nelle poche pagine salvate dal fuoco vediamo che Pletone quando rifiuta la rivelazione, da un lato, indebolisce il potere intermedio della chiesa e, dall'altro, fa appello alla ragione umana, alla responsabilità politica e alla conoscenza della Tradizione.

Pletone può essere considerato il primo seguace e quindi inventore e propagatore della teoria della *prisca sapientia* o *prisca theologia*. Credeva che la sua filosofia, il platonismo, fosse un prodotto della sapienza originale, una sorta di *Ur-philosophy*, di cui collocava gli inizi, ovviamente seguendo Plutarco, in un periodo di cinquemila anni prima della guerra di Troia quando visse Zoroastro[37]. Nel Rinascimento occidentale l'inventore di questa fondamentale nozione passa per essere stato Marsilio Ficino che, senza dubbio, ne fu il più convinto assertore e il maggiore espositore al pubblico dei dotti di tutta Europa. Tuttavia, è Gemisto Pletone ad aver ispirato le genealogie di Ficino nelle quali Zoroastro ha un posto d'onore[38].

[37] Pletone, *Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones*, *Marc. gr.* 517, f. 32v (V, 984 A ed. Maltese 1988, p. 5; V 16-18 ed. Lagarde 1989, pp. 378-379) che cita espressamente Plutarco, *De Iside et Osiride* 46, 369 E. Con ciò implicitamente (ma anche eversivamente) squalificando la data della creazione del mondo dal dio dei cristiani che i Bizantini a partire dall'XI sec. situavano nel 5508 a.C. Si è osservato che se si converte la data in cui sarebbe vissuto Zoroastro, questa sarebbe il 6612 a.C., ossia 704 anni prima della creazione del mondo (Tambrun-Krasker 2001, p. 175).

[38] Ficino vedeva nella teologia degli Antichi un mezzo per rivivificare il cristianesimo. Ha dato più volte la lista di questi teologi antichi. Nella prefazione della sua traduzione di Ermete Trismegisto (*Pimander*, 1463), è Mercurio Trismegisto che appare come il più antico rappresentante della *prisca theologia*. Ma a partire dal 1469, dalla redazione del *Commentario al "Filebo"*, è Zoroastro che figura in testa alla lista dei *prisci*. Così nel *De christiana religione*, XXII (1474), la serie della *prisca gentiulum theologia* è costituita da Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora e Platone. Così pure quando nel 1482, nella *Theologia platonica de immortalitate animarum* XVII, 1, Ficino affronta la questione dello stato dell'anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo averlo lasciato, egli afferma che «su questi problemi che appartengono alla teologia, sei sommi teologi un tempo convennero, il primo dei quali si tramanda fu Zoroastro, capostipite dei Magi, il secondo Mercurio Trismegisto, principe dei sacerdoti Egiziani, al quale succedette Orfeo, ai cui misteri fu iniziato Aglaofemo, ad Aglaofemo succedette in teologia Pitagora, a Pitagora Platone che nei suoi scritti racchiuse, sviluppò e illustrò tutta la loro sapienza». Sulle genealogie ficiniane vedi in generale Yates 1998[5], pp. 27-28; Walker 1972; e più specialmente Walker, 1954, pp. 204-259. Sui riferimenti a Zoroastro in Pletone vedi utilmente Panaino 2003.

È nota la ricostruzione di Marsilio Ficino, contenuta nel proemio alla sua traduzione delle *Enneadi* di Plotino (1492), che agli «appassionati discorsi sui misteri platonici» dell'ultraottuagenario Gemisto, «detto Pletone, quasi un altro Platone», presente a Firenze nel 1439 in occasione del Concilio dell'Unione tra le Chiese di Roma e di Bisanzio, fa risalire le origini dei particolari interessi filosofici di Cosimo de' Medici e il suo proposito di far rivivere la *prisca sapientia* platonica. Come è stato però analizzato le due teorie e le due genealogie non sono coincidenti: quella di Pletone potrebbe infatti essere definita *unilinear*, l'altra, di Ficino, *multilinear*[39], nella misura in cui include una tradizione giudeo-cristiana, ovviamente assente in Giorgio Gemisto Pletone[40].

Anche nel *Trattato delle Leggi* Pletone menziona Eumolpo[41]. Eumolpo è in-

[39] Cfr. Idel 2002. Vedi inoltre Vasoli 2001.

[40] Ficino infatti si discosta dalla catena di sapienti delineata da Pletone. Nell'*Argumentum*, la prefazione della sua traduzione del *Pimander*, la genealogia della sapienza – esplicitamente riferita come *prisca sapientia* – consiste in sei principali teologi: Mercurio (Ermete) Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo (un maestro orfico di Pitagora), Pitagora, Filolao, Platone. Salvo Ermete Trismegisto, la genealogia è derivata da Proclo, *Theologia Platonica*, I, 5, ma Ficino segue esplicitamente Agostino, *De civitate dei*, XVIII, 39, collocando Ermete dopo Mosè che fu istruito in tutta la sapienza dagli Egiziani (*Atti* 7:22) e che non può avere attinto la sua sapienza da fonti ermetiche. Ovviamente nella genealogia di Pletone mancano sia Mosè, a causa del radicale platonismo del filosofo di Mistrà che ignorava la tradizione biblica considerandola addirittura contrapposta, sia Ermete Trismegisto, per la sua scarsa stima nei confronti degli Egiziani e forse anche per la presenza talvolta negli scritti ermetici di elementi della filosofia «dualista», per Pletone inaccettabili (su questo argomento vedi Neri 2005). Nondimeno Ficino, indubbiamente ispirato da Pletone, lascia Zoroastro al primo posto come *priscus theologus*, sia per l'autorità del racconto biblico dei Magi, interpretati come Zoroastriani che hanno adorato il Cristo bambino come «the ultimate Zoroastrian» sia, coll'associare Zoroastro con i Caldei come Persiani, suggerendo che Abramo avesse preso con sé la sapienza Zoroastriana quando lasciò la città di Ur dei Caldei per andare in cerca della terra promessa (Allen 1998, pp. 37-40). In pratica, nella visione di Ficino, il *priscior theologus* era posto al servizio della dottrina cristiana. Nella linea che abbiamo chiamato *multilineare* andrebbe anche collocato Giovanni Pico della Mirandola che introduce la Cabbala ebraica tra le tradizioni sapienziali antiche. Quanto a Giordano Bruno, altro restauratore della sapienza antica, il Nolano è debitore della *prisca theologia* ficiniana: accanto alla filosofia di «caldei, egizii, maghi, orfici, pitagorici ed altri di prima memoria», menzionata nella *Cena delle Ceneri* (1584), collocava la sapienza ebraica contenuta in parte nell'Antico Testamento come concordante con la sapienza antica, seppure in una posizione dipendente (sulla successione storica della *prisca sapientia* in Bruno, vedi Granada 1993).

[41] Su Eumolpo e i misteri Eleusini, cfr. Tucidide, *De bello peloponnesiaco* II, 15, e inoltre gli *Hymni homerici* II, 154, 184-185 e 475 (*in Demetram*). Di origine tracia, figlio di Poseidone e Chione (Isocrate, *Panegyricus*, 68; Apollodoro, *Bibliotheca*, III, 15, 4; sulla paternità di Eumolpo, cfr. anche Pausania, *Graeciae descriptio*, I, 38, 2-3; *scholia in Euripidis Phoenissas* 854; Igino, *Fabulae*, 46, 157 e 273), appena nato fu gettato in mare dalla madre, ma suo padre lo salvò e lo portò in Etiopia. Divenuto adulto ritornò in Tracia, per poi trasferirsi in Attica (Strabone, *Geographica*, VII, 7, 1) ad Eleusi, dove fu iniziato ai misteri eleusini (cfr. *Marmor parium* fr. 15). Iniziò a tali misteri anche Eracle (Plutarco, *De exilio*, 17, 607b) e, pur non consentendo al semidio di accedere ai Grandi Misteri, istituì in suo onore i "piccoli misteri" per consentirgli comunque una valida forma di iniziazione (Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, IV 14; Tzetzes, *Scoli a Licofrone* 1328; Apollodoro, *Bibliotheca*, II, 5, 16), permettendogli di compiere la dodicesima fatica; gli insegnò

cluso, secondo la stessa indicazione di Pletone, nel suo trattato, tra i suoi grandi modelli e maestri, ossia fra i più antichi filosofi e legislatori dopo Zoroastro, in quanto istitutore presso gli Ateniesi dei misteri di Eleusi che insegnavano l'immortalità dell'anima. Come è stato scritto,

> [...] il Tracio cantore, figlio di Museo, deve essere considerato come una delle ipostasi umane di Dioniso che mettono capo a Orfeo. Noi ci troviamo qui dinanzi ad una di quelle figure mistiche che emanano, per così dire, dalla prima e fondamentale ipostasi umana del Dio, dalla sua prima e diretta incarnazione: essi sono così i divulgatori del Verbo divino, come gli apostoli del Cristo, circonfusi anch'essi di un'aureola sacrale, operatori di cose meravigliose; essi sono gli Osioi, i Santi e sono propri dell'Orfismo dionisiaco, come di tutte le religioni[42].

## *I maestri delle migliori dottrine*

Pletone nei paragrafi del primo capitolo superstite spiega subito che la sua opera riguarda le leggi, le migliori istituzioni politiche, le idee e le pratiche attraverso le quali le menti degli uomini dovrebbero essere guidate; e seguendo e praticando le quali, sia privatamente che pubblicamente, gli uomini possono vivere la migliore e più eccellente vita per loro disponibile, nonché la più felice delle vite possibili. Infatti è nella natura dell'uomo tendere principalmente alla felicità. Questo è l'unico desiderio universale in ogni uomo, il fine della vita di ogni uomo, lo scopo per il quale perseguono e praticano ogni altra cosa[43]. Ma gli uomini definiscono la loro felicità in modo diverso. Per alcuni significa piacere, per altri ricchezza, per altri gloria. Altri ancora la definiscono come la virtù o il bene; ma anche questi hanno idee diverse sulla virtù e il bene. Alcuni sostengono che consista nella conoscenza, ma altri sono persuasi da «alcuni

---

anche a cantare e a suonare la lira (Teocrito, *Idyllia* xxiv, 109-110; Pausania, *Graeciae descriptio*, IV, 29, 3; Apollodoro, *Bibliotheca*, II, 4, 9; Diodoro Siculo, *loc. cit.*; Igino, *Fabulae*, 273, in cui gareggia, riportando la vittoria accompagnando con la sua voce i flauti di Olimpo). Di Eumolpo si parla in continuazione nell'antichità classica, per esempio anche in Luciano, *Demonax*, 34, *Anacharsis*, 34, e specialmente *Fugitivi*, 8. Secondo il mito i Traci, guidati da Eumolpo, combatterono contro Eretteo, nella guerra tra Eleusi e Atene (Isocrate, *Panathenaicus*, 193; Plutarco, *Parallela minora*, 20, 310 d, e 31, 313 b; Apollodoro, *Bibliotheca*, I, 9, e III, 15, 4; Pausania, *Graeciae descriptio*, I, 27; Igino, *Fabulae*, 46). Suida riporta un Eumolpo, figlio di Museo e discepolo di Orfeo, che fu poeta epico prima di Omero. Tralasciando la questione se vi siano stati più di un Eumolpo, il suo è un nome parlante (Εὔμολπος, "buon cantore") e i misteri eleusini in età storica, per circa milleduecento anni, furono amministrati dai suoi discendenti, gli Eumolpidi, la principale schiatta sacerdotale eleusina fino alla loro soppressione nel 381 dell'imperatore Teodosio. Vedi infine il recente studio di Harrison 2000.

[42] Lanzani 1923, pp. 128-129.

[43] Pletone, *Trattato delle Leggi*, Libro I, cap. I (Alexandre, pp. 16/17).

ciarlatani sofisti» che la conoscenza non sia favorevole alla virtù e dovrebbe persino essere evitata come un male e una corruzione[44].

Esistono differenze di opinione simili su molti argomenti collegati: sulle cerimonie religiose, sull'astensione dai piaceri sensuali, sull'alimentazione, sulla pulizia, sulla povertà, sulla decenza. La relazione di tutte queste pratiche con la virtù è contestata. Alcuni credono nella moderazione, altri nelle pratiche estreme. Alcuni praticano la virtù nella speranza di una ricompensa divina, altri la perseguono per se stessa[45].

Di fronte a così tante opinioni contrastanti, non si può scegliere la prima via disponibile, presa a caso, per arrivare alla giusta regola di vita al fine di raggiungere la felicità. Bisogna iniziare esaminando la vera natura dell'uomo e delle sue facoltà, proprio come si farebbe nel caso di qualsiasi strumento prima di provare ad usarlo. Inoltre, è impossibile comprendere la natura dell'uomo senza prima considerare «qual è la natura dell'intero universo, cosa occupa il primo posto tra le cose esistenti, quali sono la seconda e la terza forza della natura, quali sono le ultime e qual è la funzione di ciascuna». Solo allora sarà possibile accertare il posto dell'uomo in mezzo ad esse: «con quali di esse condivide delle caratteristiche e quali sono; da quali differisce e in che misura; di quali elementi è composto; qual è la sua natura e quale è la sua funzione appropriata». Solo allora possiamo vedere come dovrebbe vivere[46].

Anche sulla natura degli altri esseri vi sono molti disaccordi. È contestata l'esistenza degli dei; se esistono, se sono indifferenti agli uomini; se sono causalmente responsabili di tutto o solo di ciò che è bene; se possono essere influenzati dalla preghiera o se sono inflessibili, portando a compimento tutto ciò che è destinato a essere il modo migliore concepibile, guidato invariabilmente dal proprio giudizio in conformità con il Fato[47].

Gli uomini discutono anche se esiste un solo Dio o molti dei simili tra loro e identici nella divinità. Alcuni credono che esista un solo Dio supremo, ma anche altre divinità di secondo e terzo grado. Esistono anche diversi punti di vista sulla natura dell'universo: se è stato creato nel tempo, se è eterno, se è continuamente sottoposto a dissoluzione e rinnovamento, se è il prodotto di una causa ma non è stato creato nel tempo, se può essere cambiato dal Dio che lo ha generato, e così via[48].

Esistono infine diversi punti di vista sulla natura umana. Alcuni pensano che sia simile a quella degli altri esseri mortali, altri che è simile alla natura divina, altri che è intermedia tra esse. Se non si studiano tutte queste questioni,

[44] *Ivi*, pp. 18/19.
[45] *Ivi*, pp. 20/21.
[46] *Ivi*, pp. 22/23.
[47] *Ivi*, pp. 24/25.
[48] *Ibid.*

non si saprà come regolare la propria vita. Si sarà confusi e incerti, fuorviati e miserevoli, invece di essere felici come si sperava[49].

Come orientarsi dunque? È ciò che Pletone spiega nel seguente secondo capitolo della sua opera intitolato *Dei maestri delle migliori dottrine* (Περὶ ἡγεμόνων τῶν βελτίστων λόγων)[50], di cui offriamo la nostra traduzione:

> Qual è dunque la maniera di procedere nell'esame di queste opinioni, quali maestri ci devono guidare in questo studio? Infatti questi argomenti sono stati trattati da una moltitudine di poeti, di sofisti, di legislatori e di filosofi. Ma di questi, i poeti e i sofisti andrebbero considerati, giustamente, come indegni interpreti di tali materie: i poeti, da una parte, sono molto inclini all'adulazione nella maggior parte dei loro scritti e non hanno altro scopo che piacere agli uomini, senza curarsi granché di ciò che è vero e di ciò che è buono; i sofisti[51], dall'altra parte, pensano soltanto ad incutere soggezione e si procurano qualsiasi mezzo per farsi una reputazione, alcuni anzi elevano le loro pretese più in alto della natura umana; in quanto alla verità, non ne hanno alcuna preoccupazione, cercano anzi mille espedienti per occultarla. Entrambi abbassano gli Dei fino all'uomo, innalzano l'uomo fino ad una divinità più grande di quella che conviene all'uomo, mettono sottosopra ogni cosa e distruggono le principali convinzioni di coloro che li ascoltano. Tali sono i poeti ed i sofisti nella maggior parte dei casi. Dai legislatori e dai filosofi più che da ogni altro uomo è possibile apprendere qualcosa di saggio a proposito di questi argomenti. I legislatori infatti proponendosi come scopo dell'opera loro il bene comune, è probabile che non si sbaglino in assoluto sotto questo riguardo. I filosofi, ritenendo che la verità è la fonte principale della felicità, e ricercandola più d'ogni altro tesoro, è probabile che la incontrino più facilmente di altri. Tuttavia, siccome la maggior parte degli uomini è per sua natura incapace di giungere pienamente alla conoscenza e al possesso delle più grandi cose, vi sono due cose da cui guardarsi anche tra i filosofi ed i legislatori: non trovare chi sia stato troppo debole per scoprire il vero e il bene, e d'altra parte non ingannarsi prendendo per saggi legislatori o per filosofi qualche sofista o qualche poeta abile ad impossessarsi dello spirito ignorante del volgo[52].

[49] *Ivi,* pp. 26/27.

[50] *Ivi,* pp. 26/27-36/37.

[51] È ormai accertato che con il termine «sofista» Pletone designa abitualmente i teologi cristiani e non gli antichi sofisti come pretende Kélessidou 1984, e neppure i fondatori e i dottori del cristianesimo, nonché quelli delle altre religioni rivelate monoteiste come gli ebrei e gli islamici, così come sostiene Masai 1956, p. 140. Per sofisti, in generale, s'intende perciò tutti coloro che innovano, in confronto a coloro che sono rimasti fedeli alla filosofia, mistificando la verità, per giunta in modo non disinteressato e mercenario. Mentre i «poeti» distorcono la verità per dilettare il pubblico, le innovazioni dei «sofisti» degradano le verità definitivamente stabilite dai tempi più antichi, allorché l'uomo era più vicino alla sua origine divina. Sulla denuncia dei «sofisti», creatori di illusioni, cfr. Tambrun 2006 [2007] pp. 60, 63, e spec. 67-68.

[52] La contrapposizione tra poeti e sofisti da un lato e dall'altro legislatori e filosofi rammenta la disquisizione di Socrate con Polo nel *Gorgia*. Nel dialogo platonico (465 A) Socrate respinge tutte le forme di adulazione (cosmetica, culinaria, retorica e sofistica), semplici contraffazioni empiriche delle arti che perseguono il bene (ginnastica, medicina, legislazione e giustizia). Queste forme non sono una razionale comprensione della natura delle cose cui si riferiscono e di esse non

In quanto a noi, ecco i maestri che scegliamo tra i legislatori[53] ed i sapienti: innanzi tutto il più antico il cui nome ci sia pervenuto, Zoroastro, che ha rivelato, con la massima brillantezza, ai Medi, ai Persiani ed alla maggior parte degli antichi popoli dell'Asia, la verità sulle cose divine e sulla maggior parte delle altre grandi questioni. Dopo di lui vengono, fra gli altri, Eumolpo[54], che ha istituito presso gli Ateniesi i misteri di Eleusi per insegnarvi l'immortalità dell'anima; Minosse[55], legislatore dei Cretesi; Licurgo[56], degli Spartani:

---

sanno indicare la causa. Sono discorsi meramente persuasivi, incantesimi che deviano dal fine della conoscenza e della giustizia e che mirano solamente al piacere e all'istinto passionale degli uomini. Così, in proporzione geometrica tra le autentiche arti e le forme di lusinga al servizio del corpo e quelle al servizio dell'anima, "la sofistica sta alla legislazione come la cosmetica sta alla ginnastica" e "la retorica sta alla giustizia come la culinaria sta alla medicina" (464 C).

[53] Gemisto non è mai reticente sulle sue fonti dottrinarie e filosofiche. Non è dunque solo Platone la fonte unica di ispirazione di Pletone. Pletone cita una serie di autori ai quali attribuisce dottrine che hanno animato molte delle idee filosofiche che egli stesso sostiene, ma la maggioranza di essi o sono estranei alla tradizione ellenica, come è il caso di Zoroastro, oppure non sono altro che semplici figure mitologiche. Sotto un certo aspetto, ha quindi ragione il Woodhouse a volerle distinguere tra figure reali e immaginarie; queste ultime aventi lo scopo di dare il prestigio dell'antico e dell'esotico alle proprie idee. Ma sotto un altro aspetto le stesse figure rappresentano le dottrine scritte e quelle non scritte, scrittura e linguaggio mitico-simbolico. Tra le fonti immaginarie citate – i leggendari personaggi mitici, alcuni di probabile esistenza storica –, vi si include Eumolpo, Minosse, Licurgo, Ifito, Poliido, Numa, Tiresia, Chirone, i Cureti di Creta e Menes, il primo re di Egitto. Pur non essendoci rimasto nulla di scritto circa le loro dottrine, Pletone ne rivendica la sopravvivenza per via di tradizioni orali. Molto di essi fanno parte dell'ordine di quelli che Gemisto chiama *legislatori* (νομοθέται), definizione quasi intercambiabile con quella di filosofi. L'elenco inizia con un gruppo di legislatori, in quello che si presume sia un ordine cronologico: Zoroastro, Eumolpo (il fondatore dei misteri eleusini), Minosse, Licurgo, Ifito (che rifondò i giochi olimpici) e Numa (l'unico Romano nella lista). Segue un elenco di "altri filosofi", che sono presentati collettivamente senza nomi individuali: i Brahmani dell'India, i Magi della Media, i Cureti, i sacerdoti di Dodona. Quindi seguono altri nomi individuali: Poliido (ammirato da Minosse), Tiresia, Chirone (il centauro che istruì Achille); e poi i Sette Savi, vale a dire Chilone di Sparta, Solone di Atene, Biante di Priene, Talete di Mileto, Cleobulo di Lindo, Pittaco di Mitilene e Misone di Chene. Infine c'è un gruppo di filosofi in senso stretto: Pitagora, Platone, Parmenide, Timeo, Plutarco, Plotino, Porfirio e Giamblico.

[54] Vedi *supra* n. 41.

[55] Leggendario re di Creta, marito di Pasifae. Secondo Omero, *Il.*, XIII, 449, e *Od.*, XI, 568, era figlio di Europa e di Zeus che lo educò e lo fece re (Platone, *Minos*, 319 B ss.; Plutarco, *De ser. Num. Vind.*, 4). Attraverso di lui, Zeus dà – secondo la leggenda – il primo codice di leggi scritto all'umanità. Infatti per aver regnato con grande saggezza e giustizia, dopo la sua morte gli dei lo nominarono giudice supremo dell'Ade (Omero, *Il.*, XIII, 450, XIV, 322, e *Od.*, XI, 321 e 567, XVII, 523, XIX, 178). È inoltre plausibile che nel mito di Minosse si rispecchi anche la prima fondazione di una legislazione commerciale e marittima, volta a sopprimere la pirateria.

[56] A partire da Erodoto, che sostiene che si ispirò alle istituzioni di Creta per creare quelle di Sparta, la tradizione attribuisce in maniera unanime a Licurgo (il cui significato è "facitore di luce") la creazione del sistema politico e militare della Sparta storica. Del legislatore spartano, Erodoto, *Historiae*, I, 65, racconta che l'oracolo di Delfi disse: "Sono in dubbio se proclamarti uomo o dio, ma ti considero piuttosto un dio". Nell'antichità era discussa l'epoca in cui Licurgo visse, secondo alcuni nel sec. X-IX a.C., ad avviso di Aristotele nell'VIII sec., e ciò ha fatto dubitare della sua realtà storica. La critica moderna lo identifica come un'antichissima divinità solare, ipotesi avvalorata dal fatto che nell'antichità gli era tributato un culto divino e non eroico come era in genere per i legislatori. Tuttavia, può stabilirsi, con una certa sicurezza, che i fondamenti della

aggiungiamo Ifito[57] e Numa[58], di cui il primo, insieme a Licurgo, istituì a Olimpia i Giochi in onore di Zeus, il supremo degli dei, mentre il secondo dettò ai Romani un gran numero di leggi la maggioranza delle quali relative agli dei, e in particolare ai riti sacri. Tra i legislatori, sono quelli che preferiamo. Fra gli altri sapienti scegliamo le dottrine dei seguenti: presso i Barbari, i Brahmani dell'India e i Magi della Media[59]; presso i Greci fra gli altri e soprattutto, i Cureti[60], secondo la tradizione i più antichi legislatori. Sono essi che hanno recuperato la dottrina dell'esistenza degli dèi di secondo e di terzo

struttura sociale spartana, fissate non da leggi scritte ma da norme consuetudinarie, si definirono in un momento preciso, successivo al 775 a.C., e nulla vieta che siano stati opera di un legislatore unico. Plutarco, che gli dedicò un volume delle sue *Vite parallele,* ricorda, nel suo resoconto, che l'autorità del legislatore non nasce dal potere, tradizionale o usurpato, ma dalla conoscenza e dall'uso consapevole della comunicazione orale e che la capacità politica si fonda essenzialmente sulla *paideia.*

[57] Re dell'Elide, contemporaneo di Licurgo secondo Aristotele (diversamente Senofonte, *Rep. Lac.* X, 8, lo colloca 200 anni prima, al tempo degli Eraclidi). Restaurò i giochi olimpici (Pausania, *Graeciae descriptio*, V, 4, 5) che non si celebravano dalla morte di Ossilo, il suo fondatore. Infatti, i due Re, in continuo conflitto fra di loro, stanchi di combattere, chiesero consiglio a Delfi per porre termine a quella guerra devastante. L'Oracolo di Delfi suggerì loro di fermare la guerra, di riflettere e di dare vita ad una tregua sacra tramite i Giochi (secondo il computo cronologico tradizionale nel 776 a.C.). Convinse la città di Elide ad istituire il culto ad Eracle che gli abitanti della città avevano considerato da sempre nemico. Le sue relazioni amichevoli con Licurgo condussero all'unione panellenica.

[58] Secondo re di Roma, nato il giorno in cui Romolo fondò Roma, avrebbe regnato per 43 anni dal 715 al 673 a.C. Pletone segue la tradizione (vedi specialmente Plutarco, *Numa*) che gli attribuiva la fondazione della maggioranza dei riti ed istituzioni sacre.

[59] Cfr. *supra*, l'*Orazione per Elena.* Nella sua orazione funebre sulla madre dell'ultimo Imperatore nel 1450 Gemisto estende e precisa meglio l'elenco. In essa afferma che la dottrina dell'immortalità dell'anima era comune agli Iberi, i Celti, gli Etruschi, i Traci, gli Elleni, i Romani, gli Egizi, i Medi e gli Indiani. Vi è la possibilità di intravvedere in modo plausibile dietro a queste designazioni nazionali alcuni nomi che Gemisto aveva in mente. I Celti significavano probabilmente i Druidi. I Traci significavano i leggendari maestri di Gemisto, Eumolpo e Orfeo. Gli Elleni volevano dire i filosofi greci in genere. I Romani Numa, l'antico Re di Roma che fu l'unico Romano menzionato con rispetto da Gemisto, a parte l'Imperatore Giuliano, un platonico semi-greco. Con gli egiziani intendeva Min (Menes), che, è stato suggerito, avrebbe potuto identificare con Mosè; e forse anche i sacerdoti che Platone incontrò nei suoi viaggi. I Medi vogliono dire Zoroastro, i Magi e gli Oracoli. Gli Indiani volevano significare i Brahmani, e probabilmente anche i Buddisti. Probabilmente alcune di queste fonti, ignote a scrittori greci, sono state conosciute da Gemisto attraverso il suo misterioso maestro Elisseo.

[60] Deità intermedie menzionate negli *Inni orfici* 31 e 38, originariamente i Cureti erano una confraternita di "giovani dal capo rasato" a Creta che protessero la nascita di Zeus con danze delle armi rituali e grida apotropaiche. Nella versione classica questi giovani erano esseri divini che batterono le lance contro gli scudi per non fare sentire i vagiti di Zeus infante, quando Rea lo nascose a Crono perché non lo divorasse (Callimaco, *Hymnus in Jovem*, 45-54; cfr. Lucrezio, *De rerum natura,* II, 2, 629-639). Furono certamente espressione di uno degli stadi più remoti della religiosità greca come dichiara Pletone. Sul loro significato simbolico come triade degli dei implacabili incontaminati all'interno della gerarchia divina assicuranti la trascendenza dell'ordinamento intellettivo vedi Proclo, *Theologia platonica*, V, 3, 16-17 e 35, 127-128, 130-131, VI, 13, 66-67. Proclo, rifacendosi a Platone, *Cratylus*, 396 B, collega tra essi i termini di significato analogo κόρος ("fanciullo") e καθάρον ("puro"), e questi due al nome Κούρητες ("Cureti").

ordine, l'eternità delle opere e dei figli di Zeus e quella dell'universo intero, credenze, queste, che erano state, in quei tempi, abbandonate in Grecia a causa dei cosiddetti Giganti, questi esseri empi che lottarono contro gli dei. Con la forza di ragionamenti irrefutabili e con la guerra che condussero ai Giganti, i Cureti si imposero su coloro che avevano scelto il partito avverso e che pretendevano che tutto è mortale, eccetto il solo creatore, antico principio di tutte le cose[61]. Dopo di loro menzioneremo i sacerdoti di Zeus a Dodona e gli interpreti dei suoi oracoli[62]; parecchi altri uomini ispirati, ed in particolare il divino Poliido[63], che Minosse stesso coltivava per la sua saggezza; Tiresia[64] che per i Greci fu il maestro più celebre di un gran numero di alte conoscenze e, in particolare, dello sviluppo brillante della teoria delle trasmigrazioni dell'anima e dei suoi ritorni senza fine sulla terra; Chirone[65], che fu precettore di moltissimi eroi del suo tempo e maestro di molte conoscenze e importanti

[61] Si tratta di una reinterpretazione in chiave simbolico-allegorica e filosofica del mito della lotta dei Giganti, figli di Gea e di Urano contro gli dei dell'Olimpo (Gigantomachia), menzionata per la prima volta da Pindaro (e quindi da Esiodo, *Theogonia,* 629 ss., e in particolare 674 ss.). Prototipi dei ribelli alla divinità che fanno dilagare nel mondo la malvagità, benché destinati alla sconfitta da parte di Zeus e delle altre divinità olimpiche, la loro lotta fu ben presto interpretata come la lotta del disordine bruto e del caos primitivo contro l'ordine della natura e civiltà. Cfr. inoltre la sua metafora in Platone, *Sophista*, 246 A-248 A e sul nuovo paradigma ermeneutico della Gigantomachia come lotta tra il materialismo e lo spiritualismo, Reale 1997, pp. 405 ss.

[62] Secondo Erodoto, *Historiae*, II, 52 ss., il più antico tra gli oracoli in Grecia e a quel tempo l'unico esistente nel mondo. Il santuario è del secondo millennio a.C., ma il culto dell'oracolo di Dodona nell'Epiro risale certamente ad epoche pelasgiche, come attestano, oltre a Erodoto, Omero, *Il.*, II, 748, XVI, 233, e *Od.*, XVI, 327, XIX, 296, e Strabone, *Geographica*, X, 9. Originariamente era consacrato alla dea madre ctonia Gea (cioè terra), ma fu successivamente dedicato a Dione Naia, dea della quercia, e a Zeus Naio. Era ubicato in una grande foresta di querce, che secondo la leggenda rendevano gli oracoli di Zeus dal mormorio dello stormire delle loro fronde, dal volo delle colombe che vi avevano il nido e dal suono dei grandi cembali di bronzo mossi dal vento che i Selli, sacerdoti e sacerdotesse di Zeus, interpretavano. Cfr. inoltre Platone, *Phaedrus*, 244 B.

[63] Famoso indovino e taumaturgo, originario di Corinto, che consultato da Minosse a Creta per ritrovargli il figlioletto Glauco scomparso, ne rinvenne il cadavere in una botte di miele e lo resuscitò con una certa erba. La storia di Poliido e Glauco era non solo rappresentata nelle danze mimiche, ma fu anche tra i soggetti favoriti dagli antichi poeti e artisti, di essa Eschilo, Euripide e Sofocle scrissero separate composizioni.

[64] Leggendario indovino cieco tebano. Perdendo la vista, a Tiresia furono conferiti il dono della profezia ed una lunga vita di sette generazioni. Era anche divenuto donna per sette anni e in seguito ritrasformato in uomo (Apollodoro, *Bibliotheca*, III, 6, 7). Fu consigliere più volte schernito di varie generazioni di re tebani: Cadmo, Laio, Edipo, Creonte. Dopo la morte ebbe onori divini ed un celebre oracolo nella città di Orcomeno, estintosi a seguito di una pestilenza (Plutarco, *De defectu oraculorum* 44, 434 D).

[65] Secondo il mito, centauro figlio di Crono, e perciò immortale, e della ninfa Filira. Si differenzia dal resto degli altri centauri, violenti e brutali, per la sua giustizia, temperanza e pietà. Educatore ed amico di molti eroi: Asclepio, Nestore, Macaone, Podalirio, Enea, Eracle, Castore, Polluce, Anfiarao, Peleo, Meleagro, Cefalo, Telamone, Odisseo, Teseo, Ippolito e principalmente Achille (Plutarco, *Quaest. Conv.* IV, 1, 1; V, 4, 2). Insegnò loro le arti mediche (Plutarco, *Quaest. Conv.* III, 1, 3), a cacciare e a suonare la lira. Ferito da un dardo avvelenato di Eracle, che in quanto immortale gli produceva soltanto insopportabili dolori, pregò Zeus di porre fine ai suoi giorni. Il re degli dei gli concesse la morte mutandolo nella costellazione del Sagittario.

istituzioni. Aggiungiamo i Sette Savi[66] che fiorirono splendidamente nell'epoca in cui Anassandride ed Aristone[67] regnavano a Sparta: Chilone[68] di Sparta, Solone[69] di Atene, Biante[70] di Priene, Talete[71] di Mileto, Cleobulo[72] di Lindo,

[66] L'elenco che segue è testualmente tratto da Platone, *Prot.*, 343 A., dove si descrive la filosofia come capacità di pronunciare sentenze concise e memorabili, tra cui i celebri "conosci te stesso" e "nulla di troppo". Aristotele nel perduto dialogo *Sulla filosofia* in cui evocava i grandi cataclismi che periodicamente distruggono la quasi totalità dell'umanità, delineando le tappe della ricostruzione della civiltà, poneva al terzo stadio, dopo la primaria sussistenza e la riscoperta delle arti ad opera dei pochi superstiti e dei loro discendenti, una gnomica posta sotto la protezione della divinità delfica e cioè "l'organizzazione della *polis*, l'invenzione delle leggi e di tutti i legami che connettono le parti di una città; e questa invenzione la chiamarono Sapienza; di tale sapienza furono provvisti i Sette Savi, che inventarono appunto le virtù proprie del cittadino" (fr. 5). I Sette sapienti sono dunque esempi di mescolanza di vita attiva e contemplativa. Diogene Laerzio nel Libro I delle *Vite dei filosofi* si occupa dei "Sette sapienti", che tuttavia non sono propriamente dei filosofi ma piuttosto dei precursori della filosofia. La sua lista comprende: Talete, Solone, Chilone, Pittaco, Biante, Cleobulo, Periandro, Anacarsi, Misone, Epimenide e Ferecide di Siro. Nel *Septem Sapientium Convivium* di Plutarco i sette saggi sono rappresentati da Solone, Biante, Talete, Anacarsi, Cleobulo, Pittaco e Chilone. La tradizione al riguardo è assai varia e pertanto i loro nomi sono oscillanti e variabili: Ermippo Callimacheo ne ricordava 17 possibili (cfr. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, I, 42).

[67] Leggendari co-re di Sparta. Aristone, o Aristo, reggeva lo stato e l'altro comandava l'esercito (Erodoto, *Historiae*, I, 67; Pausania, *Graeciae descriptio*, III, 7); per i suoi detti vedi Plutarco, *Apophth. Lac.* 218 A-B. Di Anassandride si narra che fosse l'unico re lacedemone che ebbe due mogli e visse in due case contemporaneamente (Pausania, *Graeciae descriptio*, III, 3). Ancora Plutarco, *Apophth. Lac.* 216 F-217 B gli attribuisce diverse sentenze.

[68] Eforo nel 556-555 a.C. Platone lo pone tra i sette savi. Sembra avere stabilito il numero degli efori a cinque ed introdotto grandi riforme nella società spartana, che portarono alla sua militarizzazione. Fu ammirato per il genere ritiratissimo di vita che osservava, per la sua moderazione, e particolarmente per il silenzio dal quale rare volte si dispensava. Delle raccolte delle sue sentenze, ebbero conoscenza Plutarco e Diogene Laerzio che ne riproducono nei *Moralia* e nelle *Vite dei filosofi* un numero non piccolo.

[69] Statista e ammiratissimo poeta ateniese nato intorno al 640 a.C., che portò a termine un'importante riforma legale e sociale ad Atene durante il suo arcontato (594-593 a.C.), mettendo fine alla guerra civile che distruggeva la città. Anche per la sua figura dipendiamo principalmente da Plutarco e da Diogene Laerzio.

[70] Politico e statista che operò nella metà del secolo VI a.C. Dopo quel secolo lo si considerò la personificazione stessa del politico prudente e saggio. Fu considerato il più eloquente oratore del tempo ed agì come arbitro nei conflitti interni dalla sua città. Non intraprese mai una causa che non riconoscesse per giusta; per cui era nato il proverbio "è una causa che si addosserebbe Biante". Alla morte i concittadini gli concederono onori straordinari, edificandogli un tempio. Già citato con ammirazione da Eraclito, fr. 39 Diels-Krantz. Molte delle sue sentenze e fatti sono ricordati ancora da Diogene Laerzio.

[71] Considerato il primo celebre filosofo. L'aneddoto narrato da Platone, *Theaet.,* 174 A ricorda come, assorto nello studio degli astri, Talete – archetipo del sapiente dedito alla pura speculazione teorica – fosse caduto in un pozzo, suscitando i lazzi della schiava di origine tracia. Aristotele, *Metaph.,* I, 3, 893 b lo considera come l'iniziatore della ricerca dell'ἀρχή, del "principio", da cui tutte le cose si sarebbero generate. Ricevette della sua città il titolo onorifico di saggio per le sue massime morali.

[72] Cleobulo, citato da Simonide, fr. 40, a parte la sua appartenenza al gruppo dei sette savi, è il meno considerevole poiché la sua sapienza si limitò ad alcune massime per il ben vivere e alla sua capacità nello sciogliere enigmi. Le sue sentenze sono di nuovo ricordate da Plutarco nei *Moralia*,

Pittaco[73] di Mitilene e Misone[74] di Chene. A tutti questi maestri aggiungiamo ancora Pitagora e Platone, così come tutti i filosofi celebri che si sono formati alla loro scuola, e i più illustri dei quali sono Parmenide, Timeo, Plutarco, Plotino, Porfirio e Giamblico. Tutti essendo concordi fra loro sulla maggior parte delle questioni e sulle più importanti, sembrano avere dettato le dottrine più valide per gli uomini saggi a venire. Noi pure seguendoli non innoveremo nulla in così gravi questioni, né accoglieremo alcuna delle novità recenti dei sofisti. Fra i sapienti e i sofisti c'è infatti questa non piccola differenza, che le affermazioni dei saggi appaiono sempre in accordo con le più antiche credenze e che la verità, anche da questo punto di vista, è superiore alle opinioni erronee più moderne che alcuni hanno propagato e propagano. I sofisti[75], invece, tendono solo a innovare nella maggioranza delle cose e soprattutto di questo menano vanto. Questo infatti dà loro quella gloria vana, a causa della quale si adoperano in tutto. Noi, al contrario, accoglieremo le dottrine e i detti degli uomini che sempre, dall'antichità, hanno saggiamente pensato; e, a un tempo, con il ragionamento, che è il più potente e il più divino dei nostri mezzi di conoscenza, cercheremo, attraverso un'attenta comparazione, di raggiungere su ogni questione, per quanto è possibile, ciò che è il meglio. Poeti e sofisti, infatti, in questo sono dannosi, nel non dare alcuna ragione valida di ciò che dicono, fingendo gli uni e gli altri di dovere a un'ispirazione degli dèi le cose che affermano[76]. Così i poeti, tingendo le loro parole di espressioni affascinanti e di ritmo, seducendo gli uditori e convincendo quelli che non sanno distinguere la grazia dello stile e dell'armonia con la verità o la falsità dei pensieri. Del resto, i poeti si preoccupano assai poco di persuadere coloro che li ascoltano, gli basta divertirli, che li persuadano o no, benché si trovino degli uomini sui quali essi hanno un'efficacia maggiore di quanto non cerchino di averne. Quanto ai sofisti, gli uni impiegano dei falsi ragionamenti invece di argomenti giusti e veri ed imbrogliano così i più ignoranti. Altri, i più ciarlatani di tutti, pretendono di operare miracoli e sembrano compiere grandi cose per mezzo di una certa forza divina. Ma in realtà, mezzi e risultati, non sono altro che un'impostura: tuttavia colpiscono i deboli ed incapaci di esame. Quindi le loro menzogne magnificate da discorsi e da scritti successivi ne fuorviano molti altri; infine queste dottrine

---

mentre i suoi indovinelli erano assai noti nell'antichità. La sua Lindo, città marittima dell'isola di Rodi, gli elevò un magnifico sepolcro con un epitaffio a memoria imperitura.

[73] Nato nel 651-650 a.C. partecipò al rovesciamento del tiranno di Mitilene Melancro nel 612. Nel 607-606, sconfisse gli ateniesi nella guerra di Sigeo. Nella guerra civile che seguì, ottenne il potere, avviò un'importante opera legislativa e di ordinamento della vita sociale, ritirandosi quindi a vita privata. Diogene Laerzio gli dedica una biografia e Plutarco lo cita spesso nei suoi *Moralia*.

[74] Nella lista dei sette savi è spesso sostituito da Periandro di Corinto. Misone è noto per essere la figura principale di un'antica favola, *Chi è il più saggio?* riferita da Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, IX, 106, e da Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, IX, fr. 5-7. La risposta sembra essere stata "chi conosce l'opportunità, ad esempio, e mette a punto il suo aratro prima del raccolto", cioè in estate. L'oracolo di Delfi sembra essersi riferito a questa saggezza di Misone.

[75] Vedi *supra*, n. 51.

[76] Si confronti questo passo con la polemica di Plotino, *Enneadi*, II, 9, 14, contro gli gnostici a difesa della tradizione razionalistica greca (e in particolare contro ogni tipo di rivelazioni speciali come "l'arte di cantare in un certo modo, di gridare, di aspirare, di soffiare, […] insomma tutte le pratiche di cui è scritto che hanno potere magico nel mondo superiore").

> ricevono, dall'abitudine di sentirle ripetere fin dall'infanzia, un'autorità che fa il più grande male agli Stati accreditando mille principi assurdi che hanno per la condotta della vita umana le più gravi conseguenze. Al contrario, i ragionamenti ben dedotti insegnano molto chiaramente le verità sulle questioni sottoposte ad esame, ed offrendosi di per sé stesse alla investigazione di una attenta riflessione, permettono agli ultimi venuti altrettanto bene quanto ai primi di pervenire ad una scienza personale e non presa a prestito, al contrario di coloro che, ingannati dagli insegnamenti dei sofisti, prendono a prestito ciecamente la loro persuasione da coloro che si sono lasciati convincere prima di essi.

## *La riproposizione della Tradizione*

Non sorprende che dopo questo giudizio sprezzante sui *sofisti* e sugli effetti nefasti che hanno sulle deboli intelligenze, il capitolo che segue sia dedicato alle dottrine di Protagora e di Pirrone[77], vale a dire alla sofistica e allo scetticismo, le forme del tempo antico e di quello di Gemisto del relativismo e del nichilismo. Secondo Pletone, le dottrine reciprocamente opposte di Protagora, secondo cui tutto è vero e l'uomo è misura di tutte le cose, e di Pirrone, secondo cui nulla è vero ed è impossibile avere un'opinione corretta su qualsiasi cosa, sono sia false che auto-confutanti. La fallacia logica in entrambe è facilmente e sbrigativamente esposta. Se ogni proposizione è vera, allora lo è anche la proposizione che nulla è vero. Se nulla è vero, anche questa proposizione non è vera. Allo stesso modo, date due proposizioni reciprocamente contraddittorie, è impossibile che entrambe siano vere o che entrambe siano false. Tutti sanno che alcune saranno dimostrate corrette e altre errate. Inoltre c'è consenso nel riconoscere dei gradi nella conoscenza e nell'ignoranza, l'uomo chiede di apprendere dai sapienti e accusa gli ignoranti di non possedere abbastanza bene ciò che pretendono di conoscere: ciò non accadrebbe se gli uomini credessero che il vero è dappertutto o che il vero non è in nessun luogo. Né qualcuno affermerebbe che le sue previsioni sul futuro saranno sempre verificate dagli eventi o saranno sempre falsificate dagli eventi[78]. È anche un errore sostenere che a causa dell'inferiorità delle menti umane e poiché gli dei non desiderano essere oggetto della curiosità umana, non dobbiamo cercare di comprendere le cose divine. Gli dei non ci avrebbero dato il desiderio di conoscerli se avessero voluto impedirci di comprenderli. Anche se un uomo impara qualcosa della verità per un caso divino, non vi è alcun motivo per cui non dovrebbe cercare di saperne di più: le ragioni della verità, ciò che è bene o male per l'uomo e perché[79]. Non c'è nulla di vergognoso nelle

[77] Cfr. Masai 1956, pp. 144-146; Woodhouse 1986, p. 328; Siniossoglou 2011, p. 182; Hladký 2014, pp. 57 e 163.
[78] Pletone, *Trattato delle Leggi*, Libro I, cap. iii (Alexandre 1858, pp. 36/37-38/39).
[79] *Ivi*, pp. 40/41-42/43.

cose divine, che gli dei dovrebbero essere obbligati a nasconderci. Se usiamo le idee date a tutti gli uomini allo stesso modo dagli dei e le rivelazioni sulla natura divina, o almeno quelle condivise dalla maggioranza e dal tipo migliore di uomini, e se poi le poniamo davanti a noi come certe, e seguiamo la guida dei filosofi nel procedere da esse con un ragionamento rigoroso, con l'aiuto degli dei, non mancheremo di ottenere la migliore opinione su ogni punto. Pletone conclude che bisogna rivolgere una preghiera agli dei, come "arbitri della ragione" perché favoriscano con la loro ispirazione il nostro lavoro[80].

Nel suo audace tentativo di far rivivere la Tradizione, e nel caso della politica del suo paese il suo sforzo per una rinascita della religione ellenica al fine di risuscitare il moribondo impero bizantino e salvarlo dalla sua imminente caduta, si è detto che Pletone era «[...] a dreamer of dreams. He was not really even a man before his time. As a Byzantine he was an odd man out»[81]. Ora, non c'è dubbio che una persona le cui idee non potevano essere accettate perché non realistiche, da altri ancora definito un *begabter Einzelgänger* ("solitario di talento")[82] e anche *ein Extremfall* ("un caso estremo")[83], ritenendo che la sua politica di abbandono del cristianesimo, incompatibile con l'ideologia bizantina, fosse limitata, oltre a lui, ad una ristretta cerchia di discepoli iniziati, in questa sua audacia rimase pressoché isolato. Il platonismo da lui professato, innalzato al rango di primigenia filosofia dell'Essere, ispirerà, direttamente o indirettamente, posizioni e rielaborazioni successive che si manterranno, per la maggior parte, in una cornice di carattere cristiano, per quanto molto aperto. L'evoluzione della *prisca theologia* si è dunque mossa da una radicale eterodossia a una dubbia ortodossia, privata del suo carattere più anticristiano ma per lo più velata dal segreto iniziatico, sostrato comune delle Accademie filosofiche italiane, anch'esse scaturite dalla fratria di Mistrà di Pletone.

Ma Pletone, questo «caso a sé», è stato pure seminale nell'introdurre un paradosso intrinseco. Infatti, come è stato affermato nel 1964 da una delle maggiori autorità negli studi sull'età del Rinascimento:

> I maggiori e più avanzati movimenti del Rinascimento derivano tutti il loro vigore, il loro impulso essenziale, guardando al passato. La concezione ciclica del tempo inteso come un moto perpetuo avanzante da primitive età dell'oro, dominio della purezza e della verità, attraverso successive età bronzee e ferree, era quella dominante e perciò la ricerca della verità veniva a identificarsi con la ricerca di quell'oro primitivo, antico e originario, rispetto al quale i più vili metalli dell'età presente e di quella immediatamente trascorsa costituivano

[80] *Ivi*, pp. 42/43.
[81] Nicol 1993², p. 345.
[82] Dieten 1979, p. 31.
[83] *Ivi*, pp. 10-11. Cfr. inoltre Siniossoglou 2011, pp. 30-31, e *ibid.* n. 78.

> corrotte degenerazioni. […] il passato era sempre meglio del presente e progresso significava ritorno, rinascita, rinascimento dell'antichità[84].

Se si pone l'attenzione sulle radici più profonde del paradosso, la conclusione è che il cristianesimo rispetto alle religioni precedenti era peggiore e che la stessa idea di una superiore *prisca theologia* lo implicava come una dottrina di degenerazione. Ma per Pletone, la *prisca theologia*[85] non è solo antica in quanto è coeva all'uomo e al mondo: è anche, meglio che una *philosophia perennis*, una *aeterna sapientia*[86], perché è sempre esistita, è e sarà ed è connaturata all'uomo. Ora, se con la prima locuzione si enfatizza l'idea di una sapienza che è stata perduta, dimenticata, trascurata o negletta e che ora dovrebbe essere recuperata, con la seconda espressione (storicamente più tarda) si sottolinea la continuità attraverso i secoli della vera sapienza originaria e comune a tutti i popoli. Il paradosso di questo secondo concetto è che, se le verità fondamentali sono da sempre state conosciute, anche prima della nascita di Cristo, questo mina l'unicità della rivelazione cristiana e la rende forse persino superflua[87]. Sotto una prospettiva storica, queste paradossalità intrinseche potrebbero essere viste come il principale impulso creativo che ha spinto e spinge tuttora alcuni uomini alla continua ricerca della Tradizione. Inoltre la comprensione di entrambe le espressioni, riferendosi a un'antica sapienza che contiene l'idea di una continuità, connota anche che la Tradizione col progredire del tempo conosca degenerazioni (età del ferro o *kali yuga*) e rinascite (età dell'oro o *satya yuga*), quest'ultime come fondamento della restaurazione del vero e divino destino dell'umanità[88].

---

[84] Yates 1998[5], p. 13. Sono le prime righe del fondamentale e innovativo studio sulla storia dell'ermetismo, ben oltre lo stesso e aldilà dell'esperienza bruniana.

[85] Sulla *prisca theologia* e *philosophia perennis* e sulle loro differenze vedi Schmitt 1970. Sulla *prisca theologia* vedi inoltre Vasoli 1999.

[86] Masai 1957-1958, p. 408, utilizza l'espressione *philosophia perennis* per descrivere la visione di Pletone di una astorica ed essenziale qualità dell'autentica filosofia. Schmitt, nell'articolo citato sopra, ha dimostrato come l'espressione, coniata da Agostino Steuco (sec. XVI), benché datante al Rinascimento, sia un'idea risalente al Medioevo e che, in definitiva ha avuto origine nell'antica Grecia. Tuttavia *philosophia* suggerisce, a torto o a ragione, una elaborazione mentale anziché la *sapientia* e non conviene con precisione a ciò che qui intendiamo e inoltre *perennis* indica più la perpetuità temporale ciclica, mentre *aeterna* indica maggiormente la sua assolutezza divina e principiale, la sua immutabilità universale e infallibile.

[87] Come ha scritto Vasoli 1999, p. 28, «Pletone usa il mito della *prisca sapientia* per proporre una dottrina coscientemente opposta a tutte le tradizioni teologiche cristiane e considerata l'unica via possibile per ristabilire la verità».

[88] Lo stesso Gemisto Pletone sembra fosse convinto dell'ormai imminente eclissi delle due grandi religioni positive (la cristiana e la musulmana) annunciata dal corso dell'oroscopo delle religioni e dalle grandi congiunzioni astrali. Stando a quanto riferiva nel 1458 un suo acre e maldicente avversario, Giorgio da Trebisonda detto il Trapezunzio, riferiva di averlo sentito a Firenze preannunziare che "tutto il mondo tra pochi anni avrebbe accolto una sola medesima religione, con un sol animo, una sola mente, una sola predicazione […] né cristiana né maomettana ma

Ma oggi il terzo e ultimo e più fondamentale paradosso[89] è che la riscoperta di questo aspetto del sacro, così inestricabilmente legato alla figura di Pletone e alla sua rivivificazione della tradizione – l'una e l'altra disgraziatamente ignote e neglette –, la cui realtà rende oggi possibile in Occidente di vivere in accordo con i principi tradizionali, è di fatto avversata dalla corrente variamente chiamata *tradizionalismo* o *perennialismo*. Entrambi i nomi richiamano immediatamente alla memoria la continuità oggettiva con l'idea rinascimentale dell'esistenza di una *Tradizione Primordiale*, come anche quella della *philosophia perennis*. Ma è forse utile rimarcare somiglianze e differenze tra le concezioni di Pletone e quelle del Tradizionalismo integrale o Perennialismo (considerato nella sua generalità e senza tener conto delle divergenze anche importanti che esistono tra i suoi esponenti).

Entrambe le concezioni condividono l'assioma dell'origine «non-umana» di una Tradizione o dottrina primordiale, metafisica ed immutabile: entrambe parlano di una scintilla, letteralmente, sovrannaturale, di natura trascendente, ma immanente nell'uomo.

Per entrambe tutta la cultura moderna è da rigettare, perché assolutamente lontana e inconciliabile con le verità tradizionali. Tuttavia la corrente perennialista indica nella fine del Medioevo e nel Rinascimento la perdita della sapienza tradizionale e l'inizio di un processo radicale di secolarizzazione della conoscenza. Al contrario, per la *prisca theologia* di Pletone è stato l'avvento del Cristianesimo a rappresentare l'inizio della fine della civiltà tradizionale ed è il Rinascimento con la riscoperta del platonismo e delle dottrine ad esso connesse che esalta un ideale organico e tradizionale della conoscenza.

Sotto questo punto di vista il Tradizionalismo integrale, come si presenta nella sua forma attuale a partire da Guénon, è un tipo di anti-modernità del tutto moderna, talvolta non priva del contagio dell'intolleranza insita nel dogmatismo clericale, fondato su presunte rivelazioni, di coloro che Pletone chiamava *sofisti* verso la libertà di ragionamento, avversata più con l'ostracismo e la demonizzazione. Ed è proprio un paradosso che il tradizionalismo guénoniano, con la sua concezione strettamente medievalista del sapere, tragga la sua cifra più importante della propria griglia interpretativa da una nozione nata appunto nel Rinascimento, età con la quale ingaggia una critica senza quartiere. Tale critica è, senza dubbio, il risultato di un'ampia azione antitradizionale, e quindi anche antirinascimentale, che nel corso dei secoli della modernità (XVII-XX) ha rivolto critiche alterate al Rinascimento e ai suoi artefici, diffondendo una visione rovesciata dell'ultimo periodo eroico della tradizione sapienziale. E tale

un'altra non differente da quella dei gentili […] Maometto e Cristo sarebbero caduti nell'oblio e sarebbe rifulsa in tutto l'universo l'assoluta verità" (l'intera citazione è in Neri 2010, pp. 243-244.

[89] L'argomento, sotto certi aspetti, è già stato affrontato in Neri 2005, pp. 49 ss.

influenza nefasta è ricaduta anche su esponenti del cosiddetto pensiero tradizionale, talché, fuori da ogni esclusivismo e faziosità, occorre un'azione di recupero del magistero di un Padre del Rinascimento quale Pletone, nonché una difesa della sua regolare ricezione e della sua necessaria comprensione, per una sua corretta interpretazione anche nel tempo attuale. E questo, se fosse possibile, anche al fine di recuperare, secondo un nuovo "rinascimento" e una retta riattualizzazione, ciò che costituisce propriamente la Metafisica tradizionale, a partire dal ripristino del retto accesso alla Tradizione, e dunque anche ai veicoli della trasmissione dello Spirito Divino e delle forme sacre che ad esso si connettono.

La *prisca philosophia* di Pletone in questo senso si colloca al di fuori del quadro proprio della tradizione occidentale dominante costituita dal Cristianesimo e dalle altre due *religioni del libro*, che ritiene perniciose innovazioni rispetto alla tradizione primordiale. La crisi del mondo moderno per Pletone nasce col diffondersi delle religioni rivelate. Mentre per i perennialisti esiste una stretta correlazione tra religioni ed esoterismo, essendo le prime l'aspetto essoterico, esteriore, della manifestazione della Tradizione, dimodoché la religione è il sostegno e supporto necessario per penetrare nell'interiorità della Tradizione, per Pletone le pratiche religiose, o meglio teurgiche, da lui proposte, oltre a non aver nulla a che fare con il cristianesimo, non sono considerate un metodo rilevante di accesso al divino; i soli riti da lui prescritti nel *Trattato delle Leggi*, numerose preghiere e inni agli dei, hanno solo un effetto di miglioramento su coloro che li recitano. L'approccio di Pletone al divino rimane esclusivamente noetico e razionale ed esclude ogni ricorso alla teologia negativa o alla fede.

La sua tesi è che ogni innovazione è perniciosa e che dobbiamo ritornare alle radici e riscoprire quanto abbiamo dimenticato e riportare alla luce ciò che è esistito.

Di più: l'introduzione o meglio l'innovazione dell'idea di arbitrarietà dell'azione divina, nel senso che Dio sarebbe "libero" di "cambiare la propria idea" non solo in conformità alle sue imprevedibili volontà, ma anche in risposta alle preghiere e suppliche della Chiesa o anche dei singoli, rappresenta per Pletone una cosa che minava del tutto ogni possibilità di scienza divina ed era uno dei maggiori fattori che conducevano al fallimento della società cristiana. Il pensiero di Pletone, aderente a una tradizione pienamente metafisica, la tradizione ereditata e trasmessa da Platone, era che l'ordine politico doveva essere innervato in un ordine intellettivo. Perché vi sia ordine ogni cosa deve essere prodotta da una causa e da ciò ne consegue che il Principio primo deve agire in un determinato modo. Dio non può aver creato il mondo in un momento storico, né può intervenire nel tempo con nuove decisioni.

E ciò che illustra anche nel primo dei cosiddetti *Memoriali sul Peloponneso*, il Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδορον περὶ τῆς Πελοποννήσου λόγος[90], scritto tra il 1416 e il 1418:

> Queste, come altre prescrizioni simili, più o meno importanti, sono le leggi di una buona costituzione. La principale di tutte queste leggi deve consistere in una corretta valutazione di tutto quanto attiene alla credenza nella divinità, tanto per la sfera pubblica quanto per il singolo, specialmente su questi tre punti essenziali: in primo luogo che esiste un'unica divinità tra gli esseri che supera l'essenza di tutte le cose; il secondo che questa divinità si preoccupa degli uomini e pone sotto la sua amministrazione tutti gli affari umani, grandi e piccoli; il terzo che essa sovrintende ogni cosa sempre con correttezza e giustizia in accordo con il suo giudizio che non si allontana mai da ciò che è stabilito in ogni caso ed è assolutamente impossibile blandirla o farle mutare opinione con le offerte degli uomini o con qualsivoglia altro mezzo[91]. La divinità non ha bisogno, dunque, dell'uomo. Da questa circostanza può concludersi che le funzioni religiose verso la divinità, sacrifici ed ex-voto si devono realizzare con moderazione e con pietà, essendo come simboli del riconoscimento che da lassù procedono tutti i nostri beni. Non dobbiamo abbandonare questi riti, perché altrimenti daremmo l'impressione di essere posseduti dall'empietà in ciò che riguarda due o almeno uno degli aspetti prima richiamati; ma non dobbiamo d'altra parte mandare in rovina il nostro patrimonio personale come quello della collettività con un dispendio esagerato, come se ottenessimo qualcosa di più con sontuose offerte ed ex-voto – quando in realtà non facciamo offerte bensì qualcosa di molto simile a una compravendita – poiché daremmo l'impressione di essere posseduti dall'empietà nel suo terzo aspetto. Se tali opinioni sono accettate e praticate nella vita pubblica e in privato, tutti coloro che giungano a sostenerle non possono altro che acquisire la virtù e riporre un grande zelo verso il conseguimento del bene. Ogni vizio e i grandi errori umani sorgono per di più da credenze contrarie a quelle appena menzionate. Ci sono infatti in tutti i tempi uomini che non agiscono correttamente in tali questioni: alcuni credono che non esista in assoluto una divinità tra gli esseri; altri pensano che esiste, ma negano che si occupi delle faccende umane; altri ammettono che esiste e se ne interessa, ma che la si può ammansire e propiziare con alcuni sacrifici, ex-voto

[90] Ed. Lambros 1930. La traduzione che segue è nostra.

[91] Pletone in questo passo ha senza dubbio in mente l'ultima opera di Platone, le *Leggi*, dove in X, 885 A-907 B si formula analiticamente lo sviluppo del fondamento della vera religiosità in tre tesi: (*a*) gli dèi esistono, (*b*) si occupano provvidenzialmente delle faccende umane e di ogni cosa e (*c*) non possono essere minimamente condizionati. Non è da escludere su Pletone l'influenza e la mediazione di Proclo che ritiene le tre proposizioni, ripetendole, come i "i più importanti di tutti gli concetti della scienza teologica" e i "concetti […] più originari di tutte le dottrine insite nella teologia" (Proclo, *Theologia platonica*, I, 13, 59-60). Un altro testo di Platone che certamente è stato spunto di riflessione per il pensatore di Mistrà è quello di *Respublica*, II, 364 B-365 A, dove è presente una critica alle promesse di coloro che trafficano con il sacro convincendo gli uomini di poter piegare la volontà divina e di rimettere le loro colpe. Ulteriormente in *Respublica*, II, 365 D-E, è presente la critica di coloro che presentano la divinità come disponibile a mutar parere in cambio di offerte, preghiere e sacrifici.

> e suppliche affinché non sempre persegua con rigore quello che è giusto[92]. Da questi due tipi di credenza sulla divinità, opposti tra loro, scaturiscono, come da due fonti, due stili di vita radicalmente contraddittori tra loro. Uno è quello di coloro che pongono il bello come unico o massimo bene, l'altro, quello di coloro che fanno unicamente del piacere la meta della propria vita. Dato che l'uomo è una natura composta di una sostanza divina e di un'altra mortale – così come credono tutti gli Elleni e barbari nella misura in cui possiedono un qualche intelletto – e che l'anima è la parte divina e il corpo quella mortale, alcuni, quelli che, spinti da ciò che di divino in essi domina, hanno retti giudizi circa l'essere che è loro congenere e per tutta la loro vita si prefiggono la virtù e il bello e perciò realizzano tra gli uomini ogni bene immaginabile, mentre altri, quelli che, dominati dalla parte mortale e animale che vi è in loro, errano nel loro giudizio circa la divinità e consegnano tutta la loro vita al piacere e diffondono ovunque grandi mali. In mezzo a questi due si trovano coloro che cercano fama e ricchezza: perché la fama è un simulacro della virtù e del bene morale e la ricchezza, invece, è un mezzo per il piacere.

Altra differenza fondamentale della filosofia di Pletone, rispetto al Perennialismo, è la credenza nella *metempsicosi*, comune al Brahmanesimo, al Pitagorismo e al Platonismo e che Guénon contrasta come fosse una scaturigine del moderno spiritismo, del teosofismo e delle utopie socialistiche. D'altronde il Tradizionalismo o Perennialismo in senso guénoniano – senza nulla togliere alla sua funzione intellettuale di natura sovra-individuale e alla sua grande penetrazione metafisica – risente di diverse ripetute incomprensioni non solo verso il Rinascimento, ma anche e soprattutto nei confronti della classicità greco-romana in genere.

### *Lasciare dietro di sé le statue*

Da quanto sommariamente indicato ne risulta che la corrente perennialista è dunque un ramo dell'albero della tradizione sapienziale dell'Esoterismo occidentale, è solo una corrente tra le altre, con un suo spirito conciliativo nei confronti delle attuali religioni positive, uno spirito quasi sempre sincretico e concordantista, a dispetto delle petizioni di principio, ad esempio, dello stesso Guénon. Pur avendo una funzione di spicco la corrente perennialista non può perciò rivendicare l'ambizione di essere l'Esoterismo in sé. In questa sua funzione anche attuale sta peraltro il suo limite intrinseco a una scuola di pensiero, troppo assorbita da un impegno di costante mediazione fra le grandi voci del pensiero tradizionale e fra queste e le religioni positive.

---

[92] Pletone, dunque, non teorizza un dio misericordioso bensì, come dirà alla fine della sua *Orazione funebre per l'Imperatrice Elena Paleologina* (ed. Neri 2003, p. 32, nella traduzione di Giacomo Leopardi), unicamente un «giudice giustissimo e incorruttibile».

Nello sviluppo temporale la sapienza originale sintetica era stata tradotta nella scienza metafisica implicita dei miti, dei riti, delle leggi e delle morali delle civiltà religiose tradizionali, fondamenti costituenti, ordinanti e regolanti, l'unità plurale delle medesime, per i quali ciascuna di esse permaneva ben radicata nell'Essere Eterno. Per questo Pitagora lo aveva chiamato *Discorso sacro* (*hieros logos*). Platone stesso aveva parlato spesso di queste dottrine come di un "discorso antico" (*palaios logos*)[93]. Nel II e III secolo, il *palaios logos*, la tradizione antica, diventa l'*alethes logos*, il *Discorso di Verità*, per riprendere il titolo di Celso, l'avversario del cristianesimo, a cui hanno avuto accesso i primi uomini e che i filosofi greci hanno conservato. Scrive Celso[94]:

> C'è un'antica tradizione (*palaios logos*), risalente all'inizio dei tempi di cui si sono sempre occupati i popoli, le città e gli uomini più sapienti, Egizi, Assiri, Indiani, Persiani, Odrisi, Samotraci ed Eleusini.

Celso, tra i maggiori esponenti di quello che i manuali definiscono Medioplatonismo, era convinto che i diversi popoli appartenessero a una stirpe comune e che avessero tratto la loro sapienza da questo corpus dottrinale originario, rispecchiato, fra gli altri, negli insegnamenti "di Lino, Museo, Orfeo, Ferecide, il persiano Zoroastro e Pitagora"[95].

In modo analogo, Numenio scrive[96]:

> A tal proposito [*scil.* sul problema di Dio] dopo aver citato e preso a sigillo le testimonianze di Platone, bisognerà risalire più indietro nel tempo e ricollegarle agli insegnamenti di Pitagora, e fare poi appello ai popoli famosi, adducendo le loro iniziazioni, le loro dottrine, le loro fondazioni di culti, che sono in accordo con Platone, e tutte quelle che hanno istituito i Brahmani, i Giudei, i Magi e gli Egizi.

E Plotino dichiara[97]:

> Gli insegnamenti che propongo non sono nuovi né di oggi. Sono stati enunciati molto tempo fa, senza però esser stati sviluppati e noi oggi siamo solo gli esegeti di queste antiche dottrine, la cui antichità è attestata dagli scritti di Platone.

Pletone, nel Rinascimento, quindi secoli dopo, sviluppa particolarmente questa idea di una tradizione primordiale e universale, che, come si è veduto, non è senza analogie con l'*archaios* o *palaios logos*, lo *hieros* o *alethes logos*, condotta al di fuori del *mainstream* della tradizione cristiana

Intorno al 1448/1449 nel Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις, (*Contro le obiezioni di Scolario in favore di Aristotele*) in cui rinnova

[93] Cfr., ad esempio, Platone, *Phaedo*, 63 C, 67 C e 70 C; *Leges*, IV, 715 E.
[94] Celso, *ap.* Origene, *Contra Celsum*, I, 14c.
[95] *Ivi*, I, 16b.
[96] Numenio, fr. 1a (9a Leemans) *ap.* Eusebio, *Praep. Ev.*, IX, 7, 1.
[97] Plotino, *Enneadi*, V, l, 8, l0.

la sua critica nei confronti di Aristotele basata sull'idea che si rinviene in molti antichi Platonici secondo cui la filosofia di Platone rappresenta la verità completa, una verità giunta *ab antiquo* all'umanità e da allora sacrosanta[98], scrive significativamente[99]:

> La sapienza (σοφία), in effetti, si contrae in poche parole e tratta poche cose; perché riguarda i principi dell'Essere e chiunque li abbia afferrati alla perfezione, sarà capace di discernere con precisione tutto quanto possa venire alla conoscenza dell'uomo.

Nel 1913 in un articolo di una rivista teosofica dedicato a Thomas Taylor (1758-1835), il primo a tradurre in inglese l'opera di Platone e quella dei suoi interpreti, chiamato dai suoi contemporanei *the modern Pletho* ("il Pletone moderno") – e in effetti l'articolo prende le mosse da un commosso ricordo di Giorgio Gemisto Pletone, "il restauratore della filosofia dell'Accademia in Europa" –, si riportava un estratto del suo credo,

> che, come dice, era destinato ad indicare "una visione sinottica di quella teologia sublime che fu [...] proclamata da Orfeo, Pitagora e Platone e spiegata dai loro legittimi discepoli – una teologia che peraltro può essere coinvolta nell'oblio, nella barbarie, e derisa nelle epoche empie, [ma che] fiorirà di nuovo [...] attraverso tutte le infinite rivoluzioni del tempo"[100].

D'altra parte, sempre un'eminente teosofa, Isabel Cooper-Oakley (1854-1914)[101], aveva pubblicato nel 1900 su un'altra rivista teosofica un articolo sulla reintroduzione e sul ravvivamento della Sapienza-Tradizione, avvenuti con Giorgio Gemisto Pletone, che offriva, per quel tempo, un puntuale ritratto del saggio di Mistrà e che, circa un lustro dopo, fu provvidenzialmente tradotto in italiano nella *Rivista Massonica*[102].

Non sorprende, dunque, che questo spirito e questa nozione della Sapienza-Tradizione sia riaffiorato in ambito esoterico sul finire del secolo XIX e agli inizi del XX con idee affini elaborate dalla nascente Società Teosofica, contro la quale ancora il tradizionalismo guénoniano ha da sempre ingaggiato una polemica senza quartiere, e che abbia finito per influenzare alcuni ambienti masso-

---

[98] Cfr. il frammento citato sopra di Numenio; Attico ancora *ap.* Eusebio, *Praep. Ev.*, IX, 1, 2; nonché Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, III, 56.

[99] Pletone, *Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones*, *Marc. gr.* 517, f. 33r (V, 984 C ed. Maltese 1988, p. 5; V 15-18 ed. Lagarde 1989 p. 380/381). Cfr. Platone, *Ep.* VII, 344 D-E.

[100] Darrows 1913, pp. 99 e 107-108.

[101] Parise 1946, pp. v-vi, ricorda che lo scrittore, matematico e soprattutto pitagorico Arturo Reghini nel 1896, conobbe a Roma Isabel Cooper-Oakley – delegata da Helena Petrovna Blavatsky al vicariato per l'Italia della Società Teosofica e intima collaboratrice della presidentessa Annie Besant – e che insieme a lei ed altri fondò, nel 1898, la sede centrale italiana della Società Teosofica. Tra il 1903 e il 1908 con l'aiuto della teosofa assunse la direzione della Biblioteca Teosofica a Firenze.

[102] Cooper-Oakley 1900.

nici del tradizionalismo italiano, che vedono in Arturo Reghini e nella sua nozione di Tradizione Occidentale e di rinascita della filosofia pitagorica elementi-chiave, nei quali con i suoi scritti ha riversato tutte le sue conoscenze sulla Libera Muratoria e sulle dottrine pitagoriche, la prima indissolubilmente legata ai misteri pagani a cui Reghini intende riportare la tradizione massonica[103].

Se è vero che una catena aurea di *Sapienti Divini* ha consentito la trasmissione, in modo ininterrotto, della Sapienza Divina originale, nelle molteplici espressioni differenziate che la stessa ha assunto nelle diverse nazioni e in epoche diverse, in maniera più o meno fedele, e che tale trasmissione, anche se visibilmente intermittente, è stata ed è continua, giacché ricostituzione implica reincarnare e rianimare questa eredità su un piano filosofico, storico e antropologico e trasmetterlo significa non lasciarlo inerte.

Un maggior studio delle opere di Pletone potrebbe schiudere e far esplorare nuove possibilità concettuali e produttive chiavi di lettura. Platone, Plotino, Pletone (i «Qui, Quo, Qua della filosofia greca» come sono stati sprezzantemente definiti) vengono oggi presentati come semplici filosofi come se si trattasse di professori di filosofia di una qualche università vicina. Al contrario i loro scritti non sono filosofie umane, ma dottrine sacre d'ispirazione divina più paragonabili ai *darśana* indù che a scuole filosofiche secondo la concezione corrente di una filosofia frutto di una ragione divorziata dalle sue radici e impoverita del senso del sacro. La riscoperta dell'antica Tradizione, la riaffermazione del carattere sacro della conoscenza, in una parola la rivalutazione dell'eredità intellettuale greca è uno dei compiti più importanti da realizzare nel mondo contemporaneo che, ben condotto, avrebbe un profondo impatto non solo sullo stato presente della filosofia, ma anche della metafisica e della storia.

A dispetto della condivisione di tali giudizi, per un celebre *perennialista* come Seyyed Hossein Nasr è impossibile far rinascere il paganesimo greco, in quanto è impossibile resuscitare con mezzi puramente umani una tradizione il cui spirito vivente ha già disertato il mondo terrestre[104], benché le sue forme artistiche, i suoi simboli e anche una certa presenza d'ordine più psichico che spirituale siano sopravvissute.

Ora, quando si parla di Tradizione greca si indica uno dei sentieri realizzativi in cui il ricercatore può trovare dei precisi riferimenti alle diverse tappe dell'ascesi spirituale. Questa filosofia rappresenta per l'Occidente la trasmissione di insegnamenti e di conoscenze di ordine universale da rivivificare alla luce

[103] «[...] ai massoni italiani ricordiamo ancora una volta che la scienza massonica non ha nulla a che fare colla religione di Gesù, o con qualsiasi altra; ed invece è la stessa sapienza che la civiltà classica custodiva e perpetuava nei sacri misteri» (Reghini 1922, pp. 228-229). Sulla nozione di Tradizione occidentale di Reghini, vedi Neri 2018.

[104] Nasr 1981, p. 97. Viceversa per il giudizio positivo del pensiero greco tradizionale e per la necessità di rivalutare il patrimonio intellettuale greco alla luce della Tradizione, vedi *ivi*, p. 44.

della Metafisica tradizionale. Tali dottrine possono rappresentare per l'Occidente ciò che per l'Oriente rappresentano i *Veda*, le *Upaniṣad*, la *Bhagavadgītā*, ecc. Conoscenza che veniva incarnata e vissuta in uno stile di vita che coinvolgeva l'ente nella sua interezza per condurlo alla realizzazione della propria autentica natura. La Tradizione è stata paragonata ad un albero: il tronco è la vita una della Tradizione e i rami rappresentano le varie presentazioni o adattamenti spazio-temporali[105]. Capita sovente a chi si trova lungo un determinato ramo di non comprenderne il vero nucleo vitale e di considerare quel particolare ramo come il solo e l'unico attendibile, e qualche volta può anche contrapporsi ad altri rami, ritenendoli sterili o persino non tradizionali. Da qui il fanatismo esclusivista che, appunto, affiora dall'incomprensione dell'unica Dottrina tradizionale. Quando si parla di Tradizione è a quest'ultima che si fa riferimento, come Realtà spirituale che l'uomo non ha generato, ma ricevuto. Data la sua natura metafisicamente principiale, universale ed eterna, essa è su un piano diverso dal dato storico che passa e si estingue, che sono le forme religiose del Divino.

L'iniziato al Divino, colui che si è unito ad Esso, come Plotino insegna[106]:

> è simile ad uno che, entrato nell'interno del penetrale, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio, quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti per prime, dopo aver avuto l'intima visione e dopo essersi unito non con una statua, con una immagine, ma con Lui stesso: quelle statue che sono, dunque, di secondo ordine.

Inoltre, come ricorda Plutarco, "nel distendersi del tempo anche gli oracoli riacquistano voce a somiglianza di strumenti al tocco di nuovi musici sapienti"[107]. Questa possibilità era ben nota agli esponenti del moderno tradizionalismo pitagorico. Scriveva al riguardo, con lo pseudonimo di "Luce", Giulio Parise, discepolo di Arturo Reghini[108]:

> L'ente di una catena che si continua nelle generazioni, attraverso i membri di una comunità o di una scuola iniziatica, riassume in sé una tradizione, la cui luce e potenza non si dissolvono per la eventuale interruzione della trasmissione sul piano fisico, ma entrano in uno stato virtuale, donde possono essere richiamate in qualsiasi momento ed in qualunque luogo da chi, con la retta intenzione, riprenda ad operare secondo i riti, usando i segni ed i simboli di tale tradizione.

Terminiamo queste osservazioni sulla Tradizione occidentale riportando alcune significative parole di un Sapiente del nostro tempo, anello di una catena aurea che si perpetua[109]:

---

[105] Raphael 1977, p. 75.
[106] Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 11.
[107] Plutarco, *De defectu oraculorum*, 15, 418 D.
[108] Parise 1927, p. 294.
[109] Raphael 1985, pp. 22-23.

> È bene ricordare che in Ermete, Orfeo, Gautama, Śaṁkara, Pitagora, Platone, Plotino, ecc., è morto solo lo strumento fisico, la loro "ombra", la loro "prigione", ma non è morto quanto essi hanno espresso e donato all'umanità. Ed è questo ciò che importa. Che un giorno possa ripresentarsi qualcuno di loro, o altri, con diverso nome e diversa intelaiatura mentale e fisica, ha poca importanza; non contano il nome e la forma (per quanto alcuni aspiranti sogliano difendere unicamente nome e forma dei loro Maestri), ma lo spirito di verità e la forza propulsiva irradiante che esseri del genere possono vibrare e trasmettere.

## *Bibliografia*

Alexandre 1858

Alexandre Charles, *Pléthon. Traité des Lois ou recueil des fragments, en partie inédits de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites par C.* [= Charles] *Alexandre. Traduction par A.* [= Augustin Pierre] *Pellissier*, Paris 1858.

Allen 1998

Allen Michael J. B., *Synoptic art: Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Firenze 1998.

Ambrosoli 1827

Ambrosoli Francesco, [Rec. a] "Discorso del conte Giacomo Leopardi in proposito di un'orazione greca di Giorgio Gemisto Pletone, e volgarizzamento della medesima …", *Biblioteca italiana o sia giornale di letteratura, scienze ed arti compilato da varj letterati* 46, 1827, pp. 194-200.

Anastasijević 1939

Анастасијевић Драгутин [Anastasijević Dragutin], "Једина византийка царица Српкигъа", Братство ["Jedina vizantiska carica Srkpinja", *Brastsvo*] 30, 1939, pp. 1-23.

Anastasijević 1941

Анастасијевић Драгутин [Anastasijević Dragutin], "Трећа посмртна беседа Јелени Драгашевој и још неколики грчки текстови о Србима", Браство ["Treča posmrtna beseda Jelene Dragaševoj i još nekoliki grčki tekstovi o Srbima", Brastsvo] 32, 1941, pp. 50-54.

Argyropoulos 1982

Argyropoulos Roxane, "Georges Gémistos Pléthon et la Pensée Néohellénique du 18e siècle", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32.6, 1982, pp. 207-212.

Barthouil 1982

Barthouil Georges, "Leopardi et Gémiste Pléthon", *Revue des Études Sud-Est Européennes* 20.2, Avril-Juin 1982, pp. 203-213.

Blum 1988
Blum Wilhelm, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452) übersetz und erläutert von W.B.*, Stuttgart 1988.
Cooper-Oakley 1900
Cooper-Oakley Isabel, "The 'Wisdom' Tradition in the Italian Renaissance: Georgius Gemistus Plethon", *The Teosophical Review* (*American Edition*) 26.156, August 1900, pp. 558-564, e 27.157, September 1900, pp. 33-38 [trad. it. di A.C., "La 'Sapienza' Tradizione nel Rinascimento Italiano: Georgius Gemistus Plethon", *Rivista Massonica* 45.4, 30 Aprile 1914, pp. 151-157, e 45.7, 30 Settembre 1914, pp. 310-314.
Cyrillus 1832
Cyrillus Salvator (Cirillo Salvatore), *Codices Graeci Mms. Regiae Bibliothecae Borbonicae descripti, atque illustrati a Salvatore Cyrillo Regio Bibliothrcario, atque Academico Herculanensi. Tomus II*, Neapoli MDCCCXXXII (Napoli 1832) [rist. anast. Hildesheim 1992], pp. 122-135.
Damiani 1988
Damiani Rolando (a cura di), *Giacomo Leopardi. Poesie e prose. II: Prose*, Milano 1988.
Darrows 1913
Darrows F. S., "The Modern Platonists and Theosofy", *Theosohical Path Magazine* 5.2, August 1913, pp. 99-108.
De Robertis 1965
De Robertis Giuseppe (a cura di), *Giacomo Leopardi. Opere. 2: Scritti vari; Lettere*, Milano 1965.
Dieten 1979
Dieten Jean Louis van, "Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen", *Zeitschrift für historische Forschung* 6, 1979, pp. 1-35.
D'Intino 2012
D'Intino Franco (edizione critica di), *Giacomo Leopardi. Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, Venezia 2012.
Djurić 1995
Djurić Ivan, *Il crepuscolo di Bisanzio: 1392-1448. Introduzione di Mario Gallina*, traduzione di Silvia Vacca, Roma 1995.
Ferretti 1950
Ferretti Giovanni (a cura di), *Prose di Giacomo Leopardi: Volume secondo delle opere*, Torino 1950.
Granada 1993
Granada Miguel Angel, "Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'«antiqua vera

filosofia», in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII* (Atti del Convegno internazionale di studi, Milano, 18-20 novembre 1991-Parigi 6-8 dicembre 1991), a cura di Guido Canziani e Yves Charles Zarka, Milano 1993, pp. 59-82.

Harrison 2000

Harrison Evelyn B., "Eumolpos Arrives in Eleusis", *Hesperia* 69, 2000, pp. 267-291.

Hladký 2014

Hladký Voitěch, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Burlington-Farnham 2014.

Idel 2002

Idel Moshe, "Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments," in Michael J.B. Allen and Valery Rees with Martin Davies (edited by), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 137-158.

Kélessidou 1984

Kélessidou Anna, "Critique de la sophistique par Pléthon", *Revue de philosophie ancienne* 2, 1984 pp. 29-40.

Lagarde 1989

Lagarde Bernadette, "Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)", *Byzantion* 59, 1989, pp. 354-507.

Lambros 1926

Λάμπρος Σπυρίδων Π. [Lambros Spyridon P.], *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά,* Τόμος Γ΄ [vol. III], Ἀθῆναι 1926 (rist. 1972).

Lambros 1930

Λάμπρος Σπυρίδων Π. [Lambros Spyridon P.], "Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδορον περὶ τῆς Πελοποννήσου", in Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Τόμος Δ΄ [vol. IV], Ἀθῆναι, 1930 (rist. 1972), pp. 113-135.

Lanzani 1923

Lanzani Carolina, *Religione dionisiaca*, Torino 1923 (rist. anast. La Spezia 1987).

Losacco 2018

Losacco Margherita, "«Riconquistare con la stampa l'eredità dei nostri avi»: Andrea Mustoxidi, Demetrio Schinas, e una raccolta di inediti greci (1816-1817)", *Thesaurismata* 48, 2018, pp. 193-230.

Maltese 1988

Maltese Enrico V. (edidit), *Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, Leipzig 1988.

Masai 1956

Masai François, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

Masai 1957-1958
Masai François, "Platonisme et christianisme au XVe siècle", *Revue de l'Université de Bruxelles* 10, 1957-1958, pp. 392-412.
Mercati G. 1922
Mercati Giovanni, "Minuzie", *Bessarione* 38, 1922, pp. 135-143.
Mercati S. G. 1923-1924
Mercati Silvio Giuseppe, "Gli spostamenti nel testo dell'epitafio di Elena Paleologina dipendono dall'editore (Migne PG 160 col. 952-958)", *Byzantinische Zeitschrift* 24, 1923-1924, pp. 40-42.
Migne 1866
Migne Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, CLX, Paris 1866.
Moreschini 2004
Moreschini Claudio, "Pseudo Dionigi l'Areopagita", in *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, pp. 687-703.
Moroncini 1938
Moroncini Francesco (a cura di), *Epistolario di Giacomo Leopardi. Nuova edizione ampliata con lettere dei corrispondenti e con note illustrative … Volume Quarto (1826-1827)*, Firenze 1938.
Mustoxidi, Schinas 1816
Mustoxidi Andrea, Schinas Demetrio, Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων τετράδιον [*Raccolta di greci inediti, quaderno III*], Venezia 1816.
Nasr 1981
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the sacred: the Gifford lectures*, New York 1981.
Neri 2003
Neri Moreno, *Giacomo Leopardi. Discorso in proposito di una orazione greca – Orazione di G. Gemisto Pletone in morte dell'Imperatrice Elena Paleologina, in appendice* Epinomide *di Giorgio Gemisto Pletone, traduzione e note di Moreno Neri*, Rimini 2003.
Neri 2005
Neri Moreno, "Giorgio Gemisto Pletone: «prisca philosophia» e critica dell'ermetismo", *Hiram* 3, 2005, pp. 27-55.
Neri 2010
Neri Moreno, "Introduzione all'Autore", in *Giorgio Gemisto Pletone. Trattato delle virtù*, introduzione all'autore e al testo, traduzione, note e apparati di Moreno Neri, Milano 2010, pp. 5-291.
Neri 2018
Neri Moreno, [Prefazione a] Arturo Reghini, *Sulla Tradizione Occidentale [1928]*, con prefazione di Moreno Neri e saggio introduttivo di Nicola Bizzi, Prato

2018, pp. 7-27 [ripubbl. con il titolo "Una Prefazione a «Sulla Tradizione Occidentale» di Arturo Reghini", *L'Acacia – Rivista di studi esoterici* 2, 2018, pp. 61-78].

Nicol 1968

Nicol Donald M., *The Byzantine Family of Kantakouzenos* (*Cantacuzenus*) *ca. 1100-1460: a genealogical and prosopographical study*, Washington 1968.

Nicol 1993[2]

Nicol Donald M., *The Last Centuries of Byzantium 1261–1453*, London 1993[2].

Panaino 2003

Panaino Antonio, "Da Zoroastro a Pletone: La *prisca sapienza*. Persistenza e sviluppi", in AA.VV., *Sul ritorno di Pletone: un filosofo a Rimini: atti del ciclo di conferenze: sala della Cineteca comunale di Rimini, 22 novembre-20 dicembre 2002*, a cura di Moreno Neri, Rimini 2003, pp. 105-121.

Parise 1927

Luce [Parise Giulio], "Opus Magicum: Le catene", *UR* 10, 1927 pp. 292-296.

Parise 1946

Parise Giulio, "Nota", in Arturo Reghini, *Considerazioni sul Rituale dell'Apprendista Muratore, con una nota sulla vita e sull'Attività Massonica dell'Autore*, Napoli 1946, pp. v-xv.

Petanovič 2006

Petanovič Luka, *Elena. L'Ultima Imperatrice bizantina*, Milano 2006.

Puccinotti 1855

Puccinotti Francesco, *Storia della medicina, scritta da Francesco Puccinotti urbinate … Volume Secondo: Medicina del Medio Evo. Parte Prima*, Livorno 1855.

Raphael 1977

Raphael, *Tat Tvam Asi: Tu sei quello*, Roma 1977.

Raphael 1985

Raphael, *Orfismo e Tradizione iniziatica*, Roma 1985.

Reale 1997

Reale Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997.

Reghini 1922

Reghini Arturo, *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi e il massimo mistero massonico: studio critico ed iniziatico*, Roma 1922.

Schmitt 1970

Schmitt Ch. B., "*Prisca Theologia* e *Philosophia Perennis*: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna", in *Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici. Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo* (Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968), a cura di Giovannangiola Tarugi, Firenze 1970, pp. 211-236.

Schreiner 1975
Schreiner Peter, *Die byzantinischen Kleinchroniken. I: Einleitung und Text*, Wien 1975.
Severino 1990
Severino Emanuele, *Il nulla e la poesia: alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano 1990 [nuova ed. riv. Milano 2005].
Severino 1997
Severino Emanuele, *Cosa arcana e stupenda: l'Occidente e Leopardi*, Milano 1997.
Severino 1999
Severino Emanuele, "Leopardi e l'idiozia del secolo", *Corriere della sera*, domenica 12 settembre 1999, p. 33.
Severino 2015
Severino Emanuele, *In viaggio con Leopardi: la partita sul destino dell'uomo*, Milano 2015.
Sfrantzes 1966
Sfrantzes Georgios, *Memorii: 1401-1477; În anexă, Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258-1481; Editie critică de Vasile Grecu*, București 1966.
Sfranze 2008
Sfranze Giorgio, *Paleologo. Grandezza e caduta di Bisanzio; a cura di Riccardo Maisano; con una nota di Luciano Canfora; testo greco a fronte*, Palermo 2008.
Siniossoglou 2011
Siniossoglou Niketas, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011.
Tambrun 2006 [2007]
Tambrun Brigitte, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris 2006 [2007].
Tambrun-Krasker 2001
Tambrun-Krasker Brigitte, "Ficin, Pléthon et le Mages disciples de Zoroastre", in Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Paris 2001, pp. 169-180.
Vasoli 1999
Vasoli Cesare, "Il mito dei *prisci theologi* come ideologia della *renovatio*", in Cesare Vasoli, *Quasi sit Deus*: *studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 11-50.
Vasoli 2001
Vasoli Cesare, "Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della *Prisca theologia*", in Giorgio Cerboni Baiardi (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, Roma 2001, pp. 787-800.
Viani 1849
Viani Prospero (a cura di), *Epistolario di Giacomo Leopardi: con le iscrizioni greche triopee da lui tradotte e le lettere di Pietro Giordani e Pietro Colletta all'autore, raccolto e ordinato da Prospero Viani. Vol. II*, Firenze 1849.

VIANI 1878
Viani Prospero (a cura di), *Appendice all'epistolario e agli scritti giovanili di Giacomo Leopardi a compimento delle edizioni fiorentine, per cura di Prospero Viani*, Firenze 1878.
WALKER 1954
Walker D. P., "The *Prisca Theologia* in France", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 17, 1954, pp. 204-259.
WALKER 1972
Walker D. P., *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972.
WOODHOUSE 1986
Woodhouse Christopher Montague, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford 1986.
YATES 1998[5]
Yates Frances A., *Giordano Bruno e la Tradizione Ermetica*, Roma-Bari 1998[5].

# *Prisca Theologia* ed *Aurea Catena Homeri*: la perennità della sapienza misterica

*Luca Valentini*

> [...] avendo i suddetti filosofi imparato da Mercurio Trismegisto, il più sapiente di tutti gli Egiziani, che Dio è il sommo fonte ed il lume, nel quale rilucono gli archetipi di tutte le cose – che essi chiamano idee –, ritenevano necessario che l'animo che costantemente contempla l'eterna sapienza di Dio, abbia perfetta intelligenza anche delle essenze di tutte le cose[1].

L'idea che all'interno della filosofia e della religiosità espresse nelle culture occidentali ci fosse una linea ininterrotta di insegnamenti e dottrine per l'ascenso spirituale risale alla più remota antichità mediterranea, forse con manifestazioni pre-omeriche e pre-esiodee, con riverberi non solo nel mondo greco, e specificatamente nell'ambito platonico e neoplatonico, ma anche in quello italico ed egizio. La conoscenza ieratica, quale dottrina riservata e praticata nel silenzio dei templi e negli ambiti assolutamente inaccessibili delle iniziazioni arcaiche, presupponeva una realizzazione tipicamente magico-teurgica, in cui il sapere filosofico era assunto come formazione irrinunciabile ma propedeutica, essendo il Sapere un viatico iniziale verso la conquista della Conoscenza. In entrambe le visuali prospettiche si esplicita la composizione organica della molteplicità, manifestazione trascendente ed immanente tanto dell'Unità, intesa sia come Cosmo che tutto ricomprende, sia come Ente primordiale da cui tutto discende e cui tutto viene ricondotto. Tale prospettiva sintetica è totalizzante ed è valida universalmente, non solo per le ipostasi divine, ma anche per le umane manifestazioni del pensiero e degli approcci al Sacro. Se, come riferiscono Cicerone, Apuleio e, in età contemporanea, Arturo Reghini[2] i Μυστήρια nell'antichità si riferivano strettamente alle cerimonie iniziatiche Ἐλευσίνια, fine di certe ritualità catartiche era la riproposizione interiore di ciò che la tra-

[1] Marsilio Ficino, *De Divino furore*, citato in *Teologia Platonica*, Bompiani, Milano 2011, p. XLV.
[2] Arturo Reghini, *Le parole sacre e di passo nei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico*, Atanor, Roma 2002, p. 151.

gedia greca rappresentava allegoricamente tramite il mito ed il culto di Dioniso – Zagreo, cioè un processo di ἀνά-μνησις, indi di rinsavimento animico, tale per cui diveniva fattuale una vera e propria identificazione con il Dio, interiore e cosmico, che tramite la macerazione e la sublimazione di se stesso conseguiva l'ἀναγωγή, «l'elevazione, che nella terminologia marinara greca indica l'uscire nell'alto del mare, e nel simbolismo navale dell'esoterismo classico è il metter sé per l'alto mare aperto»[3]. Il culto misterico ad Eleusi presentava dei connotati prettamente magico-sciamanici, con una prassi operativa estatica rivolta al conseguimento di autentiche contemplazioni sapienziali, la visione epoptica a cui allude Giorgio Colli[4].

Se come espresso da Pierre Hadot, inoltre, il neoplatonismo ha rappresentato «un gigantesco sforzo di sintesi tra gli elementi più disparati della tradizione filosofica e religiosa di tutta l'antichità»[5], è essenziale comprendere, in un'ottica sintetica, le intime relazioni che hanno connesso la *koine* filosofica con il mondo dell'ermetismo arcaico, nelle numerose connessioni presenti nei testi come il *Corpus Hermeticum*, gli *Oracoli Caldaici* ed *I Misteri Egiziani* di Giamblico. In essi è possibile intuire la radice trasmutativa univoca, l'*humus* comune da cui il platonismo e l'Arte di Ermete sorsero e si svilupparono, per una comunanza sacrale che si pose ben oltre le fonti storiche o documentarie, bensì inerente a quell'adesione autocosciente al Sacro, che è reintegrazione dello *status* divino e primordiale perduto: "E questo è presso gli Egiziani il termine dell'ascesi ieratica. Il bene in sé essi credono che sia, se divino, il dio che trascende il pensiero; se umano, l'unione con lui: così Bitys interpretò dai libri ermetici" (Giamblico, *I Misteri Egiziani*, X, 293)[6].

Tale strettissima relazione, a cui aderiscono tanto Plotino quanto Porfirio, in ambito strettamente filosofico ed intellettuale, tale da consentire un'identificazione immediata del Pensiero col Divino, quanto Giamblico, Proclo e la Scuola di Atene, diversamente con una propensione più propriamente teurgica, esplicita nelle sue componenti tardo-antiche la radice dell'*Opus Magicum*, riemergendo le componenti diversificate dell'unica *Arte Trasmutatoria*, tramite cui il mondo greco-romano si coniugò con la tradizione alessandrina:

> [...] l'armonizzazione non si ferma qui. Si tenta anche di accordare tra di loro la tradizione filosofica e quelle tradizioni rivelate dagli dei che sono gli scritti orfici e gli Oracoli Caldaici. Si tratta, quindi, di sistematizzare tutto ciò che è rivelato, l'orfismo, il pitagorismo, il caldaicismo, con la tradizione filosofica, pitagorica e platonica[7].

[3] *Ivi*, p. 200.
[4] Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 2005, vol. I, p. 16.
[5] Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, p. 164.
[6] Giamblico, *I Misteri Egiziani*, Bompiani, Milano 2013.
[7] Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 164.

Quel che è d'uopo chiarire si manifesta in un'evidenza che Hadot intuisce parzialmente, ossia, che l'armonizzazione e la sistematizzazione citate non sono procedimenti razionalistici e umanamente voluti, ma immanentemente presenti, per natura sottile. Il filosofo o l'operatore ermetico non costruiscono delle assonanze artificiali, ma semplicemente riscoprono quelle assonanze animiche che naturalmente già esistono, confermando l'Unità sintetica del Cosmo. Tra le prove documentali antiche di questa *Aurea Catena* è possibile annotare il famoso manoscritto di Parigi[8], in cui Porfirio viene citato insieme a Platone e Aristotele con Zosimo e Olimpiodoro, filosofi, poeti ed alchimisti: «Questi sono i maestri ovunque ed ecumenici […] I luoghi dove l'opera divina viene compiuta sono l'Egitto, la Tracia, Alessandria, Cipro e il Tempio di Menfi». Tale è la lezione altamente sapienziale e luminosa che il neoplatonismo e l'ermetismo consegnarono ai posteri nell'età tardo-antica, come espressione organica di una Scienza Ieratica Perenne, e che il Rinascimento seppe raccogliere con la dottrina della *Prisca Theologia*.

A differenza di quanto spesso si argomenta in merito, la personalità storica che incarnò questa ripresa dell'arcaica *Paganitas* non fu primariamente Marsilio Ficino (Figline Valdarno, 19 ottobre 1433 – Careggi, 1 ottobre 1499), ma il filosofo neoplatonico bizantino Giorgio Gemisto Pletone (Costantinopoli, 1355 circa – Mistra, 1452), il quale tramite le vie carsiche di una spiritualità ancestrale fu il vero precursore dell'Accademia Platonica di Firenze[9], la cui fondazione fu ispirata primariamente a Cosimo dei Medici proprio a seguito delle discussioni filosofiche di Pletone, che per l'epoca risultavano forse troppo estremae, non conciliandosi con la dottrina cristiana e soprattutto «non poteva trovar seguaci nella esaltazione di Platone da lui fatta a detrimento d'Aristotele»[10]. Diversamente da quanto espresso da Edgar Wind[11], la *Teologia Ellenica* di Pletone, che molto influì su Ficino e successivamente su Pico della Mirandola (Mirandola, 24 febbraio 1463 – Firenze, 17 novembre 1494), volle esprimere una visione del Sacro ben lontana dai dogmi della Chiesa, pur come molti sapienti dell'era moderna appartenenti alla stessa[12]. Quanto riportato documentalmente dall'autore

[8] Jack Lindsay, *Le origini dell'Alchimia nell'Egitto greco-romano*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 104.

[9] Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, Firenze 1902, p. 456.

[10] *Ibidem*.

[11] Edgar Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano 2012, pp. 300 ss.

[12] Le cinque obiezioni di Edgar Wind sulla "paganità" di Pletone possono essere considerate superate dall'ermeneutica che si è esplicitata nell'ambito degli studi inerenti all'ermetismo ed il platonismo dal Medioevo fino all'età moderna, in cui spesso si è palesato come l'appartenenza alla fede cristiana fosse un dato di appartenenza obbligata sia per accedere alle biblioteche ed agli studi sia, soprattutto, per non incorrere nelle sanzioni coercitive e spesso mortali dell'Inquisizione, come testimoniano le biografie di Cornelio Agrippa, di Pico della Mirandola stesso, di Giovan

citato smentisce, in piena contraddizione, l'assunto "anti-pagano". Non solo si riporta come il Pletone esplicitasse che «la teologia di Zoroastro e di Platone si fondava su premesse diverse da quelle su cui si fondava la Chiesa, egli esaltò senza tema le dottrine di quei fondatori pagani, considerandole un prezioso retaggio filosofico e poetico che veniva dispensato nella sua scuola di Mistra come una specie di iniziazione secolare»[13], ma si conferma anche l'uso rituale dei carmi dedicati alle diverse divinità dell'Olimpo[14], quale espressioni rinnovamento del *Regnum Apollinis*:

> Nell'occidente europeo e mediterraneo, le diverse personalità che hanno costituito veri gradi della palingenesi, più o meno completi ed universali, sono state riunite, dagli esponenti della tradizione della Sapienza Divina Eterna come Gemisto Pletone, in una Catena Aurea, al cui principio è stato posto Toth o Hermes, incarnazione del Verbo Eterno nel *Palaios Logos*.

E dedicata alla palingenesi fu la lettera di commiato del cardinale Bessarione, discepolo di Pletone, in cui nonostante le acrobazie dialettiche del Wind, viene esposta chiaramente la dottrina delle trasmigrazione delle anime, assolutamente non in accordo con gli insegnamenti ecclesiastici:

> Se qualcuno dovesse credere nella dottrina pitagorica e platonica del ritorno periodico, non potrebbe esitare ad affermare che Platone era tornato su questa terra nelle sembianze di Pletone[15].

A Marsilio Ficino, tra i riferimenti più importanti della rinascenza platonica post – medievale, però, fu affidato il compito di riannodare gli elementi sparsi della tradizione oracolare dei *Theologi Veteres*, stilando una vera e propria lista nell'*Argumentum* della sua traduzione del *Corpus Hermeticum*: Ermete Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao, Platone[16]. La rinascita degli studi platonici ed ermetici, ma anche di quelli astrologici[17], sembra presentasse una vera

---

Battista della Porta, fino ai casi struggenti di Giordano Bruno, di Giulio Cesare Vanini e di Pietro d'Abano.

[13] Edgar Wind, *op. cit.*, p. 301.

[14] Giorgio Gemisto Pletone, *Trattato delle Leggi*, Victrix, Forlì 2012, p. 19.

[15] Edgar Wind, *op. cit.*, p. 313.

[16] Sebastiano Gentile, "Considerazioni attorno al Ficino e alla *Prisca Theologia*", in *Nuovi Maestri e Antichi Testi* (Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno – Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli), Leo S. Olschki, Firenze 2012, pp. 57-588; Eugenio Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 11.

[17] Marsilio Ficino, *Libro del Sole*, in *Scritti sull'astrologia*, Fabbri, Milano 1999, p. 189: «le invisibili intelligenze divine, ossia le menti angeliche, diventano visibili attraverso le stelle; attraverso il Sole, lo diventano l'eterna potenza e divinità di Dio». Uno studio a parte meriterebbe tutta l'intera materia astrologica affrontata dai filosofi rinascimentali: qui brevemente accenneremo che molta della polemica contro l'astrologia volgare, posta in essere sia da Ficino ma soprattutto da Pico della Mirandola, è pienamente comprensibile, non nel rifiuto di un'arte divinatoria tradizionale, come era nell'antichità, ma quale degradazione negromantica della stessa. Non casualmente, nel capitolo I del *Libro del Sole* citato, nel titolo specifica quanto segue: «questo è un libro allegorico

e propria volontà provvidenziale, sia negli incontri a Firenze tra Cosimo dei Medici e Pletone sia nell'affidamento a Marsilio Ficino per ricostituzione dell'Accademia sotto i migliori auspici astrologici, come espresso in vari testi nel suo proemio a Plotino del 1940, essendo designato non casualmente «*nomine rerum antiquarum innovatorem*»[18], compito assunto già nel 1456 con le *Istitutiones ad Platonicam disciplinam*, in cui il giovane ricercatore, da sole fonti latine, e non ancora edotto nella lingua greca arcaica, iniziò la sua personale e propizia renovatio. Tutto ciò ci induce a constatare come presso alcune corti, come quella fiorentina dei Medici o quella ferrarese dei D'Este, vi sia stata traccia di una tradizione sotterranea che dall'antichità si sia perpetuata tramite l'ermetismo, la riscoperta del platonismo, il movimento rosacrociano, in cui vene occulte di una sapienza iniziatica abbiano perdurato nonostante l'andamento decadente di un'intera epoca storica. Come testimoniano i diversi studi sulla criticità simbolica di alcune opere pittoriche o letterarie rinascimentali, un doppio significato spesso si celava nell'interpretazione di ogni singolo, come risvolti spesso ambigui e contrapposti, proprio perché la simbolica in sé rappresenta un viatico spirirtuale tramite cui si esplicita la propria qualità interna, determinando trasfigurazioni verso i cieli uranici oppure, contemporaneamente, naufragi nell'indeterminato materialismo sensista. È, infatti, nella sintesi tutta rinascimentale di mistica islamica, di cabala ebraica e cristiana, di gnosi e teurgia pagana, in autori come Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, nelle accademie platoniche non solo fiorentine, ma anche in quella romana di un Pomponio Leto[19], che si possono ritrovare le tracce di una misteriosofia che da sempre e non meno nella fase storica considerata conducono alla divinificazione dell'uomo:

> Quantunque fondata sulla premessa fantastica che le fonti ebraiche potevano essere usate per delucidare i misteri pagani dell'amore, la conclusione tratta in queste argomentazioni dalla Mors Osculi della Cabala si avvicinava notevolmente all'opinione moderna che i misteri pagani culminassero in uno Hieros Gamos, un'unione estatica col Dio che veniva sperimentata dal neofita come un'iniziazione alla morte[20].

È sempre lo stesso studioso che riporta un commento di Lorenzo de' Medici ai sonetti di Pico della Mirandola, in cui i temi classici ed iniziatici di Thanatos ed Eros ritornavanno con una precisa e specifica profondità:

> Questa medesima sentenzia pare che abbino seguito Omero, Virgilio e Dante, delli quali Omero manda Ulisse appresso agl'inferi, Virgilio Enea, Dante se

e anagocigo, più che un libro dogmatico».

[18] *Ivi*, p. 61.

[19] Vladimiro Zabugbin, *Giulio Pomponio Letto, saggio critico*, volume II, Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", Grottaferrata, 1910, pp. 118 ss., in cui si evidenzia come il Dianiese (Leto) attingesse notevolmente dalla mitologia degli antichi, rifacendosi a Varrone, al *De Natura Deorum* di Cicerone, ai diversi insegnamenti di stoici e neoplatonici.

[20] Edgar Wind, *op. cit.*, p. 191.

> medesimo per lustrare lo inferno, per mostrare che alla perfezione si va per queste vie[21].

Similmente è nell'insegnamento dell'accademia di Pomponio Leto[22] che si esplicitava come l'amplesso sacrale tra la deità egizia di Serapide, rappresentato da un bue, e Iside, quale Luna eterica, allegoricamente simboleggiata da una vacca, rappresentasse la mistica unione delle forza antagoniste del cosmo, "il cui connubio è origine d'ogni cosa nata", ma anche e soprattutto nella riproposizione di quell'arcaico senso di appartenenza della religiosità romana ai destini di una Sapienza che tentava di risorgere:

> A Roma Pomponio Leto coltiva la sua vigna secondo i precetti di Catone e di Columella, prepara le sue cene secondo la prisca frugalità dei Romani, veste la tunica e la toga latina, brucia incensi avanti al simulacro del genio di Roma, festeggia la ricorrenza del Natale dell'eterna città, fa rappresentare commedie latine nella lingua originale[23].

La centralità dell'Individuo può, deve essere considerata una deviazione nell'ambito di una visione tradizionalmente comunitaria, se essa sfocia nel pragmatismo economicistico moderno, ma presenta, come in ogni sfera del Sacro, anche una dicotomica possibilità realizzativa. Quando l'Io non degrada, ma si sublima, quando il Cosmo non si massifica, ma diviene comprensione ermetica del Tutto, allora i Misteri dei Numi ritrovano tutta la loro valenza palingenetica, anche al di là della volgare e profana intenzione dell'artista, del letterato, del committente di una singola opera d'arte, anche al di là della singola forma religiosa:

> La loro certezza dell'esistenza di un unico Dio e dell'obbligo per gli uomini di servirlo e della necessità della sua rivelazione (principio che insieme alla credenza nell'immortalità dell'anima costituirebbe il nucleo fondamentale ed essenziale della *Prisca Theologia*), viene considerata come la prova evidente dell'armonia sostanziale tra la sapienza degli antiquissimi, la ragione naturale e la rivelazione scritturale[24].

La conoscenza ieratica che conduce il vero filosofo nelle profondità di ogni dottrina sapienziale è la valenza che un grande studioso del Rinascimento, quale Eugenio Garin, attribuisce all'Ermetismo nella sua obbligata connessione con il Platonismo. È lo stesso Garin[25] che riporta, tramite una lettera di Girolamo Benivieni, di esperimenti, sia di Marsilio Ficino, sia di Pico della Mirandola, di natura magica, ermetica e cabalistica, in linea di continuità con le opere che in

---

[21] *Ivi*, p. 193.
[22] Vladimiro Zabugbin, *op. cit.*, p. 119.
[23] Arnaldo Della Torre, *op. cit.*, p. 836.
[24] Cesare Vasoli, "Tempi e fondi della Tradizione Ermetica in uno scritto di Symphorien Champier", in *Umanesimo e Esoterismo*, CEDAM, Padova 1960, p. 237.
[25] Eugenio Garin, *op. cit.*, pp. 18-19.

quel periodo si riscoprivano, come il *Corpus Hermeticum* di Ermette Trismegisto o il *De Mysteriis* di Giamblico:

> La buona memoria del conte Giovanni de la Mirandola cercò un tempo insieme con Marsilio Ficino in agro Caregio et altrove di coniungere per mezo de la magia naturale[26] et in virtù della dottrina cabalistica con certe loro observazioni, orationi et profumi, la mente con Dio, fare miracoli et prophetare.

Lo stesso Pico nel suo Commento alla *Canzona de amore* dello stesso Benivieni inquadra perfettamente sia il rapporto tra la dimensione del silenzio in ambito iniziatico, nella sua doverosa applicazione anche come evidenziato precedentemente in nota circa le contingenze repressive del momento storico, sia in connessione con la dottrina dei filosofi dell'antichità:

> non si dovere temeramente publicare le cose divine e e' segreti misterii [...] né per altra ragione gli Egizi in tutto e' loro templi aveano sculpte le Sfinge [...] sotto enigmatici velamenti e poetica dissimulazione coprire [...] altri poeti latini e greci nel libro della nostra poetica teologia dichiareremo[27].

Era convincimento reale e radicato, come confermato sempre dal Garin, che negli inni orfici fosse occultata una dottrina ieratica, riservata a poche adepti e che la lista stilata da Ficino dei *Theologi Veteres* e terminata con Platone, fosse stata perpetua dai neoplatonici Plotino, Proclo e Giamblico, in una sintesi, tutta rinascimentale, tra rivelazione biblica e cabalistica[28] e misteriosofia pagana[29].

Tramite disamine simbolico-letterarie, anche un'opera letteraria come l'*Hypnerotomachia Poliphili* ("Il combattimento amoroso di Polifilo in sogno")[30] attribuita a Francesco Colonna, probabilmente anch'esso collegato all'accade-

---

[26] Tale testimonianza riportata da Eugenio Garin conferma come la Magia Naturale non fosse intesa come una volgare anticipazione della moderna scienza, in cerca di risolvere i misteri fenomenologici del cosmo, ma fosse, come confermato anche successivamente da Giuliano Kremmerz un'arte ieratica di identificazione dell'umano con il Divino: «Volevo che l'uomo comprendesse i poteri occulti o misteriosi connaturali ai viventi, causa incosciente di tutte le creazioni mistiche che da secoli hanno afflitto l'umano genere. Volevo indicare che tra il materialismo scientifico e il misticismo di oltretomba c'è un tratto inesplorato che cangia ai due estremi il loro carattere d'inflessibile esclusività, e che la scienza dell'uomo è nello stato intermedio di vita e di morte che fu detto *mag*, rivelatore dell'esponente ignorato e potentissimo della natura umana» ("Elementi di Magia Naturale e Divina", in *La Scienza dei Magi*, I, Edizioni Mediterranee, Roma 2003, p. 8.

[27] Edgar Wind, *op. cit.*, p. 21.

[28] Pico della Mirandola, *La Cabala*, in *Filosofi italiani del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Le Monnier, Firenze 1942, p. 449: «[...] una duplice legge ricevette Mosè sul monte, letterale e spirituale, e l'una scrisse e comunicò al popolo secondo il comandamento di Dio, ma l'altra proprio Dio gli ordinò di non scrivere, ma di comunicare solo ai settanta sapienti [...]».

[29] Eugenio Garin, *op. cit.*, p. 16: «L'opera di Ficino [...] si colloca proprio all'incontro delle due tematiche, e non si intende nella sua originalità qualora si prescinda dall'atmosfera ermetico-magica in cui si muove. I suoi autori diventano, specialmente da un certo momento in poi, Plotino, Giamblico e Proclo, destinati a incontrarsi con (lo pseudo) Dionigi Areopagita».

[30] Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, Adelphi, 2 voll., Milano 2004.

mia romana di Leto, può assurgere a strumento maieutico tramite cui un'arcaica emozione, quella amorosa, può ridestare un sublime stato di coscienza, una dimensione attiva dell'anima, quale evocazione e fioritura primaverile della spiga misterica di Demetra ad Eleusi, realizzazione di una sapienza ermetica e pagana, che conceda la chiave di Giano Iniziatore per varcare la soglia dell'invisibile, in cui Mercurio presiede all'amplesso magico tra Poliphilo (colui che ama la moltitudine) e Polia (la moltitudine), tra Marte, quale aspetto eroico, e Venere, quale aspetto erotico, per la trasfigurazione nell'iniziato del Nume tutelare della Roma – Amor. In tale racconto allegorico del primo Rinascimento, secondo l'esegesi di Aby Warburg[31], tra le molte opere d'arte viste da Polifilo, è da analizzare scrupolosamente il trionfo di Vertumno[32] e Pomona[33], mito ripreso da Ovidio[34], in cui emerge una *sacra Ara quadrangolare*, con le personificazioni delle quattro stagioni *in candido et luculeo marmoro*. Nella xilografia corrispondente, sotto la quale vi era l'iscrizione *Florido veri s.*, è visibile una donna in piedi con la mano destra intenta a gettare fiori nell'Antiquario Chytropode, mentre nella mano sinistra regge un ramo di mirto, il *Mirtus Coniugalis* sacro a Venere. Di fronte a tale figura, si situa Amore Alato, nudo con arco e freccia, ed in aria volano tre colombe, anch'esse legate a Venere. Il significato recondito di tale trama ci è svelato ancora da Edgar Wind:

> Da questi messaggi cifrati che istruiscono divertendo, l'eroe della *Hypnerotomachia* è guidato con prudenti allettamenti verso i più riposti arcani, imparando lungo il camminoa unire la prudenza all'audacia. Il piano del romanzo, così come spesso citato e così poco letto, è quello di 'iniziare' l'anima al suo segreto destino – l'unione finale fra Amore e Morte, per significare la quale *Hypneros* (il dormiente Eros *funeraire*) serve da immagine poetica[35].

Ciò che lo stesso commentatore ritrova anche nella *Primavera* di Botticelli[36] o nel genio di Michelangelo[37], cioè l'allegoria sapienziale pagana ed ermetica, Aby Warburg espose similmente in una sua conferenza dal titolo "Il mondo degli dèi e il primo Rinascimento al Nord e al Sud"[38], la cui tesi di fondo era la

[31] Aby Warburg, *La rinascita del Paganesimo antico ed altri scritti (1889 – 1914)*, Nino Aragno, Torino 2004, pp. 96 ss.
[32] Vertumono era una divinità di origine etrusca, il cui etimo probabilmente deriva dal verbo *vertere*, cioè "mutare", il volgere delle stagioni. Esemplare, in merito, risulta essere lo studio di Maurizio Bettini, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Einaudi, Torino 2015, pp. 67 ss., in cui l'*officium* del Dio è strettamente connesso alla mutabilità dell'Essere, che è tale quando si identifica con la molteplicità del mondo.
[33] Pomona era la Dea romana del buon raccolto, tutrice del mese di Settembre, nel periodo più florido per la mietitura dei campi e la raccolta, appunto, dei frutti.
[34] Ovidio, *Metamorfosi*, 14, 623.
[35] Edgar Wind, *op. cit.*, pp. 128-129.
[36] *Ivi*, p. 141
[37] *Ivi*, p. 217.
[38] Aby Warburg, *op. cit.*, p. 501.

riemersione di un pathos antico, un mondo dell'arte che ritrova i Numi della tradizione classica, determinando quella diversificata visione che abbiamo posto precedentemente sulla natura bivalente del simbolo: «Ogni epoca, in base allo sviluppo della sua visione interiore, può comprendere ciò che dei simboli olimpici è in grado di riconoscere e sopportare»[39]. Ed il rapporto dell'Eros con il platonismo rinascimentale, come espresso nel commento ficiniano al Fedro di Platone[40], realizzava un formidabile slancio trasfigurante, come nelle forme più alte delle iniziazioni misteriche connesse alla sessualità sacra, in cui la *mania* erotica della Venere terrestre altro non era se non il fuoco del fornello alchimico necessitante per la rimanifestazione della potesta minervale insita nella Venere Celeste, ma a cui, come nella Primavera del Botticelli, serve la Cupidigia affinchè possa spezzare i vincoli mondani della materialità e della stagnante razionalità:

> L'acqua è anche un fluido amniotico o un oceano dal quale nascono tutte le forme di vita; essere inariditi, per esempio per un eccesso di volo intellettuale, significa perdere il contatto con quella matrice[41].

Venere è l'acqua cosmogonica o l'acqua della purificazione della rigenerazione, "Spirito universale non specificato reso visibile in forma d'Acqua"[42].

A tal punto, per quanto tematizzato, riferendoci a quanto scrive Renè Guénon: «[…] la verità è una sola, possiamo nondimeno considerare che, senza dubbio alcuno, da Pitagora a Virgilio e da Virgilio a Dante, la 'catena della tradizione' in terra italiana non fu mai interotta»[43], reputiamo non si possa che far riferimento alla *Perennis Philosophia* di autori rinascimentali come un Agostino Steuco da Gubbio o di Francesco Patrizi (noto per le sue ricerche platoniche inerenti alle cantiche di Francesco Petrarca), alla *Mystica Theologia Aegyptorum*, testo di matrice ermetica e neoplatonica[44]. L'escatologia ieratica e misterica, spesso denominata *Prisca Theologia*, si rivelava essere una poderosa opera di riscoperta del mondo iniziatico antico, in una sintesi insuperata tra le teologie caldaica ed egizia, con gli insegnamenti pitagorici, fusi col platonismo e la dimensione teurgica del mondo greco romano, da Cicerone, a Giamblico, a Proclo. Ed in ciò è Orfeo che assume il ruolo di banditore della Sapienza rinnovata:

> Con queste testimonianze Steuco ritiene dimostrata la sua tesi circa il ruolo di Orfeo ne quadro della 'prisca theologia': 'principe' della teologia greca, sostenne

[39] *Ivi*, p. 504.
[40] Si veda il nostro, *La Dimora del Sublime: Metafisica e Ierofania di Afrodite*, Progetto Ouroboros 2019, sezione II, capitolo IV.
[41] Thomas Moore, *Pianeti Interiore (L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino)*, Moretti&Vitali, Bergamo 2008, p. 170.
[42] *Aurea Catena Homeri*, stampato a Lipsia, 1728 da Samuel Benjamin Walther, p. 24.
[43] Renè Guénon, *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001, p. 24.
[44] Maria Muccillo, *Platonismo, Ermetismo e Prisca Theologia*, Leo S. Olschki, Firenze 1996, pp. VII ss.

> la creazione del mondo e ne descrisse in forma poetica i momenti ereditando l'insegnamento di Mosè e di Ermete Trismegisto, che resta sempre comunque la 'fonte' della sua teologia. Di fronte alla 'pietà' dell'antico teologo pagano fa spicco perciò l'impudentia dei filosofi moderni per la loro affermazione dell'eternità del mondo"[45].

Oltre a Ficino e Pico, infatti, a Steuco va riconosciuto il merito di aver approfondito nell'ambito della stessa corrente filosofale tre teologie – caldaica, egizia ed orfica – quali componenti basali di ciò che un alchimista del XVIII secolo definì *Aurea Catena Homeri*, assegnando tale definizione come titolo del proprio compendio operativo, in cui il riferimento a *Annulus Platonis – Superius & Inferius Hermetis*[46], chiaramente riconduce l'attenzione all'iniziazione metallica di uno Zosimo[47] nell'ambito della *Sacra Chymia*. In merito, è d'uopo evidenziare come nell'VIII libro dell'*Iliade* Omero abbia espresso l'allegoria misterica di una continuità dei mondi e delle sfere con l'Ente primigenio, quale motore immobile della manifestazione, a cui tutte le parti si devono necessariamente ricollegare:

> "Su, dunque, fate la prova, o dèi, perché tutti sappiate:
> a una catena d'oro, appesa dal tetto del cielo,
> attaccatevi tutti, dèi, e tutte le dee:
> ma non trascinerete dal cielo giù sulla terra
> Zeus dall'eccelso intelletto, per quanto vi affanniate;
> ma quando io invece mi mettessi di lena a tirare,
> trascinerei insieme anche la terra e il mare con lei.
> La catena, poi, intorno al picco d'Olimpo
> la legherei, e tutto quanto vi resterebbe appeso.
> Tanto io supero tutti gli dèi e gli uomini tutti"[48].

Tale continuità si esplicita come un insegnamento sacrale che accomuna fraternamente divinità, sapienti e maghi nell'unità dell'Essere, mitologicamente espressa da Zeus quale dispensatore della Teologia Perenne, una catena aurea che riecheggia in un frammento iniziatico ed eleusino di Eraclito: "Ai nottivaghi, ai magi, ai posseduti da Dioniso, alle menadi, agli iniziati"[49].

In questo ordine di teologie apparentemente diverse, relativo alla frantumazione allegorica del Divino, si inserisce tutto il processo inerente ad una realtà ontologica che rende reale la comprensione suprema, vale a dire l'identificazione dell'Ente con il Mondo come esplicitazione circolare dell'Intero, quindi come manifestazione prismatica del Tutto. La *Prisca Magorum Theologia* dei Caldei, in

---

[45] *Ivi*, p. 66.
[46] *Aurea Catena Homeri*, *op. cit.*, p. 11.
[47] Zosimo, *Sulla virtù, Visioni e Risvegli*, BUR, Milano 2004, p. 101: «[…] tutte le cose si trovano nell'armonia della separazione e della congiunzione […] La Natura, infatti, invertendo il proprio corso, si rivolge verso se stessa […] è questa la natura della virtù che pervade tutto il cosmo […]».
[48] Omero, *Iliade*, 8, 18-27.
[49] Eraclito. *Dell'Origine*, traduzione e cura di Angelo Tonelli, Feltrinelli, Milano 1993, frammento n. 1.

accordo con quanto esposto da Proclo[50], nell'esegesi di Steuco è possibile ritrovarla quale autentica invocazione ad un solare atto di autocoscienza, che pone in essere l'equilibrio delle parti, la consapevolezza, nel microcosmo quanto nel macrocosmo, che esse costituiscono l'Intero, l'Athanor contenente al suo interno tutti i minerali alchimici per la trasmutazione, ermeticamente chiuso, dal quale non si espelle nessuno di essi, onde sublimarli e aurificarli tutti:

> La sapienza caldea considerava l'anima innanzi tutto come sostanza separata, divina sia perché creata da Dio, sia perché dotata di intelligenza, una sorta di 'armonia', e unità del corpo capace, di nobilitarlo ed elevarlo al di sopra di tutti gli altri esseri[51].

La conoscenza diviene reintegrazione teurgica di un potere magico che solo illusoriamente ha subito una frantumazione, temporale e spaziale; frantumazione che, tuttavia, viene risolta e sublimata dalla consapevolezza di un Intero che rimane sempre se stesso, pur nelle sue indefinite manifestazioni sensorie, dinamiche e naturali. Tale fu il dettato ermetico di Ermete Trismegisto, quale Mosè egizio, espressione di una sapienza antichissima[52], afferente a quelle che lo stesso Steuco definisce *vetustissimae* gentes[53].

Usando le categorie filosofiche del platonismo e quelle sapienzali dell'ermetismo, che si ricongiungono meravigliosamente nella *Magia Naturalis* di Ficino e Pico, è possibile ritrovare nell'iniziazione homerica il pensiero e lo spirito di un mondo che seppe riassaporare l'antica, giusta e degna dimensione dell'Eterno e dell'Immutabile. È la *Physis* che attua un processo analogo al SOLVE ET COAGULA alchimico. Si tratta di suscitare la Forza, senza tuttavia lasciarsene sopraffare: è il dominio delle emotività e delle idee fantastiche, l'evocazione che può divenire elemento tanto trasfigurante quanto dissolvente e corrosivo, allorquando l'Opera sia condotta in modo innaturale, divenendo Aceto filosofale, potenza dell'indifferenziato che dissolve tutto ciò che è differenziato. Il fine di tale *Opus Magicum* è permettere all'operatore ermetico di acquisire ulteriore forza e vigore a seguito della separazione dalla prigione caduca e corporale, il "Mercurio" ritornando allo stato libero, allo stato di possibilità vitale indeterminata:

> Commentando questa concezione sia Garin che la Yates centreranno il punto centrale dell'azione magico-pratica del filosofo. Tutto si corrisponde, questo è

[50] Proclo, *Filosofia Caldaica*, in *I Manuali (i testi magico-teurgici)*, Rusconi, Milano 1985, p. 251: «come ogni anima è l'insieme di tutte le forme, ma sussiste in rapporto a un'unica causa complessivamente, così pure partecipa di tutti i simboli, grazie ai quali si connette a Dio, ma il suo essere si trova delimitato in un'unità in base alla quale tutta la pluralità in esso contenuta si riunisce in un'unica cima».
[51] Maria Muccillo, *op. cit.*, pp. 41-42.
[52] *Ibidem.*
[53] Steuchi, *De perenni philosophia*, frammento 103.

> certo, tutto è vivificato dalla stessa vita [...] Tale messa a profitto di queste forze è l'opera del *miraculum magnum*, dell'uomo-mago[54].

La sfera di Athena e dell'Intelligenza di Zeus[55] ovvero l'Ordine Palladico di Pico della Mirandola[56], è la dimensione dello spirito uranico a cui ambisce l'iniziato ai misteri eleusini, nella trasmutazione di Dioniso in Apollo[57], il Mago naturale che attuando in vita la propria rigenerazione animica consegue la conoscenza e l'identità con il mondo angelico e geniale. Tale stato di identità si realizza, secondo l'insegnamento platonico e teurgico di Marsilio Ficino, solo con la Magia, «la più nobile delle arti, si manifesta solo dopo esser giunti al vertice dell'ascesa contemplativa»[58]. E tale arte magica, seguendo gli studi di Frances A. Yates, ci conduce ad una trasmissione di tale sapere prima nella nota figura di Cornelio Agrippa e successivamente in quella di Giordano Bruno e di tutta la corrente esoterica napoletana[59]. Nel rito segreto a cui allude Agrippa[60] vi è la convergenza di un sapere filosofico ed ieratico, che sintetizza tutta l'arte palingenetica arcaica e la propria riproposizione rinascimentale, in un connubio che ha rappresentato l'insegnamento sacerdotale egizio circa la pluralità dei culti, quale serie di manifestazioni diverse della Somma Divinità, ad essa subordinate, altro non essendo, a livello mitico-cultuale, la Teosofia Divina della Sapienza Ermetica, quale emanazione della Luce, della Forza Una, della lotta vittoriosa dell'Ermes: «I sacerdoti egiziani, eroi dell'Asclepius, sanno come catturare gli efflussi delle stelle e, attraverso questo sapere magico, possono animare le statue dei loro dèi»[61]. La *Prisca Theologia* e l'*Aurea Catena Homeri* ritornano, in conclusione, in tutta l'ermeneutica magica del Nolano:

> L'intelligenza deve dominare sulla barbarie delle superstizioni e delle fedi

[54] Gabriele La Porta, "La Magia Naturalis di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola", in *Storia della magia mediterranea*, Atanor, Roma 1980, p. 56.
[55] Flavia Buzetta, *Magia naturalis e scientia cabalis*, Leo S. Olschki, Firenze 2019, p. 78, n. 99, in cui si sottolinea come la figura di Pallade, la Minerva romana, divinità della sapienza filosofica, fosse chiamata in casa da Pico della Mirandola, quale Nume tutelare della contemplazione attiva che cabalisticamente assimila gli uomini al Dio.
[56] *Ivi*, p. 79.
[57] Victor Magnien, *I Misteri di Eleusi*, Edizioni di Ar, Salerno 1996, p. 383: «La religione eleusina comprendeva un grado supremo di iniziazione, in virtù del quale l'uomo eminente superava la famiglia dei ierofanti e dei re, e diventava eguale agli Dei, anzi, al Principio stesso di ogni essere celeste».
[58] John S. Mebane, *Rinascimento e Magia, Arte e Magia nel pensiero di Marsilio Ficino*, ECIG, Genova 1994, p. 45.
[59] Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea nel Rinascimento*, Laterza, Bari 2006, pp. 147 ss.
[60] Cornelio Agrippa, *La Filosofia Occulta o la Magia*, vol. II, Edizioni Mediterranee, Roma 2008, p. 334: «Ecco ciò che Orfeo chiama le chiavi che aprono le porte degli elementi e dei cieli, per permettere all'uomo di penetrare nel mondo superceleste e alle intelligenze celesti e ai demoni degli elementi di scendere verso lui».
[61] Frances A. Yates, *op. cit.*, p. 149.

> religiose incupite dalla bigotteria [...] L'uomo adopera soltanto un infinitesimo delle sue possibilità cerebrali, occorre liberare questo deterrente intellettuale che è prigioniero in ogni individuo[62].

Riconducendo la dottrina espressa da Bruno nell'alveo più naturale ed obbligato entro cui va necessariamente riconnessa, cioè quella aurea della tradizione ermetica e arcaica, come hanno sapientemente documentato riferimenti irrinunciabili della cultura esoterica europea ed italiana, quali risultano essere quelli Frances A. Yates, Leen Spruit e Gabriele La Porta, tali esegesi riposizionano la sua vita e le sue opere nel giusto solco, cioè quello a-religioso e a-politico della sapienza occidentale, in linea di continuità ideale con la misteriosofia che abbiamo fin qui descritto. La Magia Bruniana è, come evidenziato dalla Yates[63], la perfetta prosecuzione della *Philosophia Occulta* di Cornelio Agrippa, in cui ad una magia superstiziosa, di volgare dominio psichico ed astrologico, si contrapponeva un'Alta Magia, molto simile alla teurgia degli antichi, tramite cui il mago, seguendo la dottrina dell'*Asclepius* di Ermete Trismegisto, si trasmutava e diveniva egli stesso magnete e ponte unificatore tra mondo della materia e Divino, superando ogni dualismo agostiniano e misticheggiante, riconquistando quell'Unità del Cosmo di platonica e pagana memoria. Come evidenzia anche Leen Spruit, nel suo "Magia, Socia Naturae", «Bruno distingue fra una magia che si fonda sulla superstizione e una magia che si effettua *per regulatam fidem*»[64]. L'esegesi di Gabriele La Porta, infatti, ha il profondo merito di qualificare ancora più in profondità l'analisi iniziata da Frances A. Yates e di usare il Nolano come grimaldello, come crivello per penetrare in un mondo, in una dimensione che è quella dei Ficino, dei Pico della Mirandola, dei Campanella, dei Cusano, del pitagorismo e del platonismo arcaici, dimensione non razionale o filosofeggiante, ma altamente trasmutatoria. Precisamente, nel *De Magia* e nel *Sigillus Sigillorum*, il Nolano ebbe la scrupolosa accortezza di designare tre cardini della sua concesione magica del Divino: *Ars*, *Mathesis*, *Amor*, cioè la tecnica di conoscenza dell'arcano, la misurazione pitagorica di ciò che comnina il Divenire e l'Essere, e soprattutto lo spirito mercuriale tramite il quale esclusivamente è possibile concepire il mondo e l'uomo, cioè l'assunzione dello stesso in prospettiva interna. Per Bruno, infatti, i nessi sottili dell'Universo si disvelano autenticamente solamente quando si iniziano a comprendere i nessi che caratterizzano la nostra interiorità. È sua, infatti, l'espressione *Similitudo Magni Mundi*, incisa nel *De Umbris Idearum*, in cui si esprime l'idea secondo la quale gli elementi di inerziale origine del mondo sono alla base della sua emanazione quanto della generazione umana e, pertanto, solo un processo conoscitivo che sappia coglier-

[62] Gabriele La Porta, *Giordano Bruno*, Bompiani, Milano 1991, p. 57.
[63] Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 2010, pp. 204 ss.
[64] Leen Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Biblopolis, Napoli 1988, p. 149.

ne la molteplice unitarietà può consentire l'identificazione misterica dell'umano con il Divino. Tale è l'insegnamento sapienziale, che va oltre il misticismo delle religioni, tale è l'Arte divina e rituale, come lo stesso Bruno afferma, quale magia naturale: è arte, soprattutto della memoria, di quell'anamnesi platonica che riscopre il reale e sacro fondamento intellegibile degli elementi, della Natura, degli Uomini e degli Dei. Nel suo insegnamento ermetico sono indicate diligentemente le chiavi e le vie con cui è possibile approcciarsi ad una tradizione millenaria, di virgiliana memoria, in cui un mondo arcaico determinò la propria eternità, nell'ambito del pensiero liberato e non del libero pensiero, secondo ciò che si conquista alchimicamente quale intuizione ancestrale e sovrarazionale dell'*Intelligere* di Minerva:

> Il pensiero umano, che pure ha nel senso il suo fondamento, partecipa alla costruzione unitaria del tutto, in quanto procedendo dal senso, lo trascende e giunge alla concezione della infinità unità[65].

Vi si impone l'esplicitazione allegorica di un'idealità, di una concezione del Sacro, di un'origine noetica che era il fulcro delle antiche civiltà tradizionali e che meravigliosamente riecheggiava nelle opere magiche e filosofiche del Nolano. Le opere, la vita dei *Theologi Veteres* e dei loro esegeti rinascimentali e moderni, infine, ci indicano idealmente tutto ciò che appartiene alla nostra Tradizione d'Occidente e che, con modalità diversificate, abbiamo denominato, secondo il dettato rinascimentale ed ermetico, *Prisca Theologia* o *Aurea Catena Homeri*:

> A Minerva quelli che a ogni cosa antepongono il consiglio, la prudenza, la Sapienza e l'intelletto[66].

[65] Gabriele La Porta, *op. cit.*, p. 124.
[66] Orazione di congedo di Giordano Bruno all'Accademia di Wittenber, 8 Marzo 1588.

# Navigazioni iniziatiche: di Dante, e non solo

*Daniela Boccassini*

## *La canoa dell'anima*

We have information aplenty, but do we have meaning?
(Shaw 2020, p. 94)

La canoa è l'imbarcazione degli indigeni del Pacifico. Per un tempo immemorabile è stata mezzo di comunicazione fra comunità non collegate fra loro se non per vie d'acqua. Ma è stata anche infinitamente più di questo: è stata, materialmente e simbolicamente, guscio che accoglie e assiste l'anima, mentre vita dopo vita peregrina nelle insondate vastità oceaniche della galassia stellare.

In ambito coloniale la funzione utilitaria di questa imbarcazione elementale è stata soppiantata da mezzi di trasporto più veloci, più potenti, più affidabili: progressivamente più confacenti alle conquiste tecnologiche della modernità. Quanto alla sua valenza sacrale, cioè a dire simbolica, essa non è risultata altrettanto permutabile, in un contesto socio-culturale visceralmente ostile alla dimensione del mistero nel quale si svolgeva e continua a svolgersi, per una mente radicata nel proprio vissuto ancestrale, il viaggio della vita sul pianeta terra.

La memoria della canoa come vascello dell'anima è custodita oggi dai testimoni superstiti di un sapere, e di un modo di essere al mondo, che nel nostro linguaggio diremmo indigeno, o aborigeno, a suggerire qualcosa di originario e al contempo obsoleto: un sapere autoctono (frutto cioè del suolo stesso) fondato sul riconoscimento della naturale permeabilità, ed inalienabile solidarietà, fra vita umana e vita più-che-umana, nonché sull'impegno a declinare in linguaggio il mistero della identità-alterità che sostiene la vita *in quanto* ecosistema sul pianeta terra[1].

[1] Dobbiamo la felice, e fortunata, espressione "più-che-umano" a David Abram. John Epson Brown parla di "metafisica della natura" per circoscrivere la «special quality and intensity of

Se questo modo di sacralizzare la vita o simboleggiare con essa non è più attivamente perseguitato dalla società dominante, nondimeno esso vi è accolto al meglio come oggetto di studio etnografico, esemplificato da reperti museali: inerte l'uno, fungibili gli altri[2]. Solo ai margini sempre più sparuti della società postcoloniale la valenza iniziatica di tale ecosofia riesce a sopravvivere – seppure alla maniera di quei brandelli di foreste primarie che il nostro mondo si compiace di "proteggere" dal cosiddetto "sviluppo": senza che si possa sapere quando verranno sacrificate a più nobili scopi, o come, negli spazi sempre più limitati concessi loro, sia loro dato di perseguire l'essenza selvatica del loro connaturato modo d'essere ecosistema.

Pochi ancora vedono che in un mondo surriscaldato dalla globalizzazione non è solo la biosfera a essere minacciata di estinzione. La molteplicità delle culture umane, di cui fino a ieri miriadi di popolazioni erano l'espressione vivente e localizzata, si va estinguendo ancor più rapidamente della pluralità delle specie minerali, animali e vegetali dichiarate a rischio[3]. Come e più della biosfera, che ci ha fatto da 'casa', l'etnosfera, che rappresenta per così dire la nostra 'famiglia', soffre di incontrollata erosione: la diversità bioculturale cede ovunque il passo a versioni appena diverse di un'unica monocultura urbana, che lungi dal farci rinascere nel seno dell'Unità primordiale, ci porta a morire lungo le rive deserte del suo sogno narcisista fattosi incubo: il solipsismo monista di massa. In quest'era di globalizzazione ribattezzata antropocene, anziché diminuire, la

interrelationship with the forms and forces of the natural environment» che caratterizza le culture indigene, e soggiunge: «American Indian peoples are today giving new attention to the wisdom of these traditions, and such reevaluation is having a strong impact upon certain non-Indian groups who are concerned with environmental degradation within the industrialized societies» (Brown 1982, p. 3). Fra gli esempi primari di questa rinnovata attenzione vorrei qui ricordare: Gregory Cajete, che illustra i principi fondanti della «spiritual ecology of indigenous education» (Cajete 1994, p. 38); Phil Lane (e il progetto Four Worlds International) che illustra e condivide i principi di un'etica simbolica tradizionale; Robin Kimmerer, che per risanare il nostro fallimentare rapporto con la terra intreccia «a pharmacopoeia of healing stories that allow us to imagine a different relationship, in which people and land are good medicine for each other» (Kimmerer 2013, p. x).

[2] Come comprovato, *e contrario*, dalle richieste di "ritorno a casa" degli artefatti sparsi nei musei del mondo, da parte delle comunità indigene, per le quali tali "reperti" sono al contrario presenze vive, la cui «repatriation involves the restoration of their rightful meaning» (https://www.theglobeandmail.com/canada/article-indigenous-experts-call-for-repatriation-of-cultural-artifacts).

[3] «The ethnosphere is humanity's greatest legacy. It is the product of our dreams, the embodiment of our hopes, the symbol of all we are and all that we, as a wildly inquisitive and astonishingly adaptive species, have created. And just as the biosphere, the biological matrix of life, is being severely eroded by the destruction of habitat and the resultant loss of plant and animal species, so too is the ethnosphere, only at a far greater rate. No biologist, for example, would suggest that 50 percent of all species are moribund. Yet this, the most apocalyptic scenario in the realm of biological diversity, scarcely approaches what we know to be the most optimistic scenario in the realm of cultural diversity» (Davis 2009, p. 2).

distruzione avviata in epoca industrial-coloniale non fa che accelerare, espandendo capillarmente la propria portata. Ciò anche (o forse soprattutto) grazie a un sistema scolastico, culminante nell'accademia, sostanzialmente supino a questa moderna perversione delle alchimie originariamente insite nel processo paidetico:

> The great transformation of gold into lead and of forests into shopping malls continues. Some analogous transformations can be seen in the university itself. One of the reagents used for this purpose is the acid of postmodernism: the thesis that nothing has meaning because everything is language. It works especially well in parallel with the acid of unrestrained commerce: that nothing has meaning because everything is for sale. Repeated exposure to these acids produces human beings who cannot *wonder at the world* because they are not at all sure the world exists, though they can wonder all the more at social power and reputation. When you take the world away from a human being, something less than a human being is left. That is the inverse of education (Bringhurst 2008, p. 62)[4].

Non è difficile vedere come in questo mondo – nel quale tutto viene privato della propria parola per essere ridotto a moneta, e l'essere umano è spogliato del rapporto di reciprocità che lo avvinceva al cosmo vivente tutto – non vi sia spazio per la canoa dell'anima. Estinto, o in via d'estinzione, è il linguaggio che sapeva coniugare fra loro questi due termini, anima e canoa, unendoli nel mistero del significato che li intrecciava l'uno all'altro. Perché lo scopo dell'educazione iniziatica a una vita intesa come viaggio cosmico era appunto di arrivare a *vedere*, e comprendere esperienzialmente, come l'anima possa avere una canoa cui affidarsi, e come ancora la canoa possa avere un'anima per pilota, vita dopo vita nelle acque dell'Oceano, il grande fiume universale.

Il prodotto di questa *coniunctio* trasmutativa, di questo *hieros gamos*, era la pagaia. Perché così come a ciascuno toccava in sorte di viaggiare da solo, seppure assieme ad altri, nel guscio della propria canoa, così a ciascuno era anche offerto lo strumento relazionale precipuo con il quale affrontare quel viaggio, nel cui legno instillare la propria simbiotica esperienza con il mondo. La pagaia diveniva allora, come la canoa, legno animato dal potere dello spirito: *symbolon* della vita come viaggio iniziatico, dunque specchio del Sé così come il viaggiatore lo incontra nel corso del proprio *nostos*[5].

---

[4] Mio il corsivo. Tornerò in conclusione sulla valenza iniziatica del meravigliarsi. Per quanto sopra, vd. anche Cajete 1994 nel suo insieme e Brown 1982, in part. pp. 21-34 ("The Spiritual Legacy of the American Indian").

[5] «It is important to know that to the Plain Indian the material form of the symbol is not thought of as representing some *other* and higher reality, but *is* that reality in an image. The power or quality, therefore, that a particular form reflects may be transferred directly to the person in contact with it, and there is no need, as with modern Western people, for any mental or artificial "reconstruction"» (Brown 1982, p. 32). Più nota, in questo senso, è la complessa valenza simbolica

E ancora. Questo viaggio liminale, che si svolge così all'esterno come all'interno del navigante, non concede a chi lo intraprende la possibilità di essere turista, perché chi naviga al varco tra vita e morte deve apprendere a farsi *wayfinder*: scopritore di rotta, esperto "così della fisica come della metafisica delle onde"[6]. Cioè a dire. Per negoziare la propria esistenza nella rete di relazioni in cui era letteralmente immerso, lo scopritore di rotte doveva saper intendere altri linguaggi, linguaggi più-che-umani, e con quelli dialogare: ne andava della sua sopravvivenza (ed eventualmente di quella di coloro che a lui si affidavano). Semmai fosse stato tentato di credere che il linguaggio umano era l'unico che mettesse conto di essere appreso, la particolare *paideia* necessaria a renderlo scopritore di rotte era intesa a fargli disapprendere per sempre tale pregiudizio. La sua pagaia e il suo spirito dovevano divenire strumenti di un linguaggio capace di parlare non delle cose, ma *con* esse, riportando così la parola umana nel consorzio del linguaggio universale. Nelle società in cui la parola era intesa in questo modo, l'educazione era sempre iniziatica. Perché il mondo era ritenuto un organismo vivente *e* parlante, la Natura un libro da decifrare, la vita un viaggio nell'immensità delle acque cosmiche. La parola umana, in questo contesto, era mistagogia: nulla a che vedere con un apprendimento acquisitivo (*mathein*), bensì espressione di un apprendimento esperienziale (*pathein*) tra le onde, e lungo le correnti sempre infide della vita-morte.

Mentre cerco di aprire la mente al significato di parole e immagini che evocano un'esperienza di vita così radicalmente diversa dalla mia, dalla nostra, d'un tratto comprendo che nonostante io sia totalmente ignara della *fisica* delle onde, è come se la loro *metafisica* fosse da sempre inscritta in me: perché nella vita del navigante intento a percorrere l'ignoto con la sua pagaia riconosco, ritrovo, il senso della vita come mistero millenario condiviso – un senso che invece

---

della pipa e della cerimonia ad essa connessa. I rapporti di parentela con la concezione teurgica del sacro in ambito Neoplatonico (a loro volta radicati in tradizioni molto più antiche) sono patenti (cf. Susanetti 2017, pp. 198-207). Analoga appare anche la valenza del simbolo, nonostante esso fosse, nel Neoplatonismo, ormai superstite di una tradizione orale che aveva ceduto il passo alla trasmissione scritta e dunque anche all'astrazione argomentativa: «The symbol's meaning is to be recovered by self-inquiry, self-knowledge, a contemplative *askesis* that demands not just a familiarity with the texts of the tradition, but also the effort to assimilate those texts» (Rappe 2000, p. 17). Per una sintesi circa le valenze alchemiche di questa prospettiva vd. Jung 1942, § 157 ss. Tornerò più avanti sulla questione.

[6] Davis 2009, p. 53. «The science and art of navigation is holistic. […] What is even more astonishing is that the entire science of wayfinding is based on dead reckoning. […] Every bit of data – wind, currents, speed, direction, distance, time – acquired over the course of a deep sea voyage, including the sequence of its acquisition, had to be stored within the memory of one person, the navigator. […] This is why […] navigators do not sleep» (*ivi*, pp. 60-61). Davis evoca l'esperienza dei navigatori polinesiani, non di quelli della costa nordamericana; ma il linguaggio simbolico del viaggio oceanico come esperienza iniziatica è condiviso. Vi sarebbe tutto un versante da approfondire qui, e cioè il rapporto tra archetipi e iniziazione.

si perde nelle brume dell'insignificanza, se non della vergogna, ogni qualvolta vedo trascorrere, all'orizzonte dello Stretto di Giorgia, sull'imbrunire delle sere estive, immense navi da crociera dirette in Alaska, e negli anfratti della costa sotto casa, odo rombare minuscole, chiassosissime moto d'acqua.

Dunque c'è viaggio e viaggio, parola e parola. C'è la parola che nomina le cose per appropriarsene, per asservirle: è la parola di chi aspira a silenziare il mondo per colonizzarlo. È una parola che si ritiene unica in grado di significare, di assurgere alla dimensione di linguaggio compiuto, di linguaggio vero. Così radicalmente autistica, questa parola, da ritenere che qualsiasi espressione altra dalla propria non possa essere che rumore. Ci è fin troppo familiare, questa parola-monologo che discriminando separa, e separando uccide. La cosiddetta civiltà umana intesa come culmine e finalità della catena evolutiva è da secoli costruita su tali assiomi. Quanto all'altra, è parola relazionale: sempre in ascolto, figlia di quel linguaggio universale che emerge dal silenzio, sulla soglia dell'indicibile, dell'invisibile.

> But what if meaningful speech is *not* an exclusively human possession? What if the very language we now speak arose first in response to an animate, expressive world – as a stuttering reply not just to others of our species but to an enigmatic cosmos that already *spoke to us* in a myriad of tongues?
> What if thought is not born within the human skull, but is a creativity proper to the body as a whole, arising spontaneously from the slippage between an organism and the folding terrain that it wanders? What if the curious curve of thought is engendered by the difficult eros and tension between our flesh and the flesh of the earth? (Abram 2010, p. 4).

È, questa, una parola divenuta, o ritornata, capace di veicolare quel senso di radicale unitarietà che caratterizza il linguaggio della vita non come catena evolutiva bensì come ecosistema – un ecosistema, perdipiù, "amoroso", come vedremo. È una parola che si fa, e si sa, *poiesis*: emergenza, metamorfosi, vibrazione. *Poiesis*, dunque, come parola che nella sua capacità di ricondurre nel seno del mondo vivente la deriva autoreferenziale del linguaggio umano istintivamente riconosce nel simbolo la chiave di tale "forzatura" unificante, in esso vede il segreto di attrazione degli organismi viventi gli uni agli altri; una parola che trova la propria ragion d'essere in quel particolare trascendimento di sé che è l'immanenza condivisa nel mistero metamorfico del significato. Sempre di là da venire, essa è al contempo parola antichissima, aborigena: radicata nel suolo dal quale proviene e al quale ritorna. Perché la nostra parola autentica, così come la nostra carne, sono *della* terra e *dell'*acqua, umido primordiale da cui ogni vita proviene, e alla terra e all'acqua fanno ritorno.

Alle radici della nostra memoria occidentale, nei perduti anfratti ermetici del Neoplatonismo e in altri luoghi del pensiero ugualmente impervi, sta annidata una concezione della parola come teurgia, dell'essere come simbolo, dell'e-

sistenza come mistero, che con il linguaggio sacro della Vita profondamente consuona, in quanto che vibra in temperato accordo con esso. Come fa notare Gregory Shaw, che di quegli atolli ancestrali del pensiero ecosofico è magistrale interprete, questa concezione trasformativa dell'esperienza, e della parola, è distintamente aborigena, quanto mai remota cioè dalle rotte del pensiero più frequentate in Occidente[7]. Essa può ridivenirci familiare solo se la ricerchiamo nei meandri di una via che nel corso degli ultimi due millenni "ci si è fatta e nascosta e proibita" (Shaw 2007, p. 64): la via iniziatica, appunto.

> To function as a theurgic symbol, an object needed to be transparent to the gods, whether that object was a stone, a person, or a mental concept. So, despite Iamblichus' concern with discursive idolatry, there was nothing inherently wrong with thinking so long as it remained rooted in, and an expression of, the soul's primary *eros*. [...] This erotic presence, Iamblichus said, is «more ancient than our nature» and is awakened in theurgic ritual and prayer. Plotinus calls it simply a «presence superior to knowledge». Throughout this tradition – from Parmenides, to the initiates of the *Hermetica*, to the theurgic Platonists – the divine and human meet in the enchanted web of *eros*, but the quality of that meeting and its effect on the soul is determined by our receptive capacity (*ivi*, p. 72).

Il punto è la nostra capacità di ricevere, prima ancora che di trasmettere, di unire anziché dividere, di raggiungere quella soglia dove la parola torna a incontrare il Silenzio. Da questo ascolto assiduo germina la parola iniziatica: come il bimbo dal ventre materno, come il germoglio dalla terra nera – come la canoa che solca l'oceano, vita dopo vita, alla ricerca del porto cui fare infine ritorno[8].

---

[7] Notoriamente in ambito accademico, dove «we apply our own cultural standards and thinking to the ancient texts [o a qualsivoglia altro (s)oggetto di indagine] and as a result we see only ourselves mirrored in them» (Shaw 2015, p. 140).

[8] Ancora nelle parole di Gregory Shaw, che illustra il dissidio fra Giamblico e Porfirio: «discursive knowledge is divided, but prior to this division the soul possesses an innate gnosis of the gods: "a spontaneous and unitary connection with the gods" (Iamblichus, *De mysteriis* 7.11-8.5). For Hermetists and Neoplatonists, gnosis indicates a state *anterior* to knowing, a state that is not capable of being rationally grasped but realized, nevertheless, through symbolic transmission» (Shaw 2015, p. 142). Questa gnosi è il nostro stato aborigeno, la nostra *prima materia* che la via iniziatica deve risvegliare e alchemicamente portare a compimento, trasformando il fisso in volatile – dando ali al nostro primordiale sentire terreno: «Hermetic rebirth and the immortalization of the soul are realized when the initiate experiences him/herself as giving birth to the cosmos» (*ivi*, p. 144). Tali trasmutazioni avvengono, per successivi infinitesimi aggiustamenti, non attraverso una fuga dal cosmo vivente, ma mediante il ritorno al suo centro vitale e unificante. «In this metaphysics of inversion shared by Hermetists and theurgists, material reality is not deficient but is the organ through which immaterial powers are revealed as they are simultaneously concealed» (*ivi*, p. 154-55). Condivido pienamente la magistrale lettura non-dualistica del Neoplatonismo ermetico offerta da Gregory Shaw.

## *Di Ulisse, e di Dante*

Bad storytellers make spells
Great storytellers break them
(Shaw 2020, p. 4)

Più vicine a noi nel tempo e nello spazio sono le immagini di navigazione di cui Dante usa nella *Commedia*, intendendo con esse ridestare la nostra sopita predisposizione al viaggio, specificamente nella sua variante iniziatica, se non addirittura ermetica, intuitivamente orfico-pitagorica. Rievochiamole dunque, queste immagini, ma senza per questo perder di vista le prospettive estranianti offerteci dalle canoe del Pacifico e dalla teurgia Neoplatonica – perché, non dimentichiamolo, di estraniamenti, di esplorazioni dell'ignoto e di sottili mediazioni, di ermetici accorgimenti trucchi e sotterfugi, Dante mistagogo era, e rimane, insuperato maestro.

Strategicamente collocate in apertura del *Purgatorio* e del *Paradiso*, sono celebri immagini di navigazione che metaforizzano il viaggio nell'Aldilà: così quello di Dante come il nostro, che dal suo per naturale traslazione procede. Ne riparleremo a breve, ma intanto chiediamoci: mise egli mai piede su di un'imbarcazione? Se non possiamo escludere che Dante sia stato occasionale passeggero di vascelli di mare o di fiume, un fatto è certo: delle acque, e della navigazione, egli fu attentissimo osservatore (*Cv.* IV.iv.5-6). Anche se non fu mai uomo di mare in senso proprio, delle onde conobbe e comprese cioè la metafisica ancor più che la fisica. Ed è proprio per questo che della dimensione archetipale del viaggio in mare riuscì a valorizzare appieno il potenziale metacognitivo, e in modi assai più sottili di quanto non paia a prima vista[9].

Già in apertura al *Convivio*, per esprimere il trauma vissuto agli inizi dell'esilio, Dante si serve dell'immagine di un'imbarcazione alla deriva: «Veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora dalla dolorosa povertade» (*Cv.* I.iii.5). Il contesto

[9] Qualcosa di molto simile accade per la falconeria: Dante non praticò mai in prima persona quell'arte, ma ne comprese intimamente i princìpi, le pratiche, gli insegnamenti. Immedesimandosi in essa, ne mise a frutto la valenza simbolica e iniziatica (Boccassini 2003). Curtius offre un utile catalogo di occorrenze delle immagini nautiche come metafora dell'impresa letteraria quale dall'antichità classica trapassa al medioevo romanzo, e a Dante; nella prospettiva compilatoria da lui adottata tutto diviene *topos* retorico, per cui l'unica cosa che il nostro valente filologo riesce poi a dire a proposito di *Pd.* 2 è: «nautical imagery appears once again, magnificently heightened» (Curtius 1953, p. 130). Non c'è dubbio che le metafore giungono alle rive del presente come le onde dalle profondità del mare; anziché ripercorrere la loro dimensione retorica, è la loro valenza simbolica e archetipale che mi propongo qui di esplorare, perché è in quella che le metafore propriamente *traghettano*. Esse tornano a vivere solo quando ridiventano soggetto di *pathein* anziché oggetto di *mathein*, in chi da esse si lasci pienamente investire.

è fors'anche più rivelatore: spazi estranianti ma comunque noti, acque poco profonde di un piccolo mare mediterraneo, dove i litorali restano ben visibili all'orizzonte. Emotivamente devastato, psicologicamente scosso, Dante ridotto a mero «legno» (torneremo sull'immagine) ci appare qui soprattutto preoccupato del colpo che l'esilio rischia di infliggere alla sua incipiente fama. La sua scrittura si sogna enciclopedica, la sua epistemologia si vuole dotta, universale. Come attestano le altre occorrenze marine del *Convivio*, se la navigazione è figura che certo gli viene dai manuali di retorica, con l'esilio essa subitamente si concretizza. Ma anche così, Dante non si è ancora perso nel «gran mar de l'essere»: l'iniziazione è di là da venire.

Con il passar dei mesi, l'esilio diviene una realtà dalla quale non gli sarà possibile "fare ritorno", se non in modi radicalmente diversi da quelli inizialmente fantasticati. Ed ecco allora che le dimensioni del pelago si ampliano, la terraferma svanisce all'orizzonte; il linguaggio filosofico «cede a tanto oltraggio». In quel silenzio foresta e oceano appaiono entrambi come gli spazi immaginali che sono: come un'immensa plaga ermeneutica, ai margini della quale Dante vede il noto e l'ignoto incontrarsi, riconoscersi e scambiarsi di segno. Smarrito in quell'immensità spettrale, Dante può soccombere o divenire *wayfinder*: scopritore di rotte, percorritore di antichissimi, invisibili sentieri. Perché solo in quell'altrove dell'esistere il quotidiano cessa di essere tale, la mistagogia degli antenati può ridivenire attuale, e l'iniziazione a un altro modo di partecipare al mondo può principiare. Solo in quella solitudine panica la parola nuova, la parola che nasce dal silenzio, può farsi strada e risuonare.

Tant'è che quando, all'inizio del *Purgatorio*, torniamo ad avvistare la navicella di Dante, la vediamo *alzare le vele*: finalmente fa rotta! Ha come meta nientemeno che il cielo (*Pg.* 1.1-6). La via è lunga, ma le acque appaiono propizie e il navigante sembra aver ritrovato il proprio nord: già vede l'approdo con l'occhio della mente. Eppure, suggeriscono quei versi introduttivi alla cantica, la navicella che si abbandona ora con fiducia alle acque di un inesplorato mattino antipodale è appena scampata ai terrori del naufragio – e noi con essa.

Veniamo così a comprendere che a nostra stessa insaputa, prima di alzar le vele «per correr miglior acque» ci siamo già imbarcati assieme a Dante. Unitamente a lui, nel corso di una lunghissima notte senza stelle abbiamo affrontato le acque di quel «mar sì crudele» che è l'Inferno dal quale siamo emersi. Ignari di chi fosse al timone, abbiamo navigato «di retro al sol» (*If.* 26.117), fino al naufragio. Quello di Ulisse, certo; ma in modi più profetici di quanto siamo disposti ad ammettere, quello di Dante, e il nostro. Assieme a Ulisse siamo morti della morte di Dante, e assieme a Dante abbiamo proseguito il viaggio di Ulisse oltre la morte. Questa l'iniziazione; questa l'inversione di rotta, e di prospettive.

Pertanto, torniamo a chiederci: chi è l'Ulisse di Dante? Dante, si sa, dell'O-

disseo omerico non poteva conoscere se non quel che gli Antichi – Virgilio, Cicerone, Orazio, Seneca, Stazio – ne avevano detto o lasciato intendere[10]. Dunque perché attribuirgli quell'ardito peregrinare oceanico per poi punirlo di tale impresa, riservandogli la morte proprio in vista della meta appena profilatasi? Certo Dante vuol fare di Ulisse l'uomo di mare, ricognitore dell'ignoto, che in ragione di ciò si contrappone a Enea, l'uomo di terra predestinato a rifondare la *polis* troiana su nuovi territori. Ma se pure Dante guarda a Enea, e a San Paolo, come ai patriarchi della civiltà romano-cristiana, sa anche quanto questi gli siano distanti – e quanto prossimo gli sia invece Ulisse.

Al fine di meglio comprendere, e meglio scongiurare, gli estremi erratici del proprio navigante interiore, Dante sceglie di *proiettarli* su di Ulisse, senza per questo proporsi di ricreare una qualsivoglia verosimiglianza del dettato epico originale: conosce abbastanza dell'Odisseo degli Antichi per sapere che la sua è una trasgressione poetica intenzionale. Questo suo deliberato varcare le colonne d'Ercole autoriali è un procedimento di "immaginazione attiva" che gli permette di confrontarsi con l'archetipo dell'esploratore di Aldilà, così come esso abita e modella lui, Dante, attraverso il *suo* Ulisse.[11] Da tale serrato confronto con l'ombra (la sua personale, ma ugualmente quella di tutta una civiltà, emersa dall'interazione fra i due opposti archetipi di Ulisse ed Enea), non è Enea a emergere vittorioso – Dante non sarà mai fondatore di imperi o colonizzatore di terre altrui, nemmeno in prospettiva letteraria – bensì Odisseo, seppure un Odisseo trasmutato. Scegliendo di uccidere iniziaticamente Ulisse subito al largo della «nova terra» (*If.* 26.137) da lui appena avvistata, Dante non impedisce solo al proprio doppio di farsi eroe conquistatore: affida soprattutto alle acque purgatoriali il mistero della propria rinascita, rendendo così possibile quell'ascesa (sua, e nostra) della «montagna bruna» che rimane invece preclusa al suo Ulisse.

Dunque, che cosa ha compreso e che cosa ci chiede di comprendere Dante, di questo nocchiero che affronta deliberatamente l'ignoto pilotando il veliero della sua anima; di questo navigante tanto esperto della fisica delle onde, quanto ignaro della loro metafisica? Facciamo tutti parte del suo equipaggio, perché siamo la progenie della sua retorica – una retorica che, Dante vede con chia-

[10] La bibliografia critica sull'Ulisse di Dante è quasi altrettanto sconfinata dell'oceano da lui attraversato. Entrare in dialogo con altre prospettive critiche non mi è possibile nell'ambito di questo contributo; mi scuso per questa omissione, e proseguo nella mia lettura dell'episodio in prospettiva iniziatica. Per una esaustiva rassegna della letteratura critica sull'Ulisse di Dante rimando a Barolini 2000.

[11] È grazie a Jung che possiamo tornare a vedere l'importanza dell'immaginazione attiva nella letteratura, e non solo, pre-moderna, soprattutto dopo la pubblicazione del *Libro Rosso* come *locus* performativo di tale pratica. Anche Susanetti 2017, p. 225-226, riconosce l'importanza di quest'«arte dell'immaginare» nella tradizione ermetica.

rezza, finisce sempre con l'irretire il suo stesso escogitatore, consegnandolo al naufragio[12].

Fin dal momento in cui Ulisse ci appare «'n quel foco che vien sì diviso / di sopra» (*If.* 26.52-53), siamo messi sull'avviso da Virgilio: Ulisse è colui che con le sue parole è riuscito nell'intento di rovinare Troia, introducendo nel cuore fino ad allora inespugnato della città la guerra travestita da religione. Per questo, e altri simili, camuffamenti e atti verbali dissacranti – nei quali cioè il significato si vuole sempre perversamente altro dal significante – egli arde in inferno assieme a Diomede[13]. Come i troiani, avremmo anche noi dovuto meglio proteggere la cittadella della nostra mente dall'assalto della sua *metis*. Se il mondo è oggi in fiamme è perché anche noi, come i troiani, siamo caduti nell'aporia di una parola che a ragion veduta Dante definisce «folle»: letteralmente, una parola mantice, che aduna vento per riuscire a incendiare la mente combustibile. Chissà che dagli spalti ormai crollati della nostra orgogliosa *polis* globale non riusciamo infine a udire qualcosa del significato più sottile ordito da Dante nel racconto la cui trama ci ha così a lungo ammaliati.

Nel varcare, da vecchio ormai, le colonne d'Ercole anziché far ritorno a Itaca, Ulisse sceglie di autoesiliarsi così dal consorzio umano come da quello vivente tutto: non vi è alcun ecosistema che possa contenere il suo smisurato, intransitivo «ardore» (97).[14] Se le sue parole sono riuscite ad attraversare vittoriose i secoli, è perché anche noi ci siamo lasciati sedurre dall'immagine di solitaria, eroica nobiltà che la sua «orazion picciola» intendeva costellare nei suoi ascoltatori: «fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir virtute e canoscenza»

---

[12] Questo Dante conferma con l'episodio subito seguente quello del naufragio di Ulisse, anch'esso suggestivamente "immaginale" (Boccassini 2013). Un altro avatar dell'archetipo del navigante che abusa della propria *metis* discorsiva, ingannando «con segni e con parole ornate» chi s'imbarca esistenzialmente con lui è Giasone (*If.* 18.86-99), anch'egli come vedremo per più di un verso "doppio" di Dante.

[13] Questa interpretazione che Dante offre di Ulisse è in linea con la lettura del personaggio proposta da Virgilio (*Aen.* 164, 261). Ben diversa era stata l'interpretazione di un Orazio, o di un Cicerone. Anche in ambito pitagorico, Ulisse era l'*exemplar* del miste, dell'iniziato. Questo rovesciamento di prospettive è dinamica portante della prima cantica dantesca, intrinseco all'esperienza catartica in quanto rivelazione che nel vanificare tutti i nostri pre-giudizi, le assisi del nostro presunto sapere, permette di espanderne le prospettive, nel movimento che dalla *doxa* conduce alla *gnosis* – *noesis*: «catharsis is not elimination but inclusion, a process of embracing all things from a deeper perspective» (Shaw 2007, p. 66) – e ciò a partire dalla propria ombra, appunto.

[14] Qui, come d'altronde (e certo non a caso) in *Pg.* 15.67-72 e *Pd.* 14.37-42, «ardore» rima con «amore» e «valore», ma mentre questi sono i limiti che Ulisse sceglie di oltrepassare per poter fare *ego*centricamente «esperienza [...] del mondo sanza gente» (*If.* 26.116-17), proprio questi sono i principi espansivi che nelle altre due cantiche sorreggono la trasmutazione iniziatica della persona, da individuo a essere relazionale, reintegrato nel circolo *eco*centrico della comunità cosmica. Il progetto della *Commedia* nel suo insieme, sia detto per inciso, non si propone che di ottenere altro che questa reintegrazione dell'*ego*- nell'*eco*-.

(120). Ma a quale virtù, e a quale conoscenza, rimandano queste parole, che così orgogliosamente separano l'essere umano dal resto del consorzio vivente[15]?

È improbabile, anche se non del tutto impossibile, che Dante conoscesse il *Menone* di Platone, miracolosamente tradotto, assieme al *Fedone*, da Enrico Aristippo per Guglielmo I d'Altavilla intorno al 1160[16]. Proprio in quel dialogo si annida l'errore, tutto ateniese, che l'Ulisse di Dante così bene impersona e che l'Occidente ha perseguito nei secoli con ostinata determinazione: l'errore di credere nella dimostrabilità dell'esistenza di un sodalizio tutto umano – e dunque civile, politico – fra «virtute e canoscenza» (ἐπιστήμη ἡ ἀρετὴ, 87c).

*Episteme* è, nell'ambito della *polis*, conoscenza scientifica così come la mente umana la concepisce. Certo superiore alla *doxa*, ma sempre e comunque altra dalla *noesis*, l'*episteme* così intesa procede per distinzioni e separazioni (dall'uno al molteplice), basate sul principio di alterità. È negli anfratti dell'*episteme* che prende forma quella visione strumentale, tecnocratica del mondo, mediante la quale l'essere umano meccanicizza il vivente per asservirlo, rimuovendolo dalla sacralità del cosmo cui appartiene. La virtù che a questa visione acquisitiva del mondo si associa è la *virtus* di chi eccelle nel valutare al fine di ottenere, o produrre: al fine di de-sacralizzare e dunque di *profanare* (letteralmente: portare al difuori del tempio). Nelle parole di Menone: «desiderare le cose belle e insieme avere il potere di procurarsele» (ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι, *Meno*, 77b; trad. it. di Bultrighini 2005, p. 525). Proprio perché discriminante, questa *virtus* è dia-bolica, cioè separativa: incendiaria di quella rete di relazioni energetiche che è alla base della vita compresa come ecosistema. «La natura tutta è congenere, e l'anima ha appreso tutto quanto» (ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, 81d; trad. it. di Bultrighini 2005, p. 533) aveva ricordato Socrate all'orgoglioso Menone, nel tentativo di mostrargli come i parametri umani rivelino tutta la loro aporia (80a) quando siano posti al vaglio della coscienza unificate di chi è stato iniziato ai Misteri (76e): di chi, cioè, *sa* che la vita, lungi dall'essere un rassicurante soggiorno in terraferma, è un viaggio nelle immensità oceaniche del cosmo; che vita dopo vita l'anima pagaia nella sua canoa come un salmone intento a tornare alla sorgente della propria esistenza; e che il richiamo da seguire può solo

[15] Come notano i commentatori, il binomio «virtus et sapientia» in relazione a Ulisse si trova in Orazio (*Ep.* I.ii.17-26), e ugualmente in Cicerone, pure dichiarato maestro di Dante, che adduce Ulisse a esempio di eccellenza (*De fin.* V.18). Anche Guido da Montefeltro era stato innalzato a esempio da Dante nel *Convivio*. Questa analoga revisione della prospettiva segnala un vedere oltre le apparenze che solo la conoscenza iniziatica induce.

[16] Vd. Boccassini 2003, p. 179, e Kordeuter, Labowsky 1940, in part. pp. 5-6 per la dedica a re Guglielmo. Aristippo ben coglie l'importanza di questo dialogo circa gli aspetti non discorsivi e non normativi della virtù. Una copia di questo testo avrebbe potuto trovarsi a Bologna, dove re Enzo di Svevia trascorse la sua lunga prigionia. Sulla rilevanza delle virtù socratiche per il mondo di oggi vd. Zwicky 2018.

provenire da una virtù tutta interiore, come per incanto. Solo abbracciando tale prospettiva, in cui «cercare e apprendere infatti sono in generale reminiscenza» (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν, 81d; trad. it. di Bultrighini 2005, p. 533) si viene a comprendere come «la virtù sia […] diversa dalla scienza» (ἀρετὴ ἥ ἀλλοῖον ἐπιστήμης 87c; trad. it. di Bultrighini 2005, p. 545), e che proprio per questo non può essere né insegnata né appresa (98d-e), se non iniziaticamente.

Il progetto di esplorazione volontaristica e "troppo umana" dell'ignoto cui le parole di Ulisse danno vita prende corpo in un'immagine che abbiamo sempre, a torto, ritenuto di dover leggere metaforicamente: «de' remi facemmo ali al folle volo» (125). Non c'è, nell'universo di questo Ulisse, nessuna propensione per la metafisica delle immagini. Egli non persegue nessuna *poiesis*, il suo ingegno è focalizzato sulla *techne*. L'Ulisse di Dante, cioè, è il progenitore del nostro mondo di motori, nel quale il potenziale energetico degli oggetti (la loro *virtus*) diviene una risorsa da sfruttare per soddisfare, nei tempi più brevi e a minor costo possibile, l'ardore insaziabile del nostro desiderio di imperialismo sul mondo: virtù e conoscenza/scienza così intesi sono ancora oggi i pilastri del capitalismo, del colonialismo, della globalizzazione[17]. I remi che diventano ali sono, a bordo dell'imbarcazione pilotata da questo Ulisse, il prototipo dei veicoli, di terra d'aria e d'acqua, con cui navighiamo la biosfera, trasformandola in risorsa. Né ci è più dato di ignorare le conseguenze letali che questa maniera «folle» di dare forma materiale ai nostri sogni di conoscenza acquisitiva ingenera: non solo siamo al naufragio, ma ci è anche dato di vedere come il «turbo» che ci farà affondare è stato ingenerato dal nostro stesso operare volontaristico sulla virtù intrinseca delle cose.

Posto dinanzi a Ulisse, che ancora in Inferno si ostina a comprare la mente del suo interlocutore «pagando di moneta sanza conio» (*Pd.* 29.126), Dante viene a comprendere che *virtus-arete* è altro da ciò che Ulisse intende: è eccellenza spirituale, non strumentale; è principio funzionale all'ecosistema, non dinamica autoreferenziale. Soprattutto è disposizione energetica universale: la «virtù del ciel» (*If.* 7.24) anima infatti di sé tutto il creato. A questa «divina virtù» (*Pd.* 1.22), eminentemente *poietica* («ch'è forma per li nidi», *Pd.* 18.111), Dante fa appello per compiere il proprio viaggio nell'Aldilà, per trascrivere la sua esperienza

[17] Nell'ormai lontano 1981 (dopo la scoperta dell'energia atomica e prima del *fracking*), Csikszentmihalyi e Rochberg-Halton avevano denunciato come «humans are in the unprecedented position of being able to abstract all the physical energy they can find and to reshape it to their purpose. […] Thus the earth, the forests, the dwellings and the psychic energy of people can all be mined for the specific utility of the transactions regardless of what wider consequences or outcomes these acts might cause» (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981, pp. 226-227). Il loro saggio era inteso a esplorare «il significato delle cose» al fine di ridurre drasticamente l'uso dell'energia materiale in favore di quella simbolica come via (più iniziatica di quanto essi non sospettassero) per salvare il pianeta, e l'umanità da se stessa.

trasmutativa in versi, per imparare a vedere con gli occhi della mente il mondo. A tale divina virtù, «somma» (*If.* 10.4) e insieme «benigna» (*Pd.* 23.85), l'essere umano può solo sperare di far ritorno, come Dante a Beatrice, come il navigatore al suo porto celeste, ricercandone al proprio interno la vibrazione primordiale[18].

In questa prospettiva, come aveva suggerito Socrate, ἀρετὴ non può che essere ἀλλοῖον ἐπιστήμης, perché intesa a questo modo essa è dono degli dèi: «la virtù non sarebbe né una dote naturale né acquisibile con l'insegnamento, ma in coloro nei quali è presente sopravviene per destino divino, senza intelletto» (ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγνηται, 99e-100a; trad. it. di Bultrighini 2005, p. 569): non appartiene all'essere umano, ma all'essere umano può essere concessa, quando questi risponda all'influenza dell'unificante virtù divina[19].

«Why then do you try to enlarge your mind? Subtilize it», ingiunge il marinaio Ishmael in *Moby Dick* (cap. 74), riecheggiando il principio fondante di tutte le tradizioni iniziatiche[20]. Questo passaggio dal quantitativo al qualitativo, questo spostamento dell'attenzione dall'esterno all'interno sono esattamente ciò che permette a Dante di riorientare la propria ricerca del Sé, di riconfigurare la propria navigazione esistenziale come ritorno verso l'origine. Sottilizzare significa sublimare, cioè rendere volatile: significa trasmutare il corpo fisico (grosso) in quello immaginale (sottile); significa (ri)divenire capaci di emanare la propria innata, divina *virtus* interiore, anziché continuare ad assorbire, depauperandola, quella del mondo circostante. Questo il fine dell'*opus* alchemico, così come del processo iniziatico. Questo ciò che Dante *viator* deve riuscire a intuire oltre il visibile, e ad epifanizzare (*Pg.* 15.64-75).

Pertanto: solo nel trasmutare la propria comprensione esperienziale di cosa siano «virtute e canoscenza» Dante può rimanere fedele alla sua innata vocazione di pagaiatore cosmico, di esploratore dei regni dell'invisibile. Solo rinunciando alle seduzioni discriminanti (dia-boliche) della *techne* epistemica incarnate

[18] Una semplice ricerca delle occorrenze del termine «virtù» nella *Commedia* mostra quanto sarebbe necessario uno studio in prospettiva iniziatica (ed ecologica) del suo significato nel contesto dell'ermeneutica dantesca. Nella *Dante Encycopedia*, ad esempio, vi è solo la voce «Virtues and Vices» che offre una tassonomia del sistema morale e cristiano e pagano, ma non affronta la questione del terreno primordiale dal quale ogni sistema, culturalmente inflesso in forme parzialmente diverse, universalmente deriva. Superfluo aggiungere che la questione era d'importanza capitale in quegli ambiti medico-astrologici-alchemici di cui Dante era assiduo.

[19] «Comment se réalise-t-elle? Non par une ascension de l'intellect, de la pensée humaine, vers le haut, mais bien par une descente du Principe vers le bas, descente qui seule l'attire, le fait monter "à sa ressemblance". Tel est l'ordre universel de la nature: la vertu des choses d'en haut descend et s'assimile tout ce qui lui est soumis» (De Libera 1991, p. 286).

[20] Citando questo passo di Melville, Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981, p. 248, dichiaravano, a un mondo allora ancora sulla soglia del capitalismo globale: «we need to cultivate patterns of meaning that do not have a self-destructive exhaustion of physical and psychic resources built into them».

da Ulisse, egli può tornare a rispondere alla chiamata unificante (sim-bolica) di una *poiesis* che si sa noetica. Dovremmo ridare alle invocazioni di Dante alle Muse la pienezza di significato che egli attribuiva loro, perché proprio questo è il fine del suo viaggio ultraterreno: ridivenire *aliger*; attraversando i cieli dell'oceano cosmico far ritorno a quel porto, a quel cielo-non-cielo, che è l'Empireo.

L'essere che Dante *viator* è chiamato a prendere a modello per compiere questa sublimazione del sé nel Sé è l'angelo, quale gli appare per la prima volta lungo le rive al largo delle quali ha fatto naufragio Ulisse: l'angelo in quanto «celestial nocchiero» che trasporta le anime dei morti guidando «un vasello snelletto e leggero» (*Pg.* 2.41-43). Non vi potrebbe essere miglior corrispondenza con le implicazioni simboliche della canoa dell'anima, e con il tema della navigazione iniziatica così pervasivo nella *Commedia*. Di quell'angelo nocchiero dice Virgilio, rendendo inequivocabile un tacito riferimento *e contrario* a Ulisse: «Vedi che sdegna gli argomenti umani, / sì che remo non vuol né altro velo / che l'ali sue, tra liti sì lontani» (*Pg.* 2.31-33). Se l'Ulisse infernale si era fatto "scimmia di Dio" mirando come Faust a *potenziare* «gli argomenti umani» («de' remi *facemmo* ali»), a Dante viene mostrata la necessità di abbandonare tali argomenti e tale *techne* per assoggettarsi invece al percorso purgatoriale, che nel liberarlo dal peso della gravità terrestre gli restituirà, passo dopo passo, la sua innata capacità di volare: «Tanto voler sopra voler mi venne / de l'esser sù ch'ad ogne passo poi / al volo mi sentia crescer le penne» (*Pg.* 27.121-23).[21] Non è solo, questo, il volo di un corpo che si è fatto sottile; è ugualmente il volo di una parola poetica che si è ricongiunta alla propria visionaria virtù trascendente, ritrovando così la propria innata «nobilitate» (*If.* 2.7-9).

Tocchiamo qui un elemento fondante della *Commedia* come poema iniziatico: il recupero della natura intrinsecamente angelica, quindi divina, dell'essere umano, e del linguaggio nella sua dimensione quintessenziale, primordiale. Le radici di questa concezione palingenetica della vita e della parola sono alchemiche, ermetiche, e più addietro egizie: sempre e comunque sacramentali, specifiche della via iniziatica. Perché è dalla notte dei tempi che l'anima notturnamente viaggia, come il sole, lungo le correnti dell'oceano celestiale, per tornare a rinascere seguendo un'invisibile «starry way of purification and redemption, of living and dying» (Roberts 2000, p. 102). Nel seguire questo percorso l'anima torna a farsi volatile, ritrovando al contempo, come vedremo, la propria

[21] Ho dato maggiore spazio a questo tema, cui qui posso solo accennare, in Boccassini 2003, pp. 361-377. Quanto la tematica del volare sia platonica in prospettiva iniziatica, e quanto si confaccia a Dante in bilico fra *Convivio* e *Commedia*, dice non si potrebbe meglio Uzdavinys 2011, p. 2: «the Platonic philosopher, as the madman who nurtures wings, is the dialectically transformed "speaker" (the fallen soul encharmed by the magic of *logos*) whose apparently mad desire and *erotike mania* are not so much directly sent from the gods as sparkling from within as a desire for the divine banquet and for wisdom».

natura siderale. Dunque, il viaggio di Dante non sarà, come quello di Ulisse, un viaggio «di retro al sol, nel mondo sanza gente» (*If.* 26.117) bensì, come quello del Sole-Ra, sarà un viaggio nel regno dei morti compiuto al fine di far rinascere il mondo dei vivi alla consapevolezza dell'interdipendenza e inseparabilità di questi due mondi. Perché solo così la coscienza può essere ricondotta al ricordo trasmutativo dell'Unità primordiale del tutto[22].

Come Poimandres, Dante deve ricongiungersi con la sua Natura Perfetta; il suo Adamo terrestre deve ritrovare l'Adamo celeste, la sua umanità carnale (φώς) la propria luce (φῶς)[23]. Certo non per caso nell'architettura complessiva del poema l'incontro con Ulisse, in *Inferno* 26, trasmuta, in *Paradiso* 26, nell'incontro con Adamo, manifestazione non si potrebbe più emblematica dell'*anthropos teleios*. La conoscenza iniziatica di sé che da Ulisse conduce ad Adamo è tutta contenuta nel percorso – nella navigazione – che dall'abbandono del primo *alter ego* di Dante al suo destino di morte conduce all'incontro con il secondo, e al suo annuncio di rinascita: giacché proprio il tema della reintegrazione dell'io dall'esilio alla pienezza pleromatica è al centro della conversazione fra Dante e Adamo. Esattamente nei medesimi versi (112-120) in cui Ulisse pronuncia l'«orazion picciola» con cui convincere i compagni a seguirlo oltre le colonne d'Ercole, in quegli stessi versi Adamo rivela a Dante che la causa dell'esilio suo e dell'umanità tutta dal Pleroma è stato «non il gustar del legno […] ma solamente il trapassar del segno» (117): la follia di volersi fare dio, anziché farsi *tajallî*, epifania: luogo propizio alla manifestazione di Dio in terra (Corbin 1971, p. 139).

Ciò che accomuna Dante al suo doppio Ulisse è la comprensione del viaggio della vita come navigazione oceanica; ciò che interviene a separarli è la modalità di comprensione di tale pereginazione. Tutta esteriore, fisica e letterale, la modalità-Ulisse nel contesto dell'inferno dantesco è orchestrata dall'*ingegno*, che nella pervicacia del suo «*trapassar* del segno» conduce al naufragio; tutta interiore, rivolta all'esplorazione delle inesauribili profondità simboliche del viaggio cosmico è invece la modalità-Dante guidata dalla *mente*,

[22] Aggiungo in nota questo commento di Alison Roberts, particolarmente illuminante *anche* del progetto di Dante nella *Commedia*: «it is a mistake to see the Egyptian funerary cult of the ancestors simply as some sort of commemoration of a past generation. Far more it was a necessary union with the so-called dead whose life was going to manifest itself again. And it was the dead who held the mysteries of the coming creation. They were not outside life. They had not transcended life and death – they were deeply interwoven with life itself» (Roberts 2000, pp. 186-188). Dobbiamo a Roberts di aver ritracciato le radici egizie della sapienza trasmutativa alchemica occidentale, in base al discernimento del fatto che «knowledge is never simply the repetition of a formula but, above all, an experience» (*ivi*, p. 193): «from Hathor's temples in ancient Egypt to medieval Europe there is a reciprocal dialogue spanning centuries – a movement backwards to the roots of the tradition and forwards to new contexts and new discoveries, as time's arrow shoots both ways until the lost stone is found» (Roberts 2019, p. 236).

[23] Rimando su questo tema alle pagine di Corbin 1971 e 1983.

che nel suo visionario "*trasmutar* del segno" ottiene di riuscire a volatilizzare il fisso, consentendo così all'iniziato, al navigante, di divenire – di tornare a essere – organo e strumento della teofania.

È giunto il momento di proseguire, assieme a Dante, la navigazione nelle acque cosmiche dell'Aldilà.

### *Con Argo, fino alle stelle*

> May you encounter all the appropriate trouble, sail north,
> always north, as stories fall like snowflakes on your deck.
> (Shaw 2020, p. 101)

All'inizio del *Purgatorio*, dunque, Dante si lascia alle spalle il naufragio di Ulisse issando fiduciosamente le vele sulla «navicella» del suo «ingegno». E semmai l'immagine non fosse sufficientemente chiara, l'invocazione alle Muse e il riferimento alla loro vittoria sulle Piche (*Pg.* 1.) contribuiscono a chiarire che non sarà per *hybris* che la sua navigazione giungerà a buon fine: all'ingegno occorrono le ali di una parola più che umana, in grazia della quale veleggiare sulle acque – dell'inconscio, diremmo noi; della vita primordiale, direbbero i pitagorici: «il regno del mutamento e della natura eternamente ondeggiante tra divenire e tramontare» (Bachofen 1867, p. 109). Occorre una parola sospinta dai venti, guidata cioè dal respiro degli dèi. Questa cooperazione e interdipendenza fra l'ingegno che provvede il vascello / vasello e la vela che prende il vento, fra trascendenza noetica e immanenza dianoetica è la disposizione che orienta la navigazione purgatoriale di Dante.

In apertura del Paradiso ci attende tutt'altro. Siamo noi lettori, ora, a vederci rispecchiati nel poema, intenti a seguire Dante su imbarcazioni diverse, a seconda del nostro portamento (*Pd.* 2.1-15). A coloro fra noi che fin qui han letto «per diletto», come Paolo e Francesca (*If.* 5.127), mostrandosi semplicemente «desiderosi d'ascoltar», viene ingiunto senza mezzi termini di tornare a casa. La «piccioletta barca» di un approccio letterale (e letterario) al poema non potrebbe che impelagarsi, dichiara Dante. Restando prigioniera della violenza dei flutti che la percuotono da ogni parte, perderebbe di vista il visionario *wayfinder* che si appresta ad affrontare le sfide dell'ignoto a bordo della sua imbarcazione-guida. Solo quei pochi fra noi che hanno «drizza[to] il collo / per tempo al pan de li angeli», provvedendosi così di un più robusto, più veloce «navigio», riusciranno a restare nella scia del maestro, a proseguire assieme a lui il viaggio.

La cantica che ci attende è dunque oceano aperto, inesplorato: «l'acqua ch'io prendo già mai non si corse». Ma c'è ben altro di cui Dante dà qui avvertimento:

non è più lui alla guida, bensì Apollo; la sua imbarcazione prende il vento quale Atena glielo porge, e le Muse indicano il Nord: fanno cioè da bussola – strumento introdotto in Europa dagli Arabi nel XII secolo per facilitare la navigazione in mare aperto, là dove i portolani più non soccorrevano. Soprattutto, le Muse indirizzano l'imbarcazione verso le costellazioni dell'Orsa, perché in quest'ultima parte del viaggio la navigazione è celeste: così la via come la mèta sono segnate dalle stelle.

Ogni parola di quest'ammonimento proemiale ai lettori chiede di essere soppesata con cura, a principiare da quell'espressione «drizzaste il collo / per tempo al pan de li angeli» che implica un inequivocabile riferimento al *Convivio*[24]. Dante ci chiede di ricordare quanto ha detto altrove, e cioè che testi-vivanda dalle alte proprietà energetiche (le Scritture sacre, ma ugualmente i testi maieutici da lui stesso composti: sia le giovanili rime della *Vita nuova*, che le sue più impegnative canzoni dottrinali soggetto del *Convivio*, e ora a maggior ragione la *Commedia*) non possono essere propriamente digeriti [*scil.* intesi], senza il «pane» di un commento esegetico in grado di provvedere «la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente» (*Cv.* I.i.14-15). E se nel «pan de li angeli» è legittimo riconoscere «la sapienza divina a cui guardano le intelligenze angeliche [cui ugualmente] anela l'uomo» (*Cv.* I.i.7, commento di Quaglio citato da Vasoli in nota), in quell'immagine del «drizzare il collo» vi è tutta la tensione e il desiderio del novizio, che a tale sapienza viene iniziato attraverso un percorso di ampliamento e progressiva trasformazione della propria interiore capacità così di vedere, come di intendere. Ordunque, dichiara Dante, la via canonica d'iniziazione alla scrittura mistagogica consiste nella lettura fenomenologico-ermeneutica del dettato poetico[25]. Se Dante aveva esemplificato nel *Convivio* tale approccio al testo, ora egli chiede al lettore di metterlo in opera autonomamente. Sul valore trasformativo di tale ermeneutica egli non nutre dubbi. Nel *Convivio* aveva sì modestamente presentato il proprio commento alle canzoni come «pane di biado e non di frumento» (I.x.1), ma le proprietà taumaturgiche di quel suo

[24] Anche il secondo canto del *Purgatorio* contiene un esplicito riferimento al *Convivio*, con Casella che canta «Amor che ne la mente mi ragiona» (*Pg.* 2.112). Quanto a *Inferno* 2, esso è interamente dedicato all'incontro fra Virgilio e Beatrice. Nell'orientare la sua navigazione nell'Aldilà, al principio di ognuna delle tre cantiche Dante dunque si volge e ci volge ugualmente anche indietro, al percorso da lui preliminarmente compiuto.

[25] Sul cerchio ermeneutico vd. Corbin 1952, p. 45: «Le *ta'wîl* des textes suppose le *ta'wîl* de l'âme: l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à *sa* vérité, ce qui implique pour elle une sortie hors des évidences imposées, hors du monde des apparences et des métaphores, de l'exil et de l'"Occident"». Sull'ermeneutica fenomenologica necessaria per avvicinare le metafore del testo maieutico rimando a Levin 1994: «in order to realize their truth [*scil.* la verità delle metafore testuali], readers must *participate* in their unfolding. We must allow ourselves to be deeply touched and moved by the experiential movement of the metaphor: we must allow ourselves to be taken wheresoever they would move us. We must entrust ourselves to the light of their vision», come il *wayfinder* alla metafisica delle onde.

pane volgare si dimostravano nei fatti del tutto equivalenti a quelle del «pan de li angeli»: «Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritade, per lo usato sole che a loro non luce» (I.xiii.12)[26].

Tanto nel *Convivio* quanto in questo preambolo al *Paradiso*, l'esegesi simbolica come «pane» si salda al tema della navigazione. Nel *Convivio* la lettura ermeneutica delle canzoni che Dante si apprestava a dare era ancora una navigazione di piccolo cabotaggio: ora che tutto è pronto, egli dice, «lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto; per che, dirizzato l'artimone [*scil.* la vela] de la ragione a l'òra [*scil.* aura] del mio desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile ne la fine de la mia cena» (*Cv.* II.i.1). Non è difficile misurare quanto più sconcertante sia l'«alto sale» verso il quale Dante ora impavido si dirige. Sta a noi di riuscire a tenergli dietro.

Torniamo a leggere, dunque, partendo dall'immagine dell'imbarcazione su cui egli dichiara di trovarsi ora: non più navicella, certo non piccioletta barca, ma nemmeno nave, naviglio. Semplicemente: «legno» – ma legno che, miracolosamente, «cantando varca»[27]. Vi è una sola imbarcazione cui quest'immagine propriamente si addice: Argo, la più grande e celebre nave dell'Antichità (Diod. Sic. *Bibl. Hist.* 3), la prima, a detta di alcuni, ad affrontare il mare aperto (Val. Flaccus, *Arg.* 1.273-76; Catullo 64.11; *Arg. Orfiche* 64 ss.), e in ogni caso l'unica che sia stata assunta in cielo, divenendovi costellazione. Costruita sotto la diretta supervisione di Atena, Argo conteneva a prua, o nel mezzo della sua carena, per volere della dèa, un trave parlante ricavato da una quercia del bosco oracolare di Dodona (Apollodoro, *Bibl.* 1.9.16; Apollonio, *Arg.* I.526-27). E se alla sua guida attiva stava Giasone, alla sua guida contemplativa stava il mistagogo Orfeo, senza il cui canto l'impresa di Giasone non avrebbe potuto riuscire, perché solo Orfeo conosce l'arte di riportare le anime dei naviganti a vibrare all'unisono con la vibrazione primordiale dell'universo[28]. Solo Argo, dunque, prima della *Commedia* di Dante, è imbarcazione che «cantando varca».

Che il riferimento alla nave Argo da parte di Dante sia intenzionale lo confer-

[26] Va rilevato che il tema del testo-vivanda (cioè testo iniziatico, testo che letteralmente "fa vivere") destinato solo a coloro che sono in grado di nutrirsene in modo appropriato, è *topos* costitutivo di tutta la letteratura esoterica, e alchemica in particolare – a partire dal detto evangelico «non date le perle ai porci».

[27] Dunque immagine simile eppure profondamente diversa da quella del «legno» di *Cv.* I.iii.5 ricordata sopra.

[28] «Orpheus, as the archetypal singer, prophet, priest and healer, reconciles the one and the many with his "prophetic lyre" and through the song of harmony. […] In the Orphico-Pythagorean milieu, *mousike, mantike* and *iatrike* (music, divination and medicine) are united in the contemplative harmony of the "yoking" and "joining" succession of order – in Sanskrit terms, *yoga* and *yuj* – that "describe the harmonic connection of string to instrument" and the weapon's changing harmonic states» (Uzdavinys 2011, pp. 62-64).

mano i tre versi successivi a questi (16-18), che nel concludere il proemio evocano la riuscita di Giasone nelle prove preliminari la conquista del Vello d'Oro: una riuscita che suscitò, come nota Dante a seguito di Ovidio, lo stupore dei Colchidi (*Met.* VII.120). Vi è un sottile filo ermeneutico che lega queste due immagini: sta a noi di comprendere quale trama Dante si appresta a tessere, servendosi di questo archetipale ordito che da Argo conduce a Giasone.

La prima conclusione che dobbiamo trarre da questo avvertimento al lettore è che l'impresa poetica del *Paradiso* non vuole essere semplice *fabula*, metaforica navigazione poetica in placide acque da diporto. Se questo è il nostro approccio, Dante semplicemente non ci vuole al suo seguito. La sua è una spedizione che intende ripetere, nel senso di far rivivere esperienzialmente, quella primordiale degli Argonauti, che varcarono non solo verso un generico ignoto, ma specificamente quell'ignoto che metaforizza l'Aldilà. Come a Giasone[29], anche a Dante è toccata in sorte la sfida del Vello d'Oro, e dunque anche a lui, come a Giasone, viene ingiunto di sottomettersi a prove sovrumane, per superare le quali l'ingegno non basta. Ma Dante non è solo Giasone. Egli è al contempo Argo, ed è ugualmente, e forse soprattutto, Orfeo: il mistagogo che guida visionariamente la nave profetica, sotto la protezione così di Minerva-Beatrice, come di Apollo[30].

E difatti il canto immediatamente precedente questo secondo del *Paradiso* si apre con una lunga invocazione ad Apollo, nella quale Dante chiede al dio di trasformarlo in «vaso» (contenitore in genere, ma anche vasello-vascello e al contempo recipiente d'iniziazione orfico-ermetica, nonché strumento di trasmutazione alchemica). Solo così egli potrà divenire veicolo della «divina virtù» apollinea, fino alla completa estinzione di ogni motivazione autoreferenziale, fino al raggiungimento del Sé poetico, della visione divina: «Entra nel petto mio e spira tue / [...] tanto che l'ombra del beato regno / segnata nel mio capo io manifesti» (19-24).

Nel chiamare Apollo «padre» (28), Dante s'immedesima con Orfeo, figlio, secondo la leggenda, di Apollo e Calliope (Uzdavinys 2011, p. 39). Se Marsia è (come Ulisse e Giasone) l'ombra di Dante, Orfeo è, tacitamente, il suo *exemplar* – l'identità segreta del suo doppio angelico, la faccia infine (s)velata del suo Sé in Dio[31]. Proprio questo è atteggiamento intrinsecamente iniziatico, ingiunto ai filosofi del fuoco; e però, proprio tale atteggiamento era ritenuto eterodosso, se non

[29] In qualche modo anch'egli, come Ulisse, controparte e doppio di Dante. Nonostante che «per cuore e per senno» abbia ottenuto il Vello, Giasone è come Ulisse relegato all'Inferno per aver «con segni e con parole ornate» ingannato Isifile prima, e poi Medea (18.86-96).

[30] In *Pg.* 30.68 Beatrice appare a Dante coronata di fronde d'ulivo, sacre ad Atena-Minerva, e dell'«amato alloro» (*Pd.* 1.15) apollineo Dante si augura di poter essere incoronato al termine della sua impresa poetica.

[31] D'altronde, ciò che Dante dice di Orfeo in *Cv.* II.1.3-4 si applica perfettamente al suo proposito nella *Commedia*.

eretico, così dalla Chiesa come dalla società, sempre più decisamente orientata verso l'affermazione di valori individualistici. Certo Dante non dichiara di volersi identificare con il Cristo (del quale Orfeo era, d'altronde, una delle possibili "figure"). Ma si potrebbe argomentare che nel contesto cristiano l'identificazione con il dio classico della poesia, della profezia e della medicina doveva apparire ancora più audace. Il fatto è che, come sottolinea Jung argomentando circa la presunta identificazione dell'alchimista con Cristo, non si tratta affatto di un'identificazione nel senso ordinario del termine:

> [l'alchimista] non pensa nemmeno lontanamente a identificarsi con Cristo; se l'alchimista istituisce un parallelo, è tra il Cristo e la sostanza cercata, il Lapis. Non si tratta di un'identificazione vera e propria, ma del *sicut* (come) ermeneutico, che caratterizza l'analogia. Per l'uomo medievale, però, l'analogia non è tanto una figura logica quanto un'identità segreta: un residuo di pensiero primitivo ancor molto vivo (Jung 1952, § 451 [2003, p. 361]).

Dobbiamo essere grati a Jung di servirsi qui di questo termine, «pensiero primitivo», così politicamente scorretto; dal suo punto di vista, tale termine era inteso a riportarci alle origini primordiali del *nostro* pensiero. Il pensiero primitivo è infatti quello che noi oggi chiameremmo indigeno o aborigeno – un pensiero con il quale ci incombe di tornare a misurarci. Ne va, a questo punto, della nostra stessa sopravvivenza.

Quanto al *sicut*: come ha mostrato Gregory Shaw, questo è proprio il discrimine che separa la teurgia sacramentale di Giamblico dalla filosofia di Porfirio, perché è qui che si opera la rottura da cui si diparte il pensiero dianoetico "moderno": in questo scegliere la dimensione tutta disincarnata di una filosofia non più sacramentale, di una filosofia che fa del *sicut* "null'altro che" una figura del linguaggio. Questo *sicut* è invece al cuore della visione simbolica come visione iniziatica e trasmutativa. Le sue radici ancestrali sono quelle che ancora vivono nella "canoa dell'anima" fra gli eredi della visione cosmica della vita sulle coste dell'Oceano Pacifico, nonché in quella simbolica sacramentale così precisamente spiegata da Giamblico, nel suo parlare distintamente aborigeno (Shaw 2007, p. 64):

> senza che noi interveniamo con il nostro pensiero, i simboli stessi compiono da se stessi la loro opera propria e la potenza ineffabile degli dèi, cui questi simboli appartengono, riconosce le sue proprie immagini essa stessa da se stessa, non con l'incentivo del proprio pensiero: perché ciò che contiene non è per natura posto in movimento da ciò che è contenuto, né il perfetto dall'imperfetto, né l'universale dalle parti. Perciò, le cause divine non sono stimolate in precedenza dai nostri pensieri ad agire, ma questi così come tutte le disposizioni migliori dell'anima e la nostra purezza occorre siano preesistenti come concause, mentre quelli che principalmente agiscono sulla volontà divina sono gli stessi simboli divini; e così il divino è posto in movimento da se stesso e non accoglie in sé da

> nessuno degli esseri inferiori un principio qualunque della sua propria azione (*Myst.* II.97.5-15; cit. anche da Susanetti 2017, p. 205).

Dante dunque vede la propria esistenza di esiliato prima, e il suo visionario viaggio nell'Aldilà poi, attraverso il prisma della navigazione oceanica: eterna tensione al ritorno verso quella destinazione salvifica oltre le acque dell'esistenza incarnata, che sola può restituire all'anima la sua dimenticata immortalità, al corpo la sua perduta gloria (*Pd.* 13.136-38). E così egli continua a vederli, vita e poema, ancora all'altezza di *Pd.* 23, nel momento cruciale in cui, lasciatosi alle spalle i sette gusci concentrici dei cieli planetari, egli entra, attraverso la costellazione dei Gemelli, nel cielo delle stelle fisse: figure celesti in cui gli eroi dell'Antichità erano stati resi immortali, e nel cui grembo a Dante sarà dato di contemplare «la viva stella» (92) di Maria, annidata nella «circulata melodia» dell'arcangelo Gabriele, che attorno a lei cantando orbita. In questo istante di *kairos* nel quale avvengono la rivelazione della luce divina («virtù da cui nulla si ripara», *Pd.* 23.36), l'*excessus mentis* del *viator*, e il «santo riso» (59) di Beatrice, l'opera cui Dante ha così lungamente atteso si rivela infine come «sacrato poema» che «*figura* il paradiso» (61-62) – ed ecco che proprio qui, ad attenderci al varco, è l'immagine della navigazione oceanica, di cui solo il visionario *wayfinder* conosce i segreti: «non è pileggio da picciola barca / quel che fendendo va l'ardita prora, / né da nocchier ch'a sé medesmo parca» (67-69)[32]. Proprio al termine della sua stazione nel cielo delle stelle fisse Dante incontra Adamo: il gemello terreno-celeste, così suo, come dell'umanità, ora ricongiunto con il Cristo.

A giudicare dalla celebre, enigmatica immagine di navigazione che conclude *Paradiso* 33, si direbbe che Dante fino all'ultimo riconobbe nell'impresa degli Argonauti il *symbolon* del suo inaudito «pileggio» nelle acque dell'Aldilà celeste: «un punto solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli a la 'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo» (*Pd.* 33.94-96), dichiara Dante mentre tenta di tradurre in parole, figure, ritmi, il modo in cui la «somma luce» gli era apparsa.

Lungi dall'essere casuale, la presenza dell'immaginario argonautico così all'inizio come alla fine della terza cantica chiede di essere riconosciuta, e interrogata. Quale ne era, per Dante, l'intendimento? Le interpretazioni sono quantomai discordi, e come nel caso di Ulisse tutto dipende da ciò che ognuno di noi riesce a scorgere nella costellazione di parole che ci si offre – tutto è sempre "solo" questione di segni, e della nostra capacità di percepirne i significati: una capacità che, Dante dimostra componendo il *Paradiso*, è passibile di accrescersi quanto più "in-finitamente" riusciamo a cibarci di «pan de li angeli».

L'immagine della nave Argo ricompare nel momento in cui Dante cerca di

[32] Pileggio: *terminus technicus* di uso non comune, a significare audace traversata in mare aperto; così raro che presto i copisti lo "corressero" con altri vocaboli contestualmente insignificanti, tra cui domina la voce «pareggio».

dire la sua «visïone» suprema, una visione propriamente beatifica, concessagli – come a Giasone il Vello – al termine di un'«impresa» che sarebbe derisorio non intendere come trasmutativa: senza trasmutazione dello sguardo e dell'essere, tale visione semplicemente non avrebbe avuto luogo. Nel tentativo supremo di congiungere visione e intendimento, e poi ancora di traghettare quella realizzazione interiore per riuscire a lasciarne «una favilla sol [...] a la futura gente» (71-72), Dante viene a trovarsi nel punto in cui memoria e oblio, come due fiumi, entrano in confluenza. Quel che Dante ha *visto*, e infine inteso – o *crede* di aver visto e inteso – è il mistero dell'appartenenza all'Unità primordiale di tutto «ciò che per l'universo si squaderna»: l'infinto molteplice è in realtà tutto «legato con amore in un volume» (86-87), sigillato nella «forma universal di questo nodo» (91), nodo che a noi mortali resta invece, normalmente, invisibile. Quest'*amorosa* compresenza del molteplice nell'Uno, di cui Dante è chiamato a testimoniare, è la realizzazione noetica di quella liberazione in vita che rappresentava il coronamento dell'*opus* alchemico: un percorso iniziatico che gli alchimisti indicavano con parole diverse, tra cui *lapis*, *rubedo*, e appunto l'argonautico *aureum vellum*[33]. Come gli alchimisti, anche Dante era convinto della sostanziale concordanza di questa suprema realizzazione ermetica con i principi dottrinali del Cristianesimo – seppure di un Cristianesimo non necessariamente in linea con i dettami di Santa Madre Chiesa, per dirla con quel sagace esegeta del pensiero di Dante che fu l'Aroux[34].

Possiamo disquisire assieme ai critici su come meglio intendere il «punto solo» e il «maggior letargo» con cui Dante argomenta il mistero oracolare dell'intuizione offertagli, e il suo svanire (64-66)[35]. Resta che per esprimere il miracolo di questa realizzazione noetica Dante evoca l'ammirazione di Nettuno alla vista di Argo, o meglio dell'ombra della nave. Non aveva Dante chiesto ad Apollo di riuscire a manifestare in parole «l'*ombra* del beato regno» (*Pd.* 1.23)? Anche questo dell'ombra in un regno di luce, dinanzi al dio della luce, è tema che

[33] «Les alchimistes expliquent cette expédition comme une allégorie de la pierre philosophale, & particulièrement parce que le navire étoit fabriqué des chênes parlans de Dodone. [...] Il est peu d'Auteurs Alchymiques qui n'en aient parlé» (Pernety 1787, *s.v.* «Argonautes»; vd. anche *ivi*, *s.v.* «Toyson d'Or»).

[34] «Cette définition de la divinité [*scil.* quella ai vv. 85-90], en la prenant dans le sens littéral, est entièrement panthéiste, car si tout ce qui est répandu par l'univers est en Dieu, tout est Dieu. [...] C'est au moment où Dante se trouve, pour ainsi dire, face à face avec le Très-Haut, que ce voyage des Argonautes, que nous savons figurer le cours des initiations aux anciens mystères, lui revient tout à coup à la pensée» (Aroux 1854, p. 286).

[35] Scartazzini 1900 propone la seguente lettura, che suona più ragionevole (non necessariamente più vicina alle intenzioni autoriali) di altre: «Prendendo quindi anche noi "letargo" nel senso di affisamento concentrato e profondo di maraviglia, che fa dimenticare ogni altra cosa, crediamo che il Poeta voglia dire che tutta l'ammirazione che venticinque secoli tributarono all'impresa degli Argonauti raccolta insieme, sarebbe minore della sua in un sol punto in cui teneva fiso lo sguardo nella divinità» (https:// dante.dartmouth.edu, ad vocem).

torna a ricordarci l'importanza di quel *sicut* che è il segreto, la cifra iniziatica, del poema.

Quanto all'ammirazione: Nettuno ammira l'ombra della nave Argo, la prima a profilarsi al suo orizzonte, a solcare lassù in superficie le vastità fino a quel punto inesplorate del suo regno. Che Nettuno sia colto da ammirazione, anziché ira, a tale vista, com'era di prammatica nella tradizione del *topos*[36], è già di per sé motivo di meraviglia: perché l'ammirazione, come la navigazione, è tema portante della *Commedia* – anch'esso principio iniziatico, giacché la meraviglia è emozione che segnala il risveglio dell'amore come potenza trasformatrice dell'essere: è il senso della meraviglia a condurci esperienzialmente sulla soglia del mistero, a ricordarci che «meaningful speech is *not* an exclusively human possession» (Abram 2010, p. 4).

Vi è un ultimo «punto», che forse non a caso – proprio come il «punto» evocato da Dante in quest'immagine – ha a che fare con la dimensione astrale dell'impresa argonautica. Fin dai tempi di Tolomeo, Argo era una delle costellazioni dell'emisfero australe. Argo in quanto costellazione è una sorta di arca/*arche* astrale: oltre all'impresa degli Argonauti, essa contiene in sé la memoria così della barca di Osiride, come dell'arca di Noé. E chi si occupava di mitografia delle costellazioni giungeva a vedere come tutte le cosiddette stelle fisse potessero essere ricondotte a una medesima narrazione: l'impresa degli Argonauti, impavidi esploratori dell'oceano cosmico.

Tutto il viaggio nell'Aldilà di Dante è "orientato" da conoscenze astrali straordinarie, con le quali il lettore odierno ha poca o nulla dimestichezza; ma qui siamo oltre anche a questo, perché abbiamo raggiunto l'*origine* di tutto questo. Le eccezionali conoscenze astronomico-astrologiche di Dante facevano per lui parte integrante di quella concezione pitagorico-sapienziale della vita nella quale medicina, filosofia e profezia convivono nella figura dello *iatromantes* quale egli seppe di essere stato chiamato a divenire. Tutto, in questa concezione, è animato, e posto in relazione dalle virtù celesti, che per emanazione si propagano in ogni angolo dell'universo (*Pd.* 1.1-3). Lungi dall'essere prigioniero in questa rete universale di raggi, di influenze, l'essere umano vi occupa al contrario un posto di nodale importanza. Nelle parole di Alain de Libera, quasi nuovo Aroux nella sua lucida, seppure distaccata, comprensione delle arditezze del pensiero di Dante:

> En posant que l'âme noble [*scil.* l'anima "virtuosa"] descend en l'âme humaine pour y exercer la *totalité* de ses pouvoirs ou opérations, Dante va au-delà de toutes les limites permises: l'homme noble devient véritablement le lieu-tenant terrestre de l'Un-Tout. Il n'est pas seulement inscrit dans l'ordre de l'univers, c'est cet ordre même qui s'inscrit en lui. Il est le *nexus mundi* abaissé sur terre

[36] Vd. ad esempio i passi del *Bellus Troianus* e del *Roman de la Rose*, che riecheggiano Tibullo o Valerio Flacco, cit. da Curtius 1950, pp. 480-485.

> ou, selon une autre métaphore, l'*horizon du ciel et de la terre*. L'"influence" ne s'exerce plus sur lui, mais en lui, à travers lui (De Libera 1991, p. 289).

Al termine della *Commedia*, Dante diviene stella: come le stelle, anch'egli è mosso nel suo «desire e 'l velle» da quell'amore cosmico – da quell'*eros* – che è gravità metafisica[37]. Paracelso, agli inizi del Cinquecento, affermava che «il vero uomo è l'astro in noi» (Jung 1942, § 168 [1997, p. 169]); questa verità lo raggiungeva, e ci raggiunge, come un'onda del mare, dalle lontananze della sapienza egizia, a sua volta erede di più antichi saperi; come verità condivisa da tutta l'umanità, e che i *wayfinders* del Pacifico ancora incarnano: «for soft is the song my paddle sings», poetava, agli inizi del Novecento, Pauline Johnson.[38] E il grande visionario Sioux Black Elk sapeva anche lui, come Dante, che «peace [...] comes within the souls of men when they realize their relationship, their oneness with the universe and all its powers, and when they realize that at the center of the Universe dwells *Wakan-Tanka*, and that this center is really everywhere, it is within each of us» (Brown 1982, p. 29). Quanto a Poimandres, egli aveva ricevuto lo stesso insegnamento da Ermete, poi ritrasmesso all'Occidente da Ficino: (*quod in te videt et audit, verbum domini; mens autem pater deus. Neque enim distant abinvicem: horum unio vita est*, "ciò che in te vede e ode è la parola di Dio, e la mente (*Nous*) è dio padre. Né sono separati l'uno dall'altro: la vita procede dalla loro unione" [*Pim.*, p. 9]).

Sono queste le verità che Dante ritrova e rivive, divenendo stella: giungendo vittorioso al termine della sua lunga navigazione, del suo severo esilio iniziatico. Egli torna così a ricordarci che quello astrale è il destino dell'umanità, che siamo fatti di polvere, sì, ma polvere di stelle (vd. anche *Ep.* XII, 4).

Ecco dunque quel che ci incombe: di (ri)apprendere a pagaiare impavidi nel guscio della nostra canoa, perché rivivere e trasmettere la memoria di questo *nostos* esistenziale è il solo *aureum vellum* che metta conto di ottenere: è l'eredità più preziosa che l'umanità possieda, prima che la nostra etnosfera si dissolva anch'essa nell'ombra di un lontano ricordo: «Così la neve al sol si disigilla; /così al vento ne le foglie levi / si perdea la sentenza di Sibilla» (*Pd.* 33.64-66).

## *Bibliografia*

*Edizioni:*

*Cv.* = Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli 1988.

[37] L'espressione, e il concetto, mi vengono da Phil Lane Jr., che ringrazio per la profondità visionaria delle sue intuizioni.

[38] Johnson fu la prima scrittrice aborigena canadese. Il poema "The song my paddle sings" fa parte della raccolta *Flint and Feather* (prima ed. 1912).

*If.* / *Pg.* / *Pd.* = Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano 1966-1967.
*Myst.* = Giamblico, *I misteri egiziani*, a cura di A. R. Sodano, Milano 2013.
*Pim.* = Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti Pimander sive de potestate et sapientia dei*, a cura di M. Campanelli, Torino 2011.

*Studi:*
Abram 2010
Abram David, *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, New York 2013.
Aroux 1854
Aroux Eugène, *Dante hérétique, révolutionnaire, et socialiste. Révélations d'un Catholique sur le Moyen Age*, Paris 1854 (ristampa anast. Bologna 1976).
Bachofen 1867
Bachofen Jakob Johann, *La dottrina dell'immortalità della teologia orfica*, a cura di Umberto Colla, Milano 2003 (ed. orig. 1867).
Barolini 2000
Barolini Teodolinda, "Ulysses", in *The Dante Encyclopedia*, a cura di R. Lansing, New York e Londra 2000, pp. 842-847.
Boccassini 2003
Boccassini Daniela, *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo. Islam, Federico II, Dante*, Ravenna 2003.
Boccassini 2013
Boccassini Daniela, "Dante, la via del cuore e il destino di Guido da Montefeltro", in *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia*, Atti del Convegno di studi di Bertinoro, settembre 2010, a cura di M. Veglia, L. Paolini e R. Parmeggiani, Spoleto 2013, pp. 487-522.
Bringhurst 2008
Bringhurst Robert, *The Tree of Meaning: Language, Mind, and Ecology*, Berkeley 2008.
Brown 1982
Brown Joseph Epes, *The Spiritual Legacy of the American Indian. Commemorative Edition with Letters While Living with Black Elk*, a cura di M. Brown Weatherly, E. Brown e M. Oren Fitzgerald, Bloomington 2007.
Bultrighini 2005
Bultrighini Umberto, "Menone", in *Platone. Le opere*, vol. 3, a cura di Enrico V. Maltese, Roma 2005[2], pp. 505-569.
Cajete 1994
Cajete Gregory, *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education*, Rio Rancho 1994.
Corbin 1952

Corbin Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse 1999.
Corbin 1971
Corbin Henry, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron 1971.
Corbin 1983
Corbin Henry, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Parigi 1983.
Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981
Csikszentmihalyi Mihali, Rochberg-Halton Eugene, *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge 1981.
Curtius 1950
Curtius Ernst Robert, "The Ship of the Argonauts", in *Id.*, *Essays on European Literature*, Princeton 1973, pp. 465-496.
Curtius 1953
Curtius Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 2013 (medesima paginazione dell'ed. originale).
Davis 2009
Davis Wade, *The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World*, Toronto 2009.
De Libera 1991
De Libera Alain, *Penser au Moyen Age*, Parigi 1991.
Jung 1942
Jung Carl Gustav, "Paracelso come fenomeno spirituale", in *Id.*, *Studi sull'alchimia,* a cura di A. M. Massimello, Torino 1997 (GS/CW vol. 13).
Jung 1952
Jung Carl Gustav, *Psicologia e alchimia*, a cura di A. M. Massimello, tr. di R. Bazlen, Torino 2003 (GS/CW vol. 12).
Kimmerer 2013
Kimmerer Robin Wall, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis 2013.
Kordeuter, Labowsky 1940
"Meno, interprete Henrico Aristippo", in *Plato latinus*, a cura di V. Kordeuter e C. Labowsky, vol. 1, Londra 1940.
Lane 1984
Lane Phil Jr., *The Sacred Tree*, Lethbridge 1984.
Levin 1994
Levin David Michael, "Foreword", in Guenther Herbert, *Wholeness Lost and Wholeness Regained: Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*, Albany 1994.
Pernety 1787

Pernety Dom Antoine-Joseph, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris 1787.

Rappe 2000

Rappe Sara, *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge 2007.

Roberts 2000

Roberts Alison, *My Heart My Mother: Death and Rebirth in Ancient Egypt*, Rottingdean 2000.

Roberts 2019

Roberts Alison, *Hathor's Alchemy: The Ancient Egyptian Roots of the Hermetic Art*, Rottingdean 2019.

Shaw 2007

Shaw Gregory, "Living Light: Divine Embodiment in Western Philosophy", in Angela Voss e Patrick Curry (eds.), *Seeing with Different Eyes: Essays on Astrology and Divination*, Newcastle 2007, pp. 59-87.

Shaw 2015

Shaw Gregory, "Taking the Shape of the Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth", *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 15, 2015, pp. 136-169.

Shaw 2020

Shaw Martin, *Courting the Wild Twin*, London 2020.

Susanetti 2017

Susanetti Davide, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma 2017.

Tonelli 2019

Tonelli Angelo, *Attraverso Oltre. Della conoscenza, della solidarietà, dell'azione*, Bergamo 2019.

Uzdavinys 2011

Uzdavinys Algis, *Orpheus and the Roots of Platonism*, London 2011.

Zwicky 2018

Zwicky Jan, "A Ship from Delos", in Robert Bringhurst and Jan Zwicky, *Learning to Die: Wisdom in the Age of Climate Crisis*, Regina 2018, pp. 48-71.

# La forza evocativa dei drammi misterici nei Misteri antichi e nell'Antroposofia.

*Stefano Arcella*

## *L'inizio della ricerca*

Il mio interesse per i drammi misterici nasce nel corso dell'approfondimento dei Misteri romani di Mithra. Nel testo *I Misteri del Sole*[1] e poi nel libro *Il dio splendente*[2] mi sono soffermato su quest'aspetto della misteriosofia antica, quando ho citato un autore cristiano, Egemonio, nella sua relazione sulla disputa tra il cristiano Arcaleo e Mani, il fondatore del Manicheismo, che proprio in Persia ebbe larga diffusione per molti secoli, dal III secolo d.C. e che perdurò in Asia centrale e in Cina fino al XIV sec. d.C. [3]. Arcaleo dice a Mani:

> Tu barbaro sacerdote di Mithra, assieme al quale commetti inganni: il sole, che tu onori è (non certamente Cristo, ma solo) Mithra, colui che illumina i luoghi mistici, come tu credi, colui che conosce (le tue buffonate). Questo è ciò che tu reciti (per i tuoi seguaci) e conduci i Misteri come un abile attore[4].

Ho avuto modo di osservare che nei mitrei venivano dunque recitati alcuni drammi misterici, così come accadeva normalmente in altri culti iniziatici. La funzione di queste recitazioni sacre era quella di aprire l'anima dell'adepto all'interiorizzazione dei significati della storia sacra di Mithra e del dio Sole; un processo di sensibilizzazione che faceva appello al "cuore" dell'adepto, al suo accogliere "col cuore", per così dire, gli insegnamenti trasmessigli in una forma drammatizzata, carica di pathos, fuori da una comunicazione logico-discorsiva, analitica e fredda.

---

[1] S. Arcella, *I Misteri del Sole. Il culto di Mithra nell'Italia antica*, Controcorrente, Napoli 2002.
[2] *Id.*, *Il dio splendente. I Misteri romani di Mithra fra Oriente e Occidente*, Arkeios, Roma 2019.
[3] M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, II, Sansoni, Firenze 1980 [ora: Rizzoli, Milano 2006], pp. 384-394, e bibliografia critica *ivi*, pp. 514-517.
[4] S. Arcella, *Il dio splendente*, *cit.*, p. 81. Cfr. R. Merkelbach, *Mitra*, Ecig, Genova 1994, p. 164.

Ho anche notato che nella scuola antroposofica e già prima, nella fase teosofica di Rudolf Steiner, nel primo Novecento, si dava molta importanza alla recitazione di questi drammi, proprio per rendere più vivo un determinato insegnamento, comunicandolo attraverso la figurazione scenico-sacrale che ha un impatto emotivo sull'adepto, suscitando un ardore dell'animo e una capacità immaginativa, un amore per l'elevazione spirituale che non potrebbero essere mai destati attraverso una trasmissione intellettualistica.

### *Conoscenza misterica e rappresentazioni sacre*

A tale riguardo va ricordato che Aristotele[5] ci spiega che nei Misteri non si trattava di apprendere qualcosa, ma di provare un intenso stato interiore (οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν). Si noti che *pathein* ha stretta relazione col sostantivo *pathos* e col verbo latino *pati*, a indicare uno stato di immedesimazione animica che ha un effetto trasformativo.

A tale riguardo, Steiner ebbe a dire che per gli Antichi, il sapere astratto, cerebrale, non aveva molto senso. Il sapere era davvero tale se investiva la totalità della vita e della natura dell'uomo e lo trasformava.

> [...] anche al tempo di Aristotele e perfino da parte di lui personalmente, ogni insegnamento serio era legato a una modificazione dell'intera natura umana: esso faceva appello non solo al pensiero e all'osservazione, ma alla totalità della vita umana. Grazie alla conoscenza l'uomo doveva appunto diventare un essere diverso da quello che egli è quando ne è privo. Appunto questo era l'essenziale al quale si mirava nei misteri antichi: che l'uomo, per effetto della conoscenza, divenisse del tutto diverso da come'era prima. Proprio ai tempi di Aristotele si cercava di provocare tale trasformazione dell'uomo [...] Il discepolo destinato a pervenire gradualmente al sapere, alla conoscenza, veniva esortato ad approfondire nel modo più totalmente umano la propria sensibilità per l'ambiente circostante [...][6].

Con la locuzione "ambiente circostante" Steiner si riferisce alla natura, vissuta dagli Antichi in modo del tutto diverso da com'è intesa nella mentalità moderna; un sasso, un fiore, una pianta, gli alberi, erano compenetrati da entità spirituali, da presenze invisibili e animate, così come la Terra era il corpo del dio della Terra ed anche i corpi celesti e i pianeti erano compenetrati da entità spirituali[7].

La natura era un grande linguaggio simbolico, animato, vivente.

---

[5] Aristotele, fr. 15 Rose. Ho sviluppato la disamina di questa testimonianza ne *I Misteri del Sole*, *cit.*, pp. 67 ss., e nel mio ultimo libro *Il dio splendente*, *cit.*, pp. 59 ss., e p. 59 n. 5.

[6] R. Steiner, *Aspetti dei Misteri antichi*, Antroposofica, Milano 1982, p. 154 (conferenza tenuta a Dornach il 15 dicembre 1923).

[7] *Ibid.*, p. 167 (conferenza tenuta a Dornach il 21 dicembre 1923).

È chiaro quindi che esisteva una stretta relazione fra la conoscenza – com'era intesa nei Misteri – e il dramma misterico, la rappresentazione sacra.

Peraltro questa concezione – che non era solo una forma di pensiero ma un diverso tipo di sensibilità – informava di sé anche il teatro greco e, in particolare, la tragedia. Essa deriva il suo nome dal *tragos*, che è il capro sacrificato ed era quindi la figurazione scenico-sacrale del rituale dionisiaco, nel quale il capro, quale epifanìa di Dioniso, rappresentava il sacrificio del dio e la consumazione della sua carne era il momento dell'unione mistico-estatica col dio dell'ebbrezza[8].

È degno di nota che ad Epidauro, nel Peloponneso, il famoso teatro di quella località sia contiguo al tempio di Asclepio, il dio della medicina sacra, poiché al teatro si attribuiva, nella mentalità greca, una funzione catartica di cui anche Aristotele ci parla[9] e che si connetteva alla medicina sacra quale salute dell'anima e quindi anche del corpo.

Conoscenza spirituale, Misteri, medicina sacra, teatro sacro, drammi misterici: erano tutti aspetti intimamente connessi fra loro.

Del resto, il sostantivo *theatron*, "teatro", si apparenta con la radice da cui deriva anche il verbo *theaomai*, "vedere". È stato giustamente rivalutato e posto in lucesi il "senso perduto" di questo vocabolo[10]:

> Nel greco antico la parola θεα, -ας ha due voci catalogate nei dizionari. Esse hanno, apparentemente, due significati diversi: in un primo caso *thea* vuol dire "vista", "guardare", "osservazione" ma anche "contemplazione", e le gradinate, da dove si assisteva allo spettacolo tragico, anch'esse erano dette θέατρον, luogo da cui si vede; nel secondo caso, senza possibilità di errore, significa "dea" o "divinità". Entrambe le parole, di fatto eguali nella trascrizione e nella fonetica, l'una estensiva dell'altra nel significato, affondano le loro radici nel patrimonio culturale indoeuropeo e precisamente nella parola *dhuesòs* (*deyuos*, radicale *dyu*), che indica una manifestazione celeste, una fonte luminosa e solare (cfr il latino *deus*, sanscrito *devas*, il gallico *devo*, l'antico irlandese *dia*, l'ittita *siu*) e tradotta anche più genericamente come "spirito"[11].

Plutarco, nel suo trattato *Sulla musica*, ci riferisce che "le parole *theatron*, in epoca successiva, e *theorein* in epoca molto anteriore, derivano da *theos*"[12].

> Per un Greco – scrive Karol Kerényi – nella parola *theoria* il guardare risuonava due volte: come *thea*, "visione", e come *horan*, "vedere", dai due elementi di cui essa si compone. La teoria esprime quel piacere religioso nel guardare che contraddistingue i Greci in modo assolutamente marcato"[13].

---

[8] Cfr. K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1998, pp. 294 ss.
[9] Aristotele, *De arte poetica* IV, 1449 a. Sulle origini della tragedia in Attica vd. K. Kerényi, *Dioniso*, *cit.*, pp. 290-294.
[10] M. Ponticello, *Napoli. La Città Velata*, Controcorrente, Napoli 2009, pp. 89 ss.
[11] *Ibid.*, p. 95.
[12] Plutarco, *La musica*, Rizzoli, Milano 2001, c. 27, p. 83.
[13] K. Kerényi, *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001, p. 111.

Pertanto il teatro si connetteva strettamente ad una dimensione sacrale e "religiosa" in senso antico, ove non esisteva una separazione rigida fra sacro e profano.

Il teatro era il luogo di manifestazione del divino e quindi di contatto col divino da parte dello spettatore, in un processo di immedesimazione e quindi di spersonalizzazione nel senso vivo, vibrante, della rappresentazione sacra.

### *Cenni storici*

Nei convegni estivi svolti a Monaco di Baviera dal 1907 al 1913 si ebbero, nei singoli anni, molteplici rappresentazioni artistiche, su testi di Edouard Schuré e di Rudolf Steiner.

Nel 1907 venne rappresentato il *Sacro dramma di Eleusi* di Eduard Schuré, commentato da Steiner nel ciclo di conferenze poi pubblicate sotto il titolo *La saggezza dei Rosacroce*[14].

Nel 1908 si diede luogo alla rappresentazione del dramma *I figli di Lucifero*, sempre di Schuré – l'autore dell'opera *I grandi Iniziati*[15] – commentati da Steiner nelle conferenze raccolte nel libro *L'Oriente alla luce dell'Occidente*[16].

Nel 1910 abbiamo il dramma *La porta dell'iniziazione*, mentre *La prova dell'anima* fu rappresentata nel 1911; di questi due drammi, scritti da Rudolf Steiner, abbiamo il commento esplicativo nel testo di Steiner *Sui Drammi-Misteri*[17].

Nel 1912 fu rappresentato *Il Guardiano della soglia* e nel 1913 *Il risveglio delle anime*; i commenti e le chiarificazioni di Steiner sono raccolti nei testi *I segreti della soglia*[18] e *Il risveglio delle anime*[19].

Per l'agosto 1914 era previsto un quinto dramma-mistero di Steiner, ma lo scoppio della prima guerra mondiale costrinse a disdire il Convegno già annunciato e *il quinto dramma non fu più scritto*[20].

Già nel titolo del primo dramma di Schuré, è palese il richiamo ai misteri di Eleusi, mentre nel titolo del secondo si ha un'eco della concezione steineriana dell'impulso luciferico come spinta evasionistica verso una spiritualità sfaldata, seducente e ingannevole[21].

---

[14] R. Steiner, *La saggezza dei Rosacroce*, (O. O. n. 99), Antroposofica, Milano 2013.
[15] E. Schuré, *I grandi Iniziati*, Laterza, Bari 1973.
[16] R. Steiner, *L'Oriente alla luce dell'Occidente* (O. O. n. 113), Antroposofica, Milano 2010.
[17] *Id.*, *Sui Drammi-Misteri* (O. O. nn. 125 e 127), Antroposofica, Milano 2017.
[18] *Id.*, *I segreti della soglia* (O. O. n. 147), Antroposofica, Milano 2013.
[19] *Id.*, *Il risveglio delle anime* (O. O. n. 14), Antroposofica, Milano 1991.
[20] Cfr. "Sguardo d'assieme delle rappresentazioni e dei cicli di conferenze tenuti a Monaco di Baviera negli anni dal 1907 al 1913", in R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 105.
[21] *Id.*, *La Scienza Occulta* (O. O. n.10), Antroposofica, Milano 1996; *L'Iniziazione* (O. O. n.10), Antroposofica, Milano 2008.

La sequenza dei drammi scritti da Steiner mostra, già nei titoli, una sua interna logica. *La porta dell'iniziazione* ha un carattere introduttivo, è la porta da trovare per accostarsi al mondo spirituale, la soglia del mondo sovrasensibile.

*La prova dell'anima* indica le prove da affrontare in un cammino iniziatico e quindi rappresenta già una fase ulteriore, più avanzata.

*Il Guardiano della Soglia* è un tema trattato da Steiner ne *L'Iniziazione* e si riferisce all'incontro e alla conoscenza dell'aspetto oscuro e inferico di se stessi[22], mentre *Il risveglio delle anime* allude alla vivificazione spirituale di chi intraprende un cammino di ricerca.

È degno di nota che questi drammi venissero rappresentati sempre nel periodo estivo, a sottolineare un intimo nesso fra l'esperienza dell'ascolto e della vista di un dramma misterico e il fiorire estivo della natura.

Il dramma misterico, quale rappresentazione, è una manifestazione del sacro e la sua recitazione viene collocata nel periodo del pieno manifestarsi delle forze della natura, intese come entità spirituali che si estrinsecano nella rigogliosità dei fenomeni naturali.

L'uomo, in estate, è animicamente aperto alle manifestazioni della vita della natura (il calore, il sole, il mare, i boschi delle montagne) e quindi quello è il periodo in cui è meglio predisposto interiormente ad accogliere la manifestazione scenica, drammatico-sacrale, di un insegnamento spirituale.

Al riguardo, è bene riconsiderare cosa disse Steiner in una sua conferenza a Dornach, nel 1923:

> Quando dalla primavera si va verso l'estate, l'essere della natura diventa sempre più attivo, sempre più interiormente saturo e l'uomo stesso vi viene intessuto con l'intero suo essere. Si può dire perciò che in estate l'uomo passa attraverso a una specie di coscienza della natura. Se ne ha sentimento e sensibilità, in primavera egli diventa uno con tutto quanto cresce, germoglia e sboccia. Egli fiorisce col fiore, germoglia con la pianta, fruttifica anche con la pianta, si trasferisce in tutto quanto esiste e vive fuori di lui. In tal modo egli estende la sua esistenza nell'esistenza della natura e sorge in lui una specie di coscienza della natura [...] Ma appunto perché la coscienza della natura è al suo massimo grado nell'uomo durante l'ardore dell'estate, è tanto più necessario per l'universo che in quel tempo, e purché l'uomo lo voglia, esso porti la spiritualità incontro all'uomo.
>
> Possiamo dire: l'uomo è immerso nella natura in estate, ma se ne ha le giuste sensazioni e i giusti sentimenti, dall'intessere della natura gli viene incontro la spiritualità oggettiva. La spiritualità oggettiva, per quanto è vero elemento umano, deve quindi essere cercata nel periodo di S. Giovanni. Essa esiste in effetti nell'essere della natura, la natura è solo esteriormente l'essere, vorrei dire dormiente, che germoglia e sboccia, ma proprio dalle forze del sonno trae

[22] *Id.*, *L'Iniziazione*, *cit.*, pp. 145 ss.

> le potenze di crescita delle piante, potenze che formano una specie di essere dormiente della natura. Ma dalla natura dormiente, se l'uomo ne ha un senso, si manifesta la spiritualità che pervade e vivifica ovunque la natura [...][23].

Va notato che il quinto dramma-mistero non solo non fu rappresentato ma non fu più scritto, in seguito all'annullamento del Convegno di Monaco dell'agosto 1914, a causa dello scoppio della I Guerra mondiale. Sappiamo, dalla testimonianza di Massimo Scaligero, che "in una città dell'Europa centrale", alla vigilia dello scoppio della guerra, fu celebrata un'operazione rituale esoterica, volta a scongiurare il conflitto, ma essa non ebbe buon esito, per la carente qualificazione interiore di uno dei partecipanti[24].

L'annullamento del Convegno aveva quindi un senso profondo e non solo tecnico-organizzativo: le forze oscure e distruttive avevano prevalso; il quinto dramma avrebbe dovuto esprimere evidentemente, se ci atteniamo alla linea di progressione spirituale insita nella sequenza dei drammi, una fase spirituale più alta rispetto a quella del risveglio delle anime, ma le condizioni generali dell'epoca non erano propizie, perché l'umanità del tempo non era matura per un tale insegnamento.

Pertanto, non solo il Convegno fu disdetto, ma *il dramma non fu più scritto.*

Altro aspetto degno di rilievo è la scelta del luogo per la rappresentazione di questi drammi: Monaco di Baviera, una città che sarà cruciale, dopo la prima guerra mondiale, per il futuro politico della Germania, per il suo karma collettivo, con il suo tragico epilogo. È come se Steiner avesse avuto la premonizione del cruciale ruolo profondo, spirituale e geopolitico di questa città e avesse voluto proprio lì esprimere pubblicamente un messaggio spirituale per porre un seme positivo, benefico, per contrastare il razzismo biologico.

Nel presente contributo, mi soffermerò sul dramma *La porta dell'Iniziazione*, riproponendomi e riservandomi di ampliare l'analisi, in una fase successiva, anche agli altri drammi.

In questa disamina esprimo le osservazioni che scaturiscono da quegli aspetti del dramma che hanno maggiormente richiamato la mia attenzione e che hanno suscitato l'impressione più intensa. Se in certi punti del mio approfondimento si noterà qualche ripetizione, ciò è perché tale ripetizione compare nel testo delle conferenze di commento di Steiner al dramma misterico e ciò, pur apparendo logicamente inutile, ha in realtà, in una prospettiva misteriosofica, una sua precisa funzione. *Repetita iuvant*, come dicevano i Latini.

L'esoterista antroposofo Giovanni Colazza diceva al riguardo:

---

[23] *Id.*, *L'esperienza del corso dell'anno in quattro immaginazioni cosmiche* (O. O. n. 229), Antroposofica, Milano 2010, pp. 50-51.

[24] M. Scaligero, *Dallo Yoga alla Rosacroce*, Perseo, Roma 1972, p. 87.

> Il ritmo è una legge universale. Il senso dei ritmi nell'uomo e nel mondo, l'armonizzarli, produce il risveglio della coscienza e rivela l'occulto nella vita[25].

## *La porta dell'iniziazione*

Nella conferenza di Basilea del 17 settembre 1910, nel commentare il dramma *La porta dell'Iniziazione*, Steiner allude ad un mistero rosicruciano la cui rappresentazione espone ciò che é collegato alla vita antroposofica.

Vi è pertanto un esplicito richiamo ai Rosacroce, la confraternita esoterica sorta nel 1459 e durata almeno fino al Seicento, aggiungendo peraltro che "quel mistero rosicruciano contiene molti dei nostri insegnamenti di scienza dello spirito e in modo tale che sarà scoperto solo nel corso degli anni"[26].

La rappresentazione del dramma è stata quindi la deposizione di un seme spirituale che, nelle previsioni di Steiner, fruttificherà col tempo.

Steiner aggiunge una precisazione che ha richiamato la mia attenzione:

> Va inoltre ben capito che se ci si desse la pena di leggere bene le cose che vi sono contenute (non fra le righe ma già nelle parole, sia pure in modo spirituale), se si afferrasse il mistero rosicruciano ricercando quelle cose nei prossimi anni, per molti anni a venire non sarebbe più necessario che io tenga delle conferenze. Vi si troverebbero molte delle cose che io espongo nelle conferenze. Risulterà per altro più pratico se cercheremo di farlo insieme, invece che ognuno lo faccia da sé. In certo modo è bene che esista anche in questa forma quel che vive nella scienza dello spirito[27].

Il primo tema che egli affronta è quello dell'autoconoscenza umana. A tale scopo è bene ricordare e caratterizzare come agisca in quel mistero rosicruciano la individualità nella persona di Giovanni Tomasio.

La conferenza inizia quindi con la recitazione di quelle parti del dramma che riguardano l'autoconoscenza di Giovanni Tomasio.

Vengono recitati, nel corso della conferenza di commento, il Quadro secondo e il Quadro Nono del dramma.

---

[25] Leo (Giovanni Colazza), "Aforismi", in *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io*, vol. 1, Mediterranee, Roma, p. 375.

[26] R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 7. Sulla confraternita esoterica dei Rosacroce, vd. J. P. Bayard, *I Rosacroce. Storia-Dottrine-Simboli*, a cura di G. De Turris, trad. it. di Simonetta De Franceschi, Mediterranee, Roma 2010; J. V. Andreae, *Manifesti Rosacroce. Fama Fraternitatis-Confessio Fraternitatis-Nozze Chimiche*, a cura di G. De Turris, Mediterranee, Roma 2016. Sui Rosacroce cfr anche J. Evola, *La Tradizione Ermetica nei suoi simboli, nella sua Dottrina e nella sua «Arte Regia»*, Mediterranee, Roma 1972 [ora: Mediterranee, Roma 1996], pp. 229-234.

[27]

### *Il Quadro secondo*

Nel quadro secondo è rappresentato un luogo in aperta campagna, con rocce e sorgenti e il paesaggio tutto deve essere pensato dentro l'anima di Giovanni Tomasio e ciò che segue (il testo del dramma) come contenuto della meditazione di questa persona.

Nel brano del quadro secondo si reitera la frase "O uomo, conosci te stesso!", che non soltanto è meditata dal personaggio in questione, ma risuona ritmicamente da fonti e rocce.

La riproposizione ritmica di questa esclamazione – che ricorda, per affinità di contenuto, la prima massima incisa sul frontone del tempio dell'Apollo delfico – ha la funzione di far radicare questo tema nell'animo del personaggio e in quello dello spettatore. Ciò richiama la funzione delle ripetizioni, apparentemente inutili, che caratterizzano i sermoni del Buddha, proprio allo scopo di propiziare l'interiorizzazione di un pensiero[28].

Concettualmente, è un invito a guardare in se stessi, ma la ritmicità di questa frase è funzionale a trasformare il corrispondente pensiero dall'astrazione concettuale al pensiero vivente. Il pensiero non è più, a quel punto, un concetto astratto ma è la *presenza di una ridestata forza interiore* di calmo e lucido raccoglimento e di più obiettiva e limpida autoosservazione.

In questa fase, Giovanni Tomasio inizia a conoscersi.

> [...] Ora sono sottratto a me stesso
> Mi tramuto col corso delle ore del giorno
> E mi trasformo in notte.
> Seguo la terra nel suo ciclo cosmico.
> Rombo nel tuono,
> guizzo nei lampi.
> Io sono ... Oh, già svanito
> Io mi sento al mio essere.
> Contemplo il mio involucro corporeo:
> è un essere estraneo, fuori di me,
> remotamente lontano da me. [...][29].

Giovanni Tomasio si osserva dal di fuori come se osservasse un'altra persona, contempla il suo involucro corporeo, lo sente estraneo e lontano da sé. Questo distacco, questa estraneazione dal corpo avviene nella fase in cui, seguendo la terra nel suo ciclo cosmico, egli "si trasforma in notte".

Qui va ricordato che la notte, durante il sonno, è il momento in cui l'Io e l'astrale si svincolano e si allontanano dal corpo eterico e dal corpo fisico[30]. Il

---

[28] *Canone Buddhista*, a cura e con un saggio introduttivo di P. Filippani Ronconi, voll. I-II, Utet, Torino 1986.
[29] *Ibid.*, p. 9.
[30] Sulla costituzione occulta dell'essere umano cfr. M. Scaligero, *Manuale pratico di Meditazione*,

brano del dramma allude quindi ad un sonno cosciente in cui l'Io osserva dal di fuori l'involucro corporeo e lo sente lontano da sé. In molteplici sue conferenze concernenti vari argomenti, Steiner insiste su questo processo di separazione che avviene durante il sonno fra i vari elementi costitutivi dell'essere umano; è un processo che di solito, nella condizione ordinaria, viene subìto passivamente ma che offre una preziosa opportunità per chi voglia intraprendere il cammino iniziatico. Nelle conferenze di Helsinki nel 1912 e di Berlino nel 1913, il fondatore dell'antroposofia si sofferma infatti sul mistero del "Sole di Mezzanotte", richiamandosi alla testimonianza di Apuleio[31].

Più oltre, il personaggio del dramma s'incontra, faccia a faccia, col suo aspetto oscuro e inferiore e prende coscienza della sua oscurità:

> Un orrido verme appaio a me stesso,
> generato da brama e piacere.
> Sento chiaramente
> come una vana immagine di nebbia
> abbia finora nascosto a me stesso
> la mia forma ripugnante.
> Mi deve divorare
> la ferocia del mio essere.
> Sento scorrermi nelle vene
> come una fiamma divorante,
> le parole che con potenza primordiale
> un tempo mi rivelavano l'essere
> della terra e del sole.
> Esse vivono nei polsi, mi battono nel cuore.
> Nel mio stesso pensiero sento mondi alieni
> divampare come istinti selvaggi.
> Questi sono i frutti della parola:
> O uomo, conosci te stesso!
> (risuona da fonti e rocce: O uomo, conosci te stesso!)[32].

La presa di coscienza del carattere ripugnante di ciò che egli è ordinariamente fa pensare ad una allusione di Steiner alla figura, all'entità del "Guardiano della Soglia" di cui parla nel suo libro *L'Iniziazione*[33].

È un incontro, un passaggio necessario ma da superare. Se si viene travolti da quest'incontro, se ci si perde, ci si smarrisce, la prova non è superata. Ma nel momento più buio, in cui è al culmine il disgusto verso se stesso e più intenso è il dolore per la sua condizione, ecco apparire Maria, in un primo momento

---

Tilopa, Roma 2005.

[31] S. Arcella, "Il rapporto Evola-Steiner e la contemplazione del Sole di Mezzanotte", *Octagon* 3. *La ricerca della totalità* (a cura di H. Thomas Hakl), 2017, pp. 481-496.

[32] *Ibid.*, p. 10.

[33] *Id.*, *L'Iniziazione*, *cit.*, pp. 145 ss.

non vista da Giovanni Tomasio che sembra essere fuori di sé; poi, come se fosse tornato in sé, la scorge.

Maria non può aiutarlo, ne è consapevole, eppure un oscuro anelito la spinge verso di lui, poiché le parole di Benedetto "hanno fatto uscire dalle profondità del tuo spirito, al posto della luce, un dolore così grave"[34].

Maria è la rappresentazione simbolica del Principio femminile come principio cosmico ed è anche un diverso aspetto della personalità profonda di Giovanni Tomasio.

Benedetto è la guida, il Maestro. E Maria evidenzia con forza l'importanza prioritaria del suo aiuto:

> [...] Io devo ripetere la parola:
> Benedetto solo ti può aiutare.
> Il sostegno, che ci manca,
> noi due dobbiamo attenderlo da lui.
> Sappi che anch'io non posso più
> sopportare l'enigma della mia vita,
> se con un accenno egli me n'offre la soluzione.
> Spesso, nella mia anima, ho tenuto davanti a me
> l'alta saggezza, secondo cui sempre
> su tutta la vita si stende la rete
> di apparenza e di inganno,
> se il nostro pensiero non ne afferra
> altro che la superficie esteriore[35].

In un passo successivo, Maria evidenzia la sequenza oscurità/luce e illusione/verità: occorre prima soffrire e sperimentare intensamente gli "orrori che possono scaturire dall'illusione" prima che a Giovanni si sveli l'essere della verità. La prospettiva complessiva, però, è positiva e luminosa ed è espressa con parole che hanno grande forza evocativa:

> Prima che ti si sveli l'essere della verità
> dovrai sperimentare tutti gli orrori
> Che possono scaturire dall'illusione.
> Così dice la tua stella.
> Però mi è anche rivelato da questa parola stellare
> che noi dobbiamo percorrere uniti
> Il cammino dello spirito [...]
> [...] Entrambi dobbiamo cercare chiarezza
> nella luce, che può svanire all'occhio nostro,
> ma che non può spegnersi mai[36].

[34] *Id.*, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 11.
[35] *Ibid.*, pp. 12-13.
[36] *Id.*, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p.13.

Nelle parole di Giovanni, affiora la diversità di destino fra lui e Maria; lei può conservare la propria identità nella luce e nelle tenebre, mentre lui deve perdersi per poi ritrovarsi.

> Tu puoi, nella luce e nelle tenebre,
> serbare intatta te stessa.
> A me invece ogni istante
> può rapire me stesso.
> Io dovetti sommergermi in quegli uomini
> che prima si svelarono in parole.
> Seguivo l'uno nella solitudine del chiostro
> Sentivo nell'animo dell'altro le fiabe di Felicita.
> Io ero ognuno
> soltanto ero morto a me stesso[37].

### *Il Quadro Nono*

In questo quadro la massima che risuona da fonti e rocce è diversa: "O uomo, vivi te stesso!". Le due massime si presentano all'anima quali due gradini evolutivi del perfezionamento interiore.

È una fase più elevata, incentrata sul vivere se stessi, sull'essere se stessi, nella propria essenza più autentica. Le parole, potremmo dire i versi, di questo quadro assurgono ad una bellezza poetica e l'anima individuale si espande in una dimensione cosmica, in un respiro che abbraccia gli spiriti della natura, delle acque e dell'aria.

> [...] Io l'ho cercata lungo tre anni
> la potenza d'anima alata di coraggio
> che dona verità al verbo
> pel quale l'uomo, liberando se stesso,
> può vincere e, vincendosi,
> trovar la libertà:
> «O uomo, vivi te stesso»[38].

Mentre nel secondo quadro prevaleva l'incontro con le tenebre, ossia con la propria oscurità interiore, ora prevale l'incontro con la Luce spirituale. Le parole sono vibranti, potentemente evocative, sprigionano il senso vivo della luminosità interiore.

> Io mi sento sicuro
> dovunque mi segua la virtù del verbo.
> Risplenderà nelle tenebre dei sensi

[37] *Ibid.*, p.14.
[38] Id., op.cit., p.15.

mi sosterrà nelle altitudini spirituali
mi riempirà d'essenza d'anima
per tutte le sequenze dei tempi.
Io sento in me l'essere del cosmo
e devo trovar me stesso negli universi.
Io scorgo l'essere della mia anima
vivificato in me dalla mia forza intima.
Trovo pace in me stesso.
Guardo alle rupi e alle sorgenti:
parlano la stessa lingua dell'anima mia.
Io mi trovo nuovamente dentro quell'essere
Che ho portato ad amara pena […]
[…] Da luminose altezze mi risplende un essere.
Sento le ali
per innalzarmi fino a lui.
Voglio liberare me stesso
Come chi si è vinto[39].

In questo slancio evolutivo, affiora, unitamente al sentire, la centralità del pensare quale ponte che raccorda l'io e il mondo e che quindi risolve il dualismo in unità. Riecheggiano in questi versi, in queste parole poetiche, i temi della *Filosofia della Libertà*[40], testo fondamentale di Steiner, ove pone le basi dell'"ascesi del pensiero", di un pensiero libero dai sensi, concentrato, raccolto in se stesso, che riscopre, in modo esperienziale, la forza-pensiero, ossia l'aspetto energetico, sottile, sovrasensibile, del pensiero che è la stessa forza che ha pensato il mondo. È un tema che verrà poi sviluppato, nelle sue implicazioni operativo-interiori, dall'esoterista Massimo Scaligero, soprattutto nelle opere della sua fase più matura[41].

[…] Io sento come penetri il mio pensiero
nei più segreti fondamenti dell'universo,
e come risplendendo li innesti di raggi.
Così è attiva la forza germinante del verbo:
«O uomo, vivi te stesso! […]»
(Da fonti e rocce : O uomo, vivi te stesso!)[42].

Ciò che va evidenziato – e che assume un rilievo centrale, essenziale, per comprendere il senso e l'atmosfera del dramma misterico – è che la parola va colta nella sua sonorità e nella sua vibrazione e quindi nella risonanza animica che suscita.

La parola non va colta con un approccio razionale e astratto, ma nella sua efficacia evocativa, nella sua capacità di suscitare nella mente e nell'anima im-

[39] *Ibid.*, p. 17.
[40] *Id.*, *La Filosofia della Libertà* (O. O. n. 4), Antroposofica, Milano 2011.
[41] M. Scaligero, *Tecniche della concentrazione interiore*, Mediterranee, Roma 2012.
[42] R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 17.

magini simboliche che abbiano un'efficacia trasformativa dell'essere umano, facendogli sentire un'intensa emozione, un pathos, per cui il pensiero diviene un pensiero vivente. Questo è un punto sul quale Steiner insiste molto e giustamente, nel corso di queste conferenze chiarificatrici del senso e della funzione dei drammi misterici.

Altro aspetto da porre in risalto è quello dell'ispirazione da cui sorge il dramma. Non si tratta di un piano razionale escogitato a tavolino e poi sviluppato. È una sorta di "superiore ispirazione" che agisce in Rudolf Steiner producendo effetti diversi e sorprendenti rispetto a quelli attesi.

> Posso assicurare che nulla di quanto dirò in merito a questo dramma-mistero e di cui so che è in esso contenuto, mi era cosciente quando scrissi i singoli quadri. I quadri si formarono da sé come le foglie di una pianta. Non si può dare forma a un personaggio avendone prima l'idea da immettere poi nel personaggio stesso. Mi risultò sempre interessante, man mano che i quadri prendevano forma, sentir dire da amici, che venivano a conoscere le singole scene, come fosse strano che sempre esse si presentavano diversamente da come ci si era immaginati [...][43].

Il dramma-mistero si presenta come un quadro dell'evoluzione dell'umanità, vista nell'evoluzione di un singolo uomo, ma ognuna delle anime rappresentata sulla scena è diversa dalle altre e lo deve essere perché sperimenta in sé la propria evoluzione, con le sue peculiari caratteristiche legate alle sue specifiche inclinazioni attitudinali.

Pertanto sarebbe errato trasporre la specifica esperienza interiore di Giovanni Tomasio in teorie astratte generali sull'evoluzione dell'umanità.

> Quel che deve sperimentare Giovanni in linea generale vale infatti per tutti, ma per sperimentarlo in quel suo modo particolare occorre appunto essere Giovanni Tomasio e ognuno è a modo suo Giovvanni Tomasio [...][44].

Lo spettatore del dramma e anche il lettore del testo (sia pure quest'ultimo in modo più mediato) devono immergersi animicamente nella vicenda e nell'esperienza di Giovanni Tomasio e attraverso questa immersione, questa immedesimazione interiore, si può raggiungere l'autoconoscenza nel modo migliore.

> Nella teoria si dice: se vuoi conoscere il fiore devi immergerti in esso. Conseguiamo però l'autoconsocenza nel modo migliore se ci immergiamo nelle vicende nelle quali noi stessi ci siamo trovati in altra maniera. Fin tanto che rimaniamo nel nostro sé, sperimentiamo le vicende esteriori. Di fronte alla vera autoconoscenza, diventa astrazione ciò che di altri esseri tratteggiamo col pensiero [...][45].

---

[43] *Ibid.*, p. 19.
[44] *Ibid.*, p. 20
[45] *Ibid.*, p. 21.

Qui Steiner si riferisce al pensiero ordinario, analitico, logico-discorsivo e non al "pensiero libero dai sensi" di cui parla nella *Filosofia della Libertà* e che si può risvegliare con la disciplina interiore della Concentrazione.

Sul legame fra immedesimazione nell'altro da sé e autoconoscenza, si può ricordare l'importanza centrale che nel Buddhismo Mahayana viene attribuita alla Karunā, che noi traduciamo con "compassione" (cum-patire), ossia l'immedesimazione nella sofferenza altrui come via per liberarsi dall'attaccamento all'ego. Trattasi di un sentire nobile, poiché occorre una grande sensibilità, un animo grande, per staccarsi da sé e vivere nella sofferenza dell'altro[46].

Analogamente, nello Dzogh-Chen tibetano("Il Grande Compimento"), articolato nella tripartizione della "Base" della "Via" e del "Frutto", la compassione è la Via ma anche il "Frutto", ossia è il metodo di realizzazione interiore ma anche uno stato interiore, aperto e libero, che si consegue quale frutto di un percorso[47].

Nella tripartizione antroposofica del pensare, del sentire e del volere, si fa appello, per quanto concerne questo aspetto dell'autoconoscenza, al sentire, ossia all'affinamento della sensibilità. Una comprensione fredda, cerebrale, intellettualistica, è qualcosa di astratto, di esteriore; non si vive nell'altro, non ci si immerge nelle sue esperienze e nelle sue emozioni e quindi non si conosce realmente l'esperienza dell'altro.

Attraverso la compassione, nel senso dianzi specificato, si coglie la sofferenza dell'umanità e quindi si va alla radice anche della propria sofferenza, avvertita non più in una chiave di chiusura egoica, ma in una dimensione percettiva di più ampio respiro.

È in questa prospettiva che si coglie il senso delle parole di Giovanni Tomasio, il quale, dopo aver ascoltato il racconto di Capesio nel primo quadro, dice:

> È un'immagine riflessa della vera vita
> che mi ha svelato chiaramente a me stesso.
> L'alta rivelazione dello spirito
> mi ha portato a sentire
> come più d'uno serbi in se stesso
> solo una parte di umanità,
> e invece creda di essere un'entità completa.
> Percorsi arditamente il cammino
> che si è indicato qui,
> per riunire molti aspetti dell'umano
> entro il mio proprio sé
> Tale cammino ha fatto di me un nulla[48].

---

[46] P. Filippani Ronconi, *Le Vie del Buddhismo*, Ecig, Genova 1986, pp. 91 ss.
[47] N. Norbu Rinpoche, *Il cristallo e la Via della Luce. Sutra, Tantra e Dzogh-Chen*, Ubaldini, Roma 1987, pp. 58 ss., 70 ss., 101 ss.
[48] R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 21.

Il cammino ha fatto di lui un nulla perché si è immerso in un altro essere. Egli ha annullato la sua egoità, la sua chiusura nell'orizzonte egoistico, si è calato nell'altro, ha vissuto la dimensione interiore dell'altro, di Capesio.

Se l'uomo rimugina nel proprio sé (inteso nel senso di ego profano), diviene superbo e altero mentre, nel pensiero e nella sensibilità di Steiner, l'immergersi in altri sé porta all'autoconoscenza, ossia alla conoscenza della propria essenza reale e più profonda, ma passando, preliminarmente, per l'esperienza del dolore, poiché ci s'immerge nella sofferenza degli altri.

L'autoconoscenza per Steiner significa passare dall'astrazione del pensiero ordinario alla concretezza dell'"essere l'altro da sé"; essendo l'altro, si diviene l'altro e quindi ci si stacca da se stessi. E staccandosi dal proprio ego si riscopre, in modo esperienziale, la propria umanità più profonda, il proprio Io superiore.

E tutto ciò è comunicato con la vivezza e la forza emotiva del dramma misterico, molto più efficace di una conferenza imperniata sul pensiero logico, per il fatto stesso di dover parlare al pubblico e dover quindi adoperare una mediazione comunicativa.

Ora qui Steiner tocca un tema reale che è di difficile attuazione nel mondo moderno, perché il pensiero dialettico, essendo un pensiero quantitativo, è agito dalla brama e dagli attaccamenti, ossia da quell'ambito "astrale" che ci chiude nella nostra egoità.

> Fa parte delle più importanti esperienze evolutive del nostro tempo (in quello greco-latino non era così, solo ora è diventato importantissimo) il fatto che l'uomo può sperimentare quanto sia infnitamente difficile staccarsi da se stesso. È quindi espressa un'importante esperienza iniziatica nelle parole di Giovanni, quando egli si sente incatenato al proprio corpo inferiore, quando il suo essere gli appare come qualcosa a cui egli è incatenato [...][49].

Il riferimento, per inciso, alla diversità antropologica del mondo greco-latino è un cenno di grande interesse che meriterebbe una trattazione specifica. In questa sede mi limito a ricordare che l'antroposofo e medico Giovanni Colazza nei suoi contributi in UR – la rivista di studi esoterici pubblicata in Italia nel biennio 1927-1928 – e poi in Krur (1929), ebbe a evidenziare come nell'uomo moderno vi sia stata una modifica della sua costituzione interiore rispetto a quello di civiltà più antiche, quali la civiltà greco-romana e, ancora più indietro, a quella egizia[50].

Questo è un aspetto fondamentale dell'esoterismo antroposofico: il mutamento che posiamo definire "antropologico" (ossia la formazione di un nuovo e diverso tipo umano rispetto a quello dominante in civiltà più antiche di orien-

---

[49] *Ibid.*, p. 25.

[50] G. Molazza (Leo), "Appunti per l'animazione dei ν «centri»", in *Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io*, pp. 187 ss.

tamento sacrale) fonda e legittima un *modus agendi* sulla Via della realizzazione interiore, diverso rispetto a quello che poteva caratterizzare altre epoche della storia dell'umanità.

L'elaborazione del metodo "scientifico-spirituale" – ossia il metodo sperimentale della scienza moderna applicato all'interiorità dell'uomo – a partire dalla *Filosofia della Libertà* e poi nella *Scienza Occulta*[51] è una peculiarità di tale corrente esoterica che ha avuto una precisa influenza anche sul Gruppo di UR in Italia che, nella rivista omonima e poi in *Introduzione alla Magia*, ha posto fortemente l'accento su questa peculiarità metodologica, peraltro condivisa anche da altre correnti dell'esoterismo italiano[52].

Sulla difficoltà dell'uomo moderno a staccarsi da se stesso, Steiner aggiunge che "È qualcosa che è legato all'autoconoscenza, un segreto dell'autoconoscenza. Dobbiamo solo afferrarlo nel giusto modo"[53]. L'uomo, nell'intraprendere il cammino iniziatico, deve prendere coscienza della sua estrema difficoltà a staccarsi da se stesso, deve giungere al punto da provare disgusto per se stesso, soffrire per la sua debolezza e, attraverso questo cammino travagliato, riscoprire e risvegliare la componente più alta e più profonda di se stesso.

> Ora sulla Terra è un essere in balìa di diversi desideri. Il cuore è ad esempio fatto in modo da sopportare per decenni gli attacchi che gli indirizziamo coi nostri eccessi, per esempio con il caffé. L'uomo, così come oggi può essere grazie alle sue forze, attraversa il kamaloka per imparare ivi che cosa può essere con le sue forze. E invero non è niente di buono. Se deve definirsi, l'uomo non può certo farlo usando il predicato della bellezza. Deve definirsi come appunto fa Giovanni Tomasio nel secondo quadro:
>
> Ma come mi riconosco!
> Ho perduto la forma umana.
> Un orrido verme appaio a me stesso
> Generato da brama e da piacere.
> Sento chiaramente
> Come una vana immagine di nebbia
> Abbia finora nascosto a me stesso
> La mia forma ripugnante[54].

Nella vita ordinaria, profana, le nostre brame e le nostre passioni non sono notate, perché l'attenzione è distolta verso il mondo esterno. Nel momento, però, in cui si è saturi della banalità del mondo esteriore, delle sciocchezze che si dicono intorno a noi, ci rifugiamo nella solitudine. Essa è un'esperienza importantissima nella quale ci si può e ci si deve concentrare in se stessi. È un

[51] R. Steiner, *La Scienza occulta*, Antroposofica, Milano ???.
[52] *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io*, a cura del Gruppo di UR), vol. 1, *cit.*, pp. 7-12.
[53] R. Steiner, *Sui Drammi Misteri*, *cit.*, p. 25.
[54] *Ibid.*, p. 26.

passaggio fondamentale per l'autoconoscenza. Esistono però situazioni in cui non possiamo rimanere soli, situazioni nelle quali si presentano esseri – non importa, dice Steiner, se in noi o fuori di noi – che non ci consentono di stare da soli. Perdiamo il nostro rifugio e dobbiamo confrontarci con quella che Steiner chiama "la comitiva" delle nostre brame e delle nostre passioni. È un'esperienza intensa, forte, dalla quale occorre non lasciarsi turbare.

Occorre, in altri termini, serbare intatta la centralità dell'Io, del principio cosciente (che è realtà ben diversa dall'ego, coi suoi attaccamenti e le sue sovrastrutture frutto dell'educazione, dell'ambiente, delle convenzioni sociali).

Comunque, il cammino dell'autoconoscenza passa necessariamente per un'esperienza di dolore e di disgusto, oltre la quale si può cogliere la luce della verità, oltre la maya della vita, oltre il velo delle parvenze. Ciò richiede però l'esperienza preliminare dell'assumere consapevolezza, del sentire intensamente in se stessi l'illusorietà delle parvenze della vita e del mondo e, soprattutto, dell'illusorietà del modo di rappresentare se stessi.

È chiaro quindi che nella visione di Steiner influiscono non solo la misteriosofia greca e la funzione catartica del teatro greco inteso come "teatro sacro" e dei drammi misterici, ma anche la concezione indiana della Maya e del risveglio oltre il velo di maya che va squarciato.

Si può anche ricordare che nella Cappella di S. Severo a Napoli – celebre monumento dal significato esoterico e iniziatico – vi è, fra le varie sculture simboliche, quella del Disinganno[55].

Il gruppo scultoreo descrive un uomo che si libera dall'inganno delle parvenze, rappresentato dalla rete. Un genietto alato, che reca in fronte una piccola fiamma (chiaro riferimento alla concezione romana del Genius tutelare), aiuta l'uomo a divincolarsi dalle maglie intricate, mentre indica il globo terrestre ai suoi piedi, simbolo degli attaccamenti mondani; al globo è appoggiato un libro aperto, la *Bibbia*, testo sacro ma anche una delle tre "grandi luci" della Massoneria. Il bassorilievo sul basamento, con l'episodio di *Gesù che dona la vista al cieco*, accompagna e rafforza il significato di questo complesso simbolico.

Quella scultura allude proprio all'esperienza di liberazione dalle illusioni di cui poi parlerà Steiner agli inizi del Novecento nel linguaggio evocativo del dramma.

### *La conferenza di Berlino del 31 ottobre 1910*

Questa conferenza intitolata "Considerazioni sul mistero rosicruciano. La porta dell'iniziazione" si apre con la citazione del canto dei bambini con i quali

[55] Sulla Cappella di S. Severo vd. S. Hõbel, *La Cappella filosofica del Principe di Sansevero*, Stamperia del Valentino, Napoli 2010.

inizia il dramma. Si tratta dell'evocazione degli spiriti dei 4 elementi (nell'ordine: fuoco, aria, terra, acqua) che Steiner collega espressamente al "mistero rosicruciano" e alla "scienza dello spirito".

Ciò che occorre avvertire con la sensibilità è non solo e non tanto l'aspetto concettuale, quanto la sonorità e la vibrazione delle parole scelte e quindi il loro risuonare nell'anima dello spettatore del dramma.

> Inonda la luce del sole
> le distese dello spazio,
> risuona il canto degli uccelli
> Nel dominio dell'aria;
> germina dall'essere della Terra
> la benedizione delle piante,
> si levano le anime degli uomini
> verso gli spiriti del cosmo
> in sentimenti di gratitudine[56].

È di grande interesse notare la concezione del mondo che affiora da questi versi. Parlare, ad esempio, dell'essere della Terra, vuol dire che la terra è sentita come un grande essere animato, vivente, in cui è presente l'essere, cioè lo spirito della terra.

Toccare un sasso, calpestare un prato, strappare un fiore vuol dire toccare e violare il corpo di un dio. Analogamente, le piante, col loro influsso vivificante e benefico, sono una "benedizione" per gli uomini, sono la manifestazione sensibile di una benefica influenza divina.

I sentimenti di gratitudine che si levano dalle anime degli uomini verso gli spiriti del cosmo ci introducono e ci rimandano al sentimento della gratitudine, al suo valore non solo etico ma più specificamente terapeutico, poiché l'uomo si riconnette alle forze positive, benefiche del suo karma e quindi valorizza tutto ciò che di buono, di costruttivo e creativo gli è venuto dal destino, inteso come frutto delle sue azioni e delle cause che lui ha posto in questa come in altre vite precedenti, secondo la concezione e la dottrina della trasmigrazione delle anime[57].

Questo tema della gratitudine quale terapia per l'anima sarà poi sviluppato dall'esoterista Massimo Scaligero[58] ma è già presente nella filosofia del neo-stoicismo romano, in particolare nei *Ricordi* di Marco Aurelio[59].

Tornando all'ispirazione del dramma, Steiner evidenzia che il "mistero" racchiuso nel dramma contiene un processo spirituale i cui germi interiori risalgono a 21 anni prima, precisamente al 1889[60].

---

[56] R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 41.
[57] *Id.*, *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, 5 voll., Antroposofica, Milano 1990.
[58] M. Scaligero, *Guarire con il pensiero*, Mediterranee, Roma 1975, pp. 175 ss.
[59] Marco Aurelio, *Ricordi*, I, 1-16, Rizzoli, Milano 1997.
[60] R. Steiner, *La mia vita* (O. O. n. 28), Antroposofica, Milano 2018, cap. XII.

Questi germi spirituali prima discendono agli Inferi per sette anni, poi impiegano 7 anni per risalire, infine per altri sette anni risalgono, per così dire, verso l'alto.

Il processo di maturazione interiore impiega complessivamente 21 anni, articolati in tre fasi di 7 anni ciascuna. E qui incontriamo temi tipici e universali dell'esoterismo occidentale: Il sette quale numero mistico (che ritroviamo, ad esempio, nei sette gradi iniziatici dei misteri romani di Mitra e anche nei sette gradi iniziatici dei Rosacroce), la "discesa agli Inferi", nel proprio mondo oscuro e poi la "risalita verso il cielo" che incontriamo nei grandi poemi a sfondo iniziatico dell'*Odissea* di Omero, dell'*Eneide* di Virgilio, della *Divina Commedia* di Dante. L'uomo deve prima scendere nelle profondità oscure del proprio mondo psichico, affrontarlo, conoscerlo in modo esperienziale, poi superarlo e risalire, ossia riconnettersi con la componente più elevata e nobile di se stesso.

Altro aspetto di grande interesse che Steiner affronta in questa conferenza, in relazione al dramma che commenta, è il rapporto fra evoluzione spirituale individuale ed evoluzione dell'umanità in generale; più specificamente, fra l'evoluzione quale si configura in questo dramma e quella descritta nel suo libro *L'Iniziazione*.

In quell'opera è esposta l'evoluzione superiore umana in un modo che sia applicabile per ogni individuo che voglia indirizzare i propri passi verso il mondo spirituale. Quel testo, pur proponendosi la massima concretezza, ha tuttavia un carattere che Steiner definisce "mezzo teorico". L'evoluzione spirituale, infatti, non è tale in assoluto, poiché non esiste un'evoluzione in sé, in generale.

Esiste l'evoluzione di un singolo individuo, con quelle specifiche caratteristiche, di un secondo individuo, poi di un terzo e così via. Devono esservi tanti processi evolutivi quanti sono gli uomini.

Se nell'*Iniziazione* si parla, in generale, del mistero evolutivo dell'uomo, nel mistero rosicruciano (ossia nel dramma misterico) si coglie il processo evolutivo di un singolo individuo, di Giovanni Tomasio, con le sue peculiarità, con le specifiche caratteristiche della sua costituzione interiore[61].

Nell'arte non si possono applicare schemi astratti; non ci si può chiedere se il tale personaggio rappresenti l'atma, un altro simboleggi la budhi, un altro il manas e così via. In un processo artistico, questo modo di fare allegorie è impossibile. Il personaggio Giovanni Tomasio è soltanto Giovanni Tomasio, ossia quel particolare individuo, con le sue specificità e quindi con le peculiarità del suo processo evolutivo.

Il dramma ha due introduzioni sulle quali Steiner si sofferma nella sua conferenza di commento.

---

[61] R. Steiner, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, pp. 41-43.

La prima introduzione mostra che aspetto assuma di fronte al mondo esteriore il mondo interiore "nel quale per Giovanni Tomasio si annodano i fili che il karma intesse per il divenire del mondo". Era necessario mostrare come questo mondo interiore sia visto dal di fuori, perché il mondo nel quale il karma intesse i suoi fili è diverso a seconda delle epoche e anche il mondo exoterico è diverso. E in questa prospettiva, tutti i personaggi del dramma misterico sono personaggi reali, tratti dal mondo reale; non si tratta di personaggi escogitati in modo astrattamente concettuale.

Poi Steiner affronta il tema della guida spirituale. Il mondo spirituale non può essere esplorato senza una guida. Il viaggio esoterico e iniziatico può iniziare solo con una guida. Nel dramma la guida è Benedetto e grazie ai nessi karmici fra lui e Giovanni Tomasio si accende il karma di quest'ultimo, ossia le forze interiori frutto delle cause che egli stesso ha posto in questa come in altre vite precedenti.

Il dramma rappresenta il punto in cui un uomo che, per le sue inclinazioni karmiche, è destinato all'evoluzione spirituale, tende verso il mondo spirituale. Benedetto, il maestro, lo conduce nel giusto modo. Benedetto, la guida spirituale, non è, necessariamente, una guida umana. La guida, il Maestro, può essere una guida invisibile, un'Entità spirituale cui ci si ricollega interiormente. A tale riguardo, Massimo Scaligero, in *Tecniche della concentrazione interiore*[62] parla dei "Maestri invisibili" della Fratellanza dei Rosacroce e tale richiamo è pienamente in linea con l'ispirazione esplicitamente rosicruciana di questo dramma misterico.

### *Il Quadro terzo*

Nel quadro terzo del dramma si osservano e si ascoltano tre figure: Benedetto (la guida), Giovanni (il bambino discepolo), Maria (madre adottiva, con una funzione mediatrice fra Giovanni e il mondo dello spirito).

Significativo è l'inizio del quadro terzo, quando Benedetto dice al bimbo che "ogni sera tu devi venire da me e prendere la parola che deve riempirti prima che tu entri nel sonno, nel regno delle anime".

Qui affiora la concezione esoterica della "porta del sonno" come varco per entrare nei mondi dello spirito, e anche la concezione della parola evocativa quale "parola di potenza", che risveglia forze interiori che predispongono ad un incontro consapevole col mondo spirituale.

Maria si chiede perché, adempiendo al suo compito di madre amorevole

[62] M. Scaligero, *Tecniche della concentrazione interiore*, Mediterranee, Roma 1985 [ora: Mediterranee, Roma 2012], pp.143 ss.

verso il bimbo, provoca l'inaridimento dell'anima dell'infante. Benedetto le risponde che ha visto in lei, con l'occhio dello spirito, colei che doveva essere mediatrice di salvezza, poiché in molte vite si era conquistata la disposizione a tutto ciò che di grande vive nel cuore degli uomini.

> Tu porti nella tua anima delicata, quale eredità dello spirito, la nobile essenza della bellezza, la più alta esigenza della virtù.

Maria è un'anima che, attraverso numerose vite precedenti, ha compiuto un'evoluzione spirituale graduale. È un'anima che, in precedenza, ben lontana dall'impulso verso lo spirito, ha teso a godere della bellezza della natura e dell'arte.

Il suo essere, però, quando si riversa in altri con la sua ricchezza interiore, si tramuta nel suo contrario, inaridendo l'anima in cui si riversa, poiché spegne l'autonoma creatività e l'autonoma evoluzione della persona su cui influisce[63].

Maria, ad un certo punto del dramma nel quadro terzo, subisce un'apparente involuzione; viene occupata dall'"avversario del bene" e si scaglia con maledizioni contro Benedetto. È lo "spirito di avversione" che agisce in lei.

E Bendetto spiega a Giovanni cosa è accaduto:

> La sua anima si libra nelle altezze, qui ci ha lasciato solo la sua immagina peritura. E dove il corpo dell'uomo è abbandonato dallo spirito, si crea uno spazio che l'avversario del bene si cerca per sé, per entrare nel regno della parvenza[64].

La guida spirituale vede l'entità oscura che agisce attraverso l'involucro di Maria, la cui anima si "libra nelle altezze", ossia nel regno dello spirito.

È evidente, in questo passaggio del dramma misterico, il richiamo alla concezione zarathustriana di Ahriman quale signore dell'oscurità, che incatena l'uomo nella grevità del mondo della materia; egli è il potere della "pietrificazione" materialistica, e anche il portatore di impulsi di odio, di avversione, di rancore, di conflittualità legata agli aspetti più bassi della psiche. Il duplice tema delle influenze ahrimaniche e luciferiche è molto presente, come ho già detto, nelle conferenze di Steiner e caratterizza anche l'insegnamento di altri esponenti della medesima corrente, quali Giovanni Colazza e Massimo Scaligero.

### *La conoscenza del mondo astrale*

In questa parte del commento al dramma, Steiner parla della prova e del passaggio che consiste nella conoscenza esperienziale del "mondo astrale", ossia del mondo delle "energie sottili" che comprende anche le forze del mondo psichico.

[63] *Ibid.*, pp. 52 ss.
[64] *Ibid.*, p. 55.

Egli insiste sulla diversità dell'astrale rispetto a quello fisico; lì le cose appaiono in modo diverso rispetto alla maya del mondo dei sensi.

Giovanni Tomasio vede le anime di Capesio e di Strader, vede le forze profonde e attive, viventi, nelle loro anime; quindi vede Capesio com'era da giovane e Strader come sarà da vecchio. Nel mondo fisico invece vede Capesio maturo e Strader giovane.

Ognuno di noi reca in sé, nella sua anima, il bambino che era un tempo e ognuno di noi reca nella sua anima i germi il cui sviluppo determinerà ciò che egli sarà da anziano. Giovanni Tomasio vede il bambino del passato e il vecchio del futuro; pertanto la sua esperienza sottile è fuori del tempo, è un'esperienza di chiaroveggenza in cui il tempo è superato in una superiore visione d'insieme. Egli vede nell'interiorità delle persone, oltre il tempo. È uno sguardo in profondità.

La funzione didattica e terapeutica di questa rappresentazione, di questo punto del dramma, è evidentemente quella di trasmettere e far vivere allo spettatore uno stato d'animo d'identificazione in questa dimensione percettiva sottile e cognitivo-spirituale oltre il tempo, in questa prospettiva in cui passato, presente e futuro sono compresenti e coesistenti allo sguardo chiaroveggente[65].

### *La guida delle entità spirituali*

Molto significativo e potentemente espressivo è il brano del dramma ove si parla delle entità spirituali che guidano gli uomini.

> Le entità che guardano entro l'abisso dei mondi
> guidano gli uomini che anelano alle altezze
> prima su quella vetta
> dove si può rivelare
> se hanno la forza di contemplare
> coscienti l'essere dello spirito.
> Gli uomini, che sono dotati di simili forze,
> sono liberati dal mondo dei sensi;
> gli altri devono aspettare.

È la grande prova della solitudine, della saldezza interiore e della forza che si ha nella solitudine delle vette, ove si può contemplare l'essere dello spirito. È chiaro quindi che non tutti possono liberarsi dalla maya delle parvenze dei sensi, poiché solo pochi sono dotati, per loro retaggi karmici, per personali predisposizioni interiori, della saldezza e della forza per contemplare l'essere dello spirito Gli altri che non hanno queste qualità interiori, devono aspettare i tempi di maturazione della loro evoluzione. Avere quindi l'anelito, l'aspirazione all'e-

[65] *Ibid.*, pp. 58 ss.

levazione spirituale è importante ma non sufficiente; occorrono virtù e forze interiori che sono di pochi.

### *Anima senziente, anima razionale e anima cosciente*

Queste tre anime, queste diverse tipologie interiori, sono rese nel dramma da tre personaggi, da intendersi quali persone reali: Filìa, Astrid e Luna[66].

Steiner insiste molto nel rilevare che non si tratta di simboli o metafore, ma proprio di tre personaggi reali, tratti dall'osservazione della vita reale; tre differenti e reali tipi umani che si possono osservare nella vita quotidiana.

Un punto molto importante è l'ascolto del suono delle vocali e delle parole, tema che si connette alla disciplina antroposofica dell'euritmia[67].

Afferrare con la sensibilità e l'intuito l'elemento vivo nelle sonorità delle vocali, vuol dire che, nel loro susseguirsi, sia dato ciò che può chiarire l'essenza di anima senziente, anima razionale e anima cosciente, in tutt'altro modo rispetto ad una comprensione astrattamente concettuale.

I nomi dei tre personaggi sono quindi "nomi di potenza", che hanno una loro forza evocativa, dei quali occorre cogliere non il concetto astratto, ma la vibrazione energetica e la loro risonanza nell'anima.

E infatti Steiner aggiunge:

> Quello che io non riuscii mai a dire teoricamente in merito ad anima senziente, anima razionale e anima cosciente, lo si può invece afferrare, volendolo, nella caratterizzazione delle tre figure di Filìa, Astrid e Luna[68].

L'importanza di questo punto della conferenza e del relativo brano del dramma sta nella peculiarità dell'approccio gnoseologico, che trascende l'approccio razionale, logico-discorsivo e che, imperniandosi sulla "presenza" come stato interiore (l'essere qui e ora con tutto se stessi), contempla le sonorità dei nomi, ne coglie la vibrazione sottile e penetra nell'essenza viva, reale, delle varie anime.

### *Il Quadro finale*

Nel Quadro finale del dramma, è mostrato come alla fine s'intrecci il karma e come il karma si mostri non in concetti ma in immagini; esso viene sperimentato come microcosmo nell'anima di Giovanni Tomasio.

Le singole persone si trovano al loro posto, a seconda di come agisce il karma. Pensandolo in modo reale nell'anima di Giovanni Tomasio, si ha ciò che è

---

[66] *Ibid.*, pp. 77 ss.
[67] *Id.*, *L'euritmia. Linguaggio visibile* (O. O. n. 279), Antroposofica, Milano 1997.
[68] *Id.*, *Sui Drammi-Misteri*, *cit.*, p. 77.

contenuto nel Settimo Quadro, ove è rappresentata la regione dello spirito. Segue, al termine della conferenza di commento, la recitazione del settimo Quadro fatta da Marie Steiner, con una introduzione musicale.

Assistere a una rappresentazione misterica, corredata da un'introduzione musicale, ascoltare determinate musiche, udire il suono di certi nomi con determinate vocali, avvertire certe sonorità, implica il prestare attenzione, col "cuore", con partecipazione interiore, alle vibrazioni dei suoni e alle loro risonanze animiche, che suscitano il risveglio di affini forze interiori.

Ciò vuol dire avvicinarsi al mondo spirituale con un'emozione profonda, con un pathos che nessuna descrizione "teoretica" (in senso moderno) e concettuale può esprimere adeguatamente, trattandosi di formule aride, chiuse, riduttive.

Oltre il pensiero freddo, cerebrale, si apre realmente l'orizzonte del Pensiero Vivente, animato, intuitivo, pre-dialettico, concentrato, che nel centro energetico del cuore, s'incontra e si accorda col Sentire e col Volere che ha trasformato gli istinti e le passioni nel fuoco e nell'ardore della Volontà slanciata verso il mondo spirituale.

# 3.
# Fra poesia e futuro

# Poesie di atmosfera "Eleusina"

*Gabriella Cinti*

## *Premessa poetica*

A titolo di premessa dei testi poetici che seguono ma anche della mia scrittura poetica in generale, sul piano dei contenuti, vorrei evidenziare una disposizione dell'esistente, mio e del mondo, sotto l'egida del mito. Il mito come dimensione archetipica in cui collocare eventi ed emozioni, fatti e destini, come riconoscimento di un luogo universale, una patria ancestrale cui appartengo e da cui sono stata "scelta", nel senso greco della *Tyche* che domina le vicende dell'uomo e se ne impossessa. Ricorre nei versi un continuo tributo alle scelte destiniche elleniche, da cui mi sento investita, in particolare per quanto riguarda la mia dedizione al versante femminile del divino greco.

A questa occupazione da parte degli aspetti più arcani della dimensione mitica sono dedicati molti miei versi e agli dei e alle dee del Mistero, nelle loro varie sfaccettature, in un'istanza di attingimento rivelativo primigenio e nella certezza potente della loro solida permanenza. Al cuore di questo pantheon è proprio la Grande Dea originaria, la totalità di un'Una che ingloba e racchiude il *due* da cui si genera la molteplicità. Tale Nume originario, specificamente femminile, è da me evocato e invocato, in sembianze anche meta-mitiche e metaforico-astrattive.

La poesia si pone dunque come decollo verso l'oltre, come semiologia dell'arcano e delle sue epifanie, e insieme folgorazione mantica in cui la lettura del proprio cammino di vita assume forma analoga a quella dei leggendari oracoli indovini del mondo greco che individuavano in una decifrazione divinatoria del passato il senso intero di un'esistenza e delineavano così il futuro individuale, sortendo un effetto di purificazione di valore magico più che morale.

Il misurarmi in prima persona con gli archetipi, terra meno transeunte di quella in cui viviamo, ha generato di per sé il fruire di valenze consolatorie e

salvifiche, il sollievo di una solidarietà per agnizione che la poesia – o anche il solo tentativo di accedere a questo "stato di parola" – sommamente è in grado di generare.

Per converso, questo aspetto si scontra con l'altro "effetto" della scrittura poetica, consistente in una sorta di specchio dionisiaco che mi ha condotto a guardare, se non a precipitare, in una vigilanza allucinata anche nella dimensione etimologica, in un labirintico abisso interiore che poi è quello del mondo, da cui cercare una via di risalita o qualche possibilità di riscatto anche attraverso quel sé-altro-da-sé che rappresenta la parola poetica, misteriosa e problematica nostra filiazione.

La frequentazione dei percorsi iniziatici greci, soprattutto Eleusini, si inscrive in una dialettica tra *arche* ed *eschaton*, inteso quest'ultimo come illuminazione assoluta, traguardo ontologico anelato quanto indefinito e irraggiungibile, contemplazione epoptica delle profondità enigmatiche dell'essere e celebrazione delle apparizioni divine, auspicate e ritualmente propiziate.

Ciò aggiunge densità semantica e animica consapevolezza a un cammino poetico che tende alla ritualità – anche propriamente vocale e formulare – ed evoca la sacralità delle cerimonie segrete, segnatamente "Eleusine", talora spazialmente e temporalmente straniate: un modello sacrale ontologico da coltivare come sigillo interiore e con cui affrontare le vicende del mondo.

Il motore ispirativo dei miei versi scaturisce dunque da una zona crepuscolare della coscienza, dal magma mitico che agita le mie acque più fonde, da frammenti atomizzati di pensiero, spunti nominali che mi attraversano come meteore e che trovano il loro alchemico incastonarsi come obbedendo a un messaggio oracolare, in direzione diffusamente soteriologica, per piccoli cenni o folgoranti prodigi.

Tematicamente, tra le eroine che prediligo e che mi hanno folgorato con loro epifania destinica, c'è Euridice di cui ho tentato una rivisitazione in chiave di genesi dell'Orfismo dal suo mito sacrificale. Quel "fare il sacro" ha collocato per me Euridice nel novero di una creaturalità sacrale della poesia a partire dal Profondo di cui io la sento Signora. Con lei sono entrata nell'abisso e nel cuore vertiginoso dell'Oltre in cui nasce la poesia. Delle sue schegge di luce mi sono nutrita e a lei tributo, in un afflato epigonico, la mia riconoscenza per il dono di agnizione che mi ha concesso. La sua sorte mitica, unita alla dimensione dionisiaca che opera in me su diversi fronti, ha forgiato il mio *destino* anche poetico.

Sul piano della lingua posso dire di essermi mossa inquieta dentro il tessuto di una lingua letteraria tràdita, cui sostanzialmente aderisco, pur espandendone i confini con frequenti neologismi quando non vere e proprie incursioni nel

greco antico, letteralmente riportate, in cui mi riconosco totalmente dal punto di vista lessicale.

Per metafore e analogie, più o meno condensate, mi sono ritrovata a tessere una mia personale rete associativa per esprimere i miei contenuti e ritrovare, di volta in volta, una nuova prospettiva sulle cose, da cui sprigiona uno stupore come suggello di un paradigma di intensificazione vitale, specie sul piano del conoscere.

L'avventura della conoscenza appartiene alla concezione dionisiaca, nella interpretazione nietzschiana che mi orienta. E Dioniso si mostra come entità circolare che annoda e intreccia varie figure mitiche, soprattutto femminili, e lampeggia centralmente anche nella ritualità mitica Eleusina. Il dio estremo dell'*enthusiasmos* domina fortemente la mia scrittura, nel senso che in me vita e poesia portano i segni della categoria dell'invasamento e della sua ineluttabilità. Questo spirito – che fonde in sé le antitesi più estreme, della vita e della morte, o meglio le contiene nella loro duplicità – è un altro motore ispiratore delle mie parole e di ogni mio tentativo di pensiero.

Il potenziamento vitale insito nelle sue caratteristiche spiega anche il ricorso a strumenti espressivi che rendano tale totalizzazione del reale, la sinestesia e l'analogia, come tentativi di tessere una rete quantica di addensamenti semantici e di percezioni cortocircuitanti in grado di rendere, *per verba,* quello slancio estatico ed epoptico, il volo iniziatico verso una remota, sfolgorante, diversa comprensione del mondo.

Da ***Suite per la parola*** (Pequod, Ancona 2008)

***VAPORE DI DELFI***

Sia
la mia parola
come il vapore
di Delfi,

un oracolo ventoso,
che mi tempri
più dell'urto
degli eventi
che cadono
aguzzi,
che levighi
le pietre
affollate sotto
le ginocchia
dell'anima.

Una parola di silicio,
lieve e lucente,
stoffa sorridente
di aquilone,

lanciato
nel cielo della verità,

per parlare
con enigmi
di nubi.

Da ***Euridice è Orfeo*** (Achille e la Tartaruga, Torino 2016)

***EURIDICE A ORFEO***

Sarà stato il mio non essere e per così poco
sono balzata agile nella luce
solo per farmi parola in te
per soffiarti le lettere, il canto vero, di carne
più eterno dei tuoi incanti di prima.

Mi devi la natura di poeta,
il salto dal mito nel corpo di poesia.

Così per paradosso di afanìa
sono diventata per visione che cancella
lucerna di suoni negli occhi tuoi e del mondo.
Sono stata lo specchio del tuo perderti
non di perdere me
che dovevo insegnarti a morire
per divenire canto umano più alto di quello
con cui hai stregato pietre e natura.

Fuori dal mito.

Sono l'ombra che ti ha generato la voce,
mi hai dissolto per inverare la poesia
e vedermi ti ha accecato gli occhi divini
e le tue nuove pupille

rinunciano alla mia figurina
per prendere il mondo
nell'occhio parlante della poesia.

Eppure io sono la tua Causa,
hai perso il mio nome e il mio polso
ma mi troverai in tutti i nomi e in ogni mano,
nel cristallo della mia voce trasparente
ti screzierò il mondo in un prisma.
Ti guido nel canto
Amore nudo e potente, persa come soggetto
lampeggiante come dea e Tua Musa.

Sei sceso in Te, oltre Ade, oltre i facili prodigi
donati a te dagli dèi,
e per me ti aggiri nel cammino
del creare, terra di conquista
dove solo la mia ombra ti fa essere.

E la mia giustizia ha fatto
del mio riflesso la tua immagine
e precipitando la distanza mi sono fusa in te
perché Poesia nascesse dal mio sacrificio.

Ti ho permesso di perdermi e di perderti
perché poesia geminasse nel mondo da te e oltre te,
negli oracoli di sogno della tua testa spiccata.

Solo l'Amore rinuncia a vita, corpo, e memoria

per essere solo Parola,
nomi di fuoco per accendere la notte del mondo.

Non essendoci più e forse mai stata,
sono vissuta giusto il tempo di morire
e di donarti la vita oltre la mia e la tua morte.

Possa il fruscio delle vesti mai avute,
dell'abito d'ombra che Moira mi ha tessuto,
essere la vera lira del tuo canto
e tornare agli dei per la strada dell'Uomo.

E sapere che mie sono le tue ali.

***VERSO ELEUSI***

Assiepata la luce di cui tu sei fedele custode
ti raggiungo dentro il respiro, permanenza
di etere, algida incandescenza
d'azzurro nel fiore del mattino.

Mi fermo stupita nel colore
al centro di due sillabe, una sosta
d'aria tra le pieghe del dicibile
che apre altre irruzioni di senso
e moltiplica le intime stazioni della voce.

Poi più nulla.

Seguo la rotta senza direzione di luce
e lascio che un velo d'arcano
mi ruoti verso la chiamata.

Aderente al fondo del tragitto,
dove cerco la fonte
che moltiplica il refrigerio
nei crepitanti cristalli lustrali
del sacro gelo, tra i cipressi di Eleusi,

placo la sete suprema
sui bordi acquei dell'Essere.

## *MI ESAUDISCO NEL DESIDERIO*

*Nel Mysterion con Kerényi*

Non sarà Miele che inebria,
né corona di arcani asfodeli,
né il riso complice degli dei,

questa festa di falene,
notturne creature di psiche-anima,
che mi brillano davanti,

splendenti come nel tempo senza tempo,
nei misteri di Samotracia,
dove si spandono le anime

e un nastro di vertigine
mi allaccia a Kabiria,
la grande dea più sapiente di Hermes.

Questo è il desiderio,
capire il sogno primo,
di quando, tra non essere ed essere,

la cintura aspidica della dea
ci ha immesso, con Eleusi, nella vita
e nella parola che fonda.

Questo è il desiderio,
quel fondersi che può essere solo pensato,

nel sussurro che rende spirito
la terra e i suoi sensi.

Questo è il desiderio,
la festa di Antestherie,
le Ninfe e i Sileni,
e io che li guardo
dal tempo che non esiste,

la vita che si effonde
e Dioniso che incanta il mondo
con il ritmo dell'infinito.

Porto nella seta del cuore
il mistero di velluto della notte
il velo alato di Hekate,
il fondo liquido e rifrangente dei suoi occhi,

una con lei,
cigni angelici nell'inizio eterno,

acqua, aria, destino.

***MISTERI PARALLELI***

La presa della tua mano nell'ombra
e la mia lanterna di parole
protesa su onde di silenzio:

il varco sarà in me,
spezzandomi le spighe dentro,
per rito segreto,
accesso a un Invisibile
dove Mnemosyne ritesse l'ordito scomposto.

Dischiuse le labbra nel sogno,
sapore di erba μῶλυ,
viatico di εἰρήνη,
contemplo levrieri di suoni pensanti
in corteo di tua ascesa
verso l'alto Mistero.

La notte dipana i suoi fili e l'enigma
si attorce ad ogni tentativo disvelante.

Sarà divinando l'ultima nube
chiara nel blunotte
che entrerò libera nel Lethe,
dismessi i miei confini

bianca come la Dea.

***LIBARE IL MISTERO***

Fammi danzare le stelle
nella direzione rotonda dell'amore
dove le ali del decollo conservano
il Miele della terra e dell'intimo abisso,

dove luce dimora per intermittenza
nei diamanti di emozione del cuore caverna,
lapidario celeste insediato nel fondo.

Ti affido parole di ocra
che mutino il colore del sorriso
in canto espanso di scintille.

Prima della Necessità scandita
da richiami di superficie
abitano in me come sfera

l'Aria nata dal Dio del Tempo
e Amore che ha generato la Notte,
illimite nascita di chiarore.

Il cuore del sonno distilla arcano
tumulto sussurrato nelle pendici del buio,
effonde oracolo rinascente intorno

al volo segreto invisibile
degli esseri plananti nei cieli dischiusi
improvvisi nel sogno.

Non decifrare ma saltare in quel volo
per portarti un incanto di lucente sacrificio,
libare il mistero nella invisibile processione
in cui tu mi sai tra le guide,
con una torcia di suoni per celebrare
la fine del silenzio,

nel Canto alto di nuova Origine.

***DIONISO NEL VENTO***

E se fosse che hai scelto dita di vento
per scompigliare la mia frangia,
per facilitarmi l'incedere
obliquo da ménade,

per insegnarmi, nell'oscillare delle cose,
il pensiero del doppio,

la rotta di immersione
nella luce specchiata
senza tempo,

dove l'unità d'immagine si frange
in coriandoli scheggiati di conoscenza?

E se fosse che ho ritrovato
il coraggio del salto,
del tuo piede alto nel vuoto,
dell'altalena misterica
su cui per grazia mi installi,

chi potrà arrestare
la danza serpentea
che mi rende edera vorticosa,
anima vegetale ed umana,

verso il cuore incendiario
nel Labirinto dell'essere?

***ORACOLO ASTRALE***

*A Cuma*

L'onda azzurra al centro del primo soffio.

Fu questo l'inizio, un principiare di respiro
mentre l'origine perpetuava
il suo enigma in soffi di sapere.

Poi un lavoro di millenni,
sfinita agnizione nell'oscuro di lampi
e stazioni di mistero in fuga
dentro la grande ombra.

In bocca alla Sibilla il vento del tempo
invocava intelligenza di parola.

Supremo il silenzio della luce
a trapassare coltri di invivibile stasi.

Gesti di voci astrali ricamavano la notte
rimbalzando le domande
delle stelle in perle di visione
perché nuovo intendimento
si distillasse dal blu ardente nell'alto.

I gradi del divenire scanditi da scosse

di nutazione disegnano ora archi
di pensiero intorno al fuoco certo di Sirio
nella fodera di cielo notturno,
internata veste di altri confini.

E leggere danzando
nella scrittura derviscia dei pianeti
il viaggio dei tuoi segnali invisibili di fumo,
la sicurezza dell'aria come corona d'amore.

La densità del vuoto,
tuo dono di salvezza,
il tuo occhio rifulgente
nell'asse cosmico della saggezza
nel sole senza stagioni

fuori dal tempo abisso.

***SEI MORTA DI LUCE – INNO A SEMELE***

Sei morta di luce
per aver amato il lampo,
hai donato anche il frutto acerbo
di passione, un dio non nato.

Procellaria d'amore, ti sei spogliata
del tuo unico uovo di fuoco,
lasciato in pegno al tuo piccolo dio.

Sei regina anche tu del sacrificio
votata all'incendio, in sorte
a una donna che ama un Dio.

Chi ti cura ora Semele?
Tione immortale giunta in cielo
ma perduta anche nel nome?
Dea terra, accogli in Lei sacrifici
e omaggi ma perdi tuo figlio…

Cosa hai avuto dal dio
per pochi minuti di luce?

L'amore è un lampo
che ti fa morire da Dea,

tu Suprema incompiuta

hai colmato di nascita
due volte il tuo frutto,
due volte uscito nella luce
mentre tu sei fatta cenere
da ebbrezza di cuore.

Riscatto ti consacra, Madre della terra,
dea frigia della rinuncia santa.

Ma il fuoco che ti ha ucciso
permane nell'oro, dono al tuo figlio,
il vino di luce nato
dall'amore di un Nume
e dal fragile ardire di una donna.

Incompiuto è l'amore con un Dio,
il Sublime sfiora l'attimo
e ti incendia per sempre.

La passione rapinosa del dio
non ha bruciato il frutto assoluto
del tuo dono di anima e corpo,

Dioniso canta ancora la memoria
del tuo amore splendente,
il tumulto dell'estasi,

Eternata tu sei in ogni
misteriosa gioia del vino…

Da te viene ἀνταυγής di tua discendenza,
folgore tu per sfolgorare in lui,
il fuoco del fulmine
vive disciolto nella fiamma del vino

nelle fiaccole della notte
che ogni sera io incendio
anche per te, per Tua memoria.

Così tu perduri nelle scosse e tempeste
delle donne di Dioniso,
ti fondi nei vortici delle Menadi,

nell'estremo del sentire
per conoscere il dio dentro di sé,
comprenderlo nella lingua della tempesta

come *Thya*-La Turbinosa,
Signora dei grandi venti,

come le ariose Tiadi slanciate con impeto,
le Baccanti e le Miniadi

e il tuo corteo sacro dell'aria
in tormenta a rimestare il mondo
nel divenire e il respiro
delle stelle nel fuoco.

Pizie astrali stillanti miele
e furia di natura, custodi
selvagge della gioia.

E prestare il dominio del Labirinto
alla *chiarissima* Arianna, Donna
della luce, come te,
luna candita nella morte.

Semele, vacillante e indomabile,
cerchio fiorito di terra
e cielo ricongiunti,

Ninfa Sulfurea che hai infuocato il mondo
nel tuo figlio-amante
disceso per te nel grembo dell'Oltre
e farsi Uni di bagliore.

Nel vortice dei mondi
brilli ancora, spinta oltre
la tua breve vita arsa,

cadi e ascendi nel mio destino,
Semele, morta di luce,

perché un tuo solo barlume
sia la mia fiaccola nell'infinito.

Da ***Madre del respiro*** (Moretti e Vitali, Bergamo 2017)

***MADRE DEL RESPIRO***

Madre del respiro,
che hai fatto del vento un colore
e mi arrivi per oltranza di soffi,

innata nascente, Signora dell'Auspicio
deposto in mandorla di coscienza,

a fiorire germogli d'anima nel fondo
gemmato della parola sorgente.

Più facile sarà capirti
in diramazioni di luce,
disegno di sole espanso
fuori dal gioco chiuso,
nell'arca sigillata dei giorni.

Madre del sorriso,
del comprendere per dono
che scalda il bianco
lutto di troppe mattine,
a vedere issata la consolazione,
tua intrepida bandiera

e sentire nelle vene sciolto

il glomo stretto dell'impossibile,
disserrato lo scatto di trappola
in un Tuo solo soffio mite.

Madre delle stelle,
delle infinite e di quella
al mio fianco pulsante.

Madre degli occhi,
splendenza senza visione,
mi additi il fondo dello sguardo
per te compiuto nell'ultimo
giardino dell'altrove.

Madre del senso,
non finirò di inseguire
i tuoi segni,
lezioni d'anima fiorite.

Madre dell'azzurro,
respirosa iride del firmamento,
lampo verde di intendimento.

Madre della voce,
grazia perdurante in parola
pesca d'abisso nutrita di inesausto.

Madre della scintilla prima

emersa dalle stanze del principio,
cantando profezie d'amore
in battiti d'ala,

scioglimi dal nulla di vischio
donami l'aria del sorriso
la fiducia dell'invisibile
l'illimite abbraccio senza mani

perché l'alto sia solo
il confine più intimo dell'oltre.

Madre dell'Essenza,
conchiglia generosa degli universi

spalanca l'infinito
nel più piccolo dei granelli,
io sappia per te l'ordine del mistero,
messaggera del Gioco,

il contorno esatto dell'Inizio
il tempo uno del Tutto.

***IL GRIDO DEL PRODIGIO***

Se ogni mio nodo emanasse pulsare di luce,
mi percorreresti in galassia
tramata di sussulti.

Inattesa, scopro la forma della rugiada
dove il suono dell'invisibile
disciplina il vento con amore.

A bordo del silenzio,
mi inoltro nella tua inesistenza
per confidenza di segreti lacci.

Trattengo il respiro nell'aria di maggio
dove l'occhio del buio invoca le lucciole
che danno la vita per ricamare
di intermittenza l'intimità del sogno.

La stella della pura ipotesi
spunta dietro l'ultimo confine,
nella vertigine dell'insperabile.

Nel cuore della spiga,
dove Demetra celebra angoli di alchimia,
l'incrocio dei mondi prepara nuovi orditi.

Un solo tassello che tenga

nella rete di niente,
rigenera il mondo in rifrangente sorpresa
che deflagra oltre il grigio.

Stringi con me il grido del prodigio.

Da ***La lingua del sorriso. Poema da viaggio*** (Prometheus Editrice, Milano 2020)

***LEZIONI DI ABISSO***

L'orlo della tua risposta,
inafferrabile frangia,
tende le corde del silenzio.

Accade la tua presenza rarefatta
a celebrare l'impossibile.

Il mistero incontra i confini del tuo respiro
e le tue mani alte oltre l'orizzonte
non tramontano, quando il vuoto
si insedia tra le ombre dei sensi.

Vacillando, permani
a tracciarmi la figura del salto:

salpato l'ultimo volo augurale,
il Deserto astrale pure vibra
dei tuoi echi espansi.

Nell'ora che annulla la voce,
quando la Signora della vertigine
ha dismesso ogni ipotesi di sorriso,

la curva del visibile dislocata è
senza sembianza d'ascolto,
invasa dal niente.

Da te ora prendo lezioni di abisso.

***LE MIE MAIUSCOLE***

Laringe d'anima, innalzo le parole
tra pinnacoli di maiuscole
perché nell'alto mi portino,

presto tensione di supremo
alle piccole dee dell'Astrazione.

Profumo di Elisi sui miei
betili di scrittura,
fidi guardiani
nel sentiero del fuori,

le lettere lunghe e leggere,
per crescere in rilievo di fiamme,
vita insufflata nel tempo sottratto.

I Nomi dell'Essenza,
i Numi del Possibile,
sgranati con ardire
per espugnare il vuoto,

scalare tutte le cime del silenzio,
con statue di voce
su sottili piedistalli di grafemi.

Per calchi d'Essere
tra slanci di segni,

nella luce flessuosa
del volo sacro,

lo scarto perfetto,
nel vertice assoluto del Senso.

***SORRISO ASTRALE***

Fumiga la visione
tra piume di fuoco rituale
nel tempio dei tuoi occhi
e navigo il vuoto
accanto a cosmiche scie
di cori silenti.

Salgo sul vento blu
della notte per conoscere
il più lontano colore del volo.

Tra sussurri di galassie,
la voce dell'Essere mi racconta
la tua forma d'aria.

Il viola immenso dell'universo
mi fiancheggia assiduo.

Mi adagio tra curve astrali
e ausculto i battiti celesti
espansi nel pulsare di mie vene.

Dall'altra parte del nulla,
tra vertigini di perdita,
atterro per sidereo prodigio,

nella Dea di luce del tuo sorriso.

***SPIGA QUANTICA** (Inedita)*

Vado verso il dentro,
in migrazione di elettroni,
mutando linee e percorso ogni volta,
per salti discontinui,

salvo la certezza di farmi luce
e potertela raccontare,
e trasmetterti la danza
di vibrazione colorata,
per puro slancio,

anima e idrogeno, la stessa energia.

Di questo viaggio – storia di ombre mutanti
cui dare voce – è il mio tempo:
lo attraverso per diffrazione,

ondulando i miei gesti
con fiducia elastica,
nel quadro dei giorni.

Espanso a ventaglio
il mio slancio accadevole
nel punto più stretto del passaggio
mi affido ai fotoni pensanti
nel segreto dell'interferenza,

luce e destino, mistero parallelo.

In quale ramo del reale sto camminando?
E tu mi vedi, dall'altra parte del probabile,
dove, strette, le spighe del possibile
stringono i volti amici del molteplice?

Scegli quella della notte di San Giovanni
– nel fascio delle dodici,
come mesi o costellazioni –
che sia freccia di grano astrale
per nutrire la direzione propizia del mattino.

Diventami sapore da sgranare,
la realtà in fragranza di gusto,
la vita: la schiusa profumata di un'ipotesi,

tra le dee della Sorpresa
in giubilo multisonante
nella festa quantica del turbine.

# Trasformare l'uomo, trasformare il mondo

*Davide Susanetti*

> L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni [*scil.* quelle che l'hanno prodotta] dovessero sparire come sono apparse; se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità, ma di cui ora non conosciamo né la forma né la promessa, esse precipitassero [...] possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia.

Sono, queste, le parole con cui Michel Foucault chiudeva, ormai una cinquantina d'anni fa, il suo scavo archeologico-genealogico relativo alle scienze umane nella pagina finale de *Le parole e le cose*[1]. L'uomo cancellato dall'acqua come un labile segno sulla sabbia. In questa profezia, risuona l'esito di una complessa serie di fattori e dinamiche che hanno caratterizzato il cosiddetto "Secolo breve", il convulso e accelerato corso del Novecento.

Anzi tutto, dinamiche del pensiero che hanno letteralmente portato a "termine" il modello di soggettività e di individuo, con cui l'era moderna aveva preso trionfalmente avvio. Un modello che, per capirci, coincide con un certo tipo di razionalità cartesiana: con un paradigma di pensiero che ha costituito, per lungo tempo, il filo rosso di una prassi e di una teoria per la relazione con la realtà e con se stessi. La messa in crisi dell'idea di un soggetto unitario – totalmente padrone di se stesso e delle cose –, il dileguarsi di un "io" concepito in modo granitico hanno aperto, ben lo sappiamo, lo scenario di una soggettività multipla, decentrata, corpuscolare, che muove tra flussi di energia, in quella complessa rete di relazioni molari e molecolari che Deleuze, fra gli altri, ha ben messo in evidenza da tempo: l'io che si dice essere "un altro" su quella linea che va dalla poesia di Rimbaud alla riflessione psicanalitica di Lacan; l'io che si sgrana, che si frammenta, che si elide fino ad una sorta di estinzione nell'immediatezza puntuale e contingente del sentire e della pulsionalità. Il compimento

[1] Cfr. Foucault 1967, p. 446.

del Novecento è stato, dal punto di vista del pensiero, un'opera di sistematica "decostruzione" di tutto un "discorso" sull'uomo che, per circa quattro secoli, ha determinato il corso della storia. E, nel pensiero della crisi, anche un certo modello di "ragione" ha iniziato a vacillare, pur essendo ancora attivamente operativa: una ragione calcolante e "digitale" che corrisponde a ciò che Guénon designava con il "Regno della Quantità"[2]. Una ragione che ha avuto, certo, un ruolo produttivo negli snodi di una traiettoria evolutiva, ma di cui sono anche ormai evidenti i limiti e i pericoli, a partire da quel totale "disincanto" del mondo che è germe di infinite forme di violenza e di abuso, per la fatale scissione che ha provocato tra la percezione che l'individuo ha di se stesso e la complessità dell'*holon*, dell'"intero" cui egli appartiene, anche quando, come spesso avviene, non se ne renda conto: Gaia, la Terra, e la complessità meravigliosa dell'universo[3].

In secondo luogo, vi sono le dinamiche innestate da un orizzonte tecnologico-scientifico che ha promesso e promette di estendere infinitamente le possibilità dell'individuo e dell'umanità nel suo insieme. Un'estensione di possibilità che giunge, anche questo ci è ben sotto agli occhi, al superamento della "datità" e della definizione biologica stessa dell'uomo nello scenario aperto dalla bio-ingegneria, dalle neuroscienze e dalla genetica: innesti, protesi, modificazioni che investono la struttura organica e cellulare del corpo umano, dando luogo a "creazioni" del tutto inedite. Ed è a partire da questo scenario che si è trionfalmente affermata la convinzione che i mezzi scientifici e tecnologici possano inverare, materialmente e concretamente, il sogno da sempre inseguito di una potenza e di un'immortalità divine: *Homo deus*, come s'intitola il bestseller mondiale di Harari, che sintetizza il panorama di questi sviluppi e di queste tendenze[4]. E, anche per questo aspetto, si ritorna all'impronta di sabbia evocata da Foucault: ciò che scaturisce dalla realizzazione di queste ricerche indicherebbe il profilo di una "trans-umanità" o di un "iper-umanità", in cui i contorni dell'individualità moderna, borghese e liberale svanirebbero per dare luogo a soggetti estesi ed espansi, o, altrimenti, per creare un'unica grande "singolarità": un unico macro-organismo che semplicemente unifica in una rete i singoli soggetti come sue componenti o cellule costitutive, sia esso la "noosfera" che intravedeva Teilhard de Chardin o il Macro-Anthropos di tradizioni antiche[5].

In terzo luogo – ma è un ordine meramente esemplificativo, poiché i fattori chiaramente s'intersecano – i traumi della storia: la seconda guerra mondiale, l'orrore dell'olocausto – come primo luogo ove l'annichilimento dell'umano è

[2] Si veda Guénon 2009.
[3] Segnalo in questo senso il volume ricco di suggestioni: Boccassini 2018.
[4] Cfr. Harari 2017.
[5] Per l'attuale dibattito sul post-umano, importante Caffo 2017.

stato scientificamente sperimentato nel concretarsi di un effettivo "bio-potere" –[6], e tutto ciò che a posteriori né scaturito da un punto di vista politico ed economico. In breve, e per non dilungarsi troppo, alludo a quel processo storico che è coinciso con la fine delle cosiddette "grande narrazioni", secondo quanto indicato a suo tempo da Lyotard: dall'idea stessa di progresso all'ideologie che hanno tentato di produrre modelli sociali di diverso orientamento, dalle forme storicamente esperite di identità e di nazione ai nessi che, per secoli, hanno governato l'articolazione tra "politico" ed "economico"[7].

"Tramonto", "oltrepassamento", "fine della storia" sono le parole chiave che abbiamo sentito risuonare, da più parti, nelle parole dei pensatori che hanno tentato di riflettere i processi cui ho sinteticamente fatto riferimento. Un termine è stato coniato per designare la condizione in cui siamo immersi: *post-moderno*, *post-modernità*, dove emerge, allo stesso tempo, l'acuta percezione dell'esaurimento definitivo di un'epoca e l'incertezza o l'impossibilità di delineare, con chiarezza, un futuro. Diciamo post-moderno, perché ci rendiamo conto che tutto ciò ha operato sinora ha "terminato" – storicamente e processualmente, ovvero *in re* – la sua funzione, ma non abbiamo parole nuove per indicare i territori, concreti e metaforici, verso cui ci stiamo muovendo. In questo senso – pur nell'inquietudine e nell'incertezza – la post-modernità costituisce una sorta di globale e globalizzata "opera al nero", in cui la letterale "putrefazione" di tutta una serie di paradigmi e modelli libera un'enorme quantità di energia e di virtualità, dando l'occasione di nuove e impensate "costruzioni". Ed è qui che tanto la tradizione antica, con le sue pratiche di sé, con il suo tesoro di simboli e di ritualità iniziatiche può avere un ruolo essenziale nel guidare e indirizzare questi processi, nel riflettere e proporre quale idea di post-uomo si voglia effettivamente produrre. Un post-uomo che sia figlio dell'evoluzione e cittadino dell'universo e che, proprio in ragione di questo, non si sottragga al compito di problematizzare la natura delle dinamiche evolutive in corso, agendo all'interno di esse e su di esse, con lucidità e consapevole tensione dello spirito.

Un compito e un dovere ardui, certo, ma i cui mezzi discendono dalla tradizione su cui, per quanto concerne il mondo occidentale, tanto le forme moderne dell'Ermetismo quanto la Liberia Muratoria si fondano saldamente. E tale tradizione, per sua precipua essenza, si riconosce nel muoversi e nell'allargarsi progressivo di una spirale che muove da un centro: un'espansione che non segue dinamiche casuali, ma che cerca di cogliere e incarnare una Legge che unifica ogni cosa: naturale e sociale, individuale e collettivo, terra e universo. Per questo, essa ha sempre promosso la creatività e lo sviluppo scientifico e tecnologico,

[6] In questo senso restano fondamentali le riflessioni di G. Agamben nel lungo progetto di studio *Homo sacer* (cfr. Agamben 2018).
[7] Cfr. Lyotard 2014.

ma non ha mai cessato di tenersi legata al suo cuore antico. A tale proposito particolarmente felice e pregnante è l'espressione ripetutamente usata da Michel Maffesoli nella sua riflessione sul "tesoro nascosto" della tradizione muratoria: essa opera – egli osserva – in ragione di un "radicamento progressivo", una radice che non cessa di germinare e di svilupparsi da un seme e secondo una legge che è sua propria e che va coerentemente individuata[8]. Un radicamento progressivo che, nella fedeltà al suo centro, sa essere incessantemente "plastica", sa creare modalità e forme adatte ad ogni nuovo passaggio epocale. Sa essere nuova e antica allo stesso tempo. Mi piace, a tale proposito, ricordare alcune parole di Rudolf Steiner che, ancora parecchi decenni fa, aveva profeticamente sollevato la questione di una rinnovata esperienza iniziatica in rapporto allo scenario mobile e ribollente che si sarebbe concretato:

> L'umanità non sa di ballare su un vulcano, eppure è proprio così. Sulla nostra terra sono iniziate rivoluzioni che rendono necessaria una nuova fase dell'*arte reale*. Chi non vive in un modo incosciente saprà che cosa c'è da fare, saprà che bisogna contribuire all'evoluzione del nostro pianeta. Per questo, in un certo senso, l'antichissima arte reale deve essere presentata in una nuova forma, che si accompagni all'elemento primigenio, in cui è contenuta comunque una forza inesauribile. Chi comprende […] riaccenderà una scintilla dagli antichi simboli[9].

Nuovo pensiero e antichi simboli: è in questa giunzione che tutto si fonda. Può essere banale osservarlo e sottolinearlo. Ma, se questa giunzione non viene assunta integralmente e con tutta la coerenza delle sue implicazioni, nulla avviene. Tale tradizione opera nel contingente storico, ma vive nell'Eterno e nella presenza dell'Eterno, cosa che, per esempio, anche il già citato Maffesoli chiarisce bene nella opera già citata.

Nella traiettoria evolutiva che ho richiamato, è stato necessario alimentare questa stessa "ragione" che ora appare insufficiente, così come è stato necessario calare un "io" nel corpo e nella materia per renderlo agente efficace e "potente" nel quadro di una prassi discontinua e necessariamente differente dalle modalità dell'evo pre-moderno. Ma questa stessa necessità – coniugando il nuovo con l'antico – esige, ora, che la tradizione iniziatica di antica origine si faccia "Ponte" effettivo del "post" che stiamo vivendo. Il che significa sostenere tutti i complessi processi che favoriscano l'armonizzazione della dimensione "digitale" con la dimensione "analogica": tutti quei processi che giungano a coordinare la razionalità con la facoltà reale di un'intuizione sovra-logica, che leghino la razionalità discorsiva con il *mundus imaginalis* – e qui evidentemente uso il termine nel senso con cui lo usava Henry Corbin*: mundus imaginalis* o universo archetipico di forme eterne che stanno a mediazione tra la rappresentazione

[8] Cfr. Maffesoli 2015, p. 47 (che meriterebbe di essere tradotto in italiano).
[9] Cfr. Steiner 2014 (1904).

concettuale e l'irrappresentabile, tra visibile e invisibile. Tutti quei processi, ancora, che sappiano "Re-incantare il mondo" in una sintesi di materia e spirito, di corpo e anima, perché, come ben sappiamo, questa "Valle" in cui viviamo è e deve essere la valle del "Fare anima", come ci ha tante volte ripetuto Hillmann, riprendendo le immagini del poeta John Keats[10]. Il che comporta anche che si sappia intendere oggi in modo efficace che cosa significhi per noi corpo, anima, spirito e materia. Perché tutto, certo, può essere anche solo materia, purché si comprenda che "materia" ha acquisito un significato e una "consistenza" ben diversa da qualsiasi ingenua concretezza oggettiva. Ma non divaghiamo in questioni che ci porterebbero altrove. Tornando al nodo centrale: il "Ponte" verso una forma definita del "post" – il nuovo acceso dalla scintilla antica – non può che coincidere con il compiersi integrale di una transizione epocale in sintesi armonica con quei fermenti in atto ormai ovunque: la transizione dalla dimensione esclusivamente "mentale" e "intellettuale" – che definisce le forme della coscienza corporea corrente – alla dimensione di una supercoscienza e di una supermente con la quale si inveri l'intera evoluzione dell'essere. Di un Essere che, essendosi esteriorizzato nella manifestazione, ritorni a se stesso nell'assoluta auto-trasparenza e auto-conoscenza di sé:

> La natura fondamentale di questa supermente è che tutta la sua conoscenza è originalmente una conoscenza per identità e unità [...], la sua conoscenza è totale[11].

Solo il piano di una sovra-coscienza che trascenda il mentale ordinario, il razionale e l'intellettuale, ha la possibilità di imprimere uno sviluppo effettivo alla "rivoluzione" tellurica che si sta preparando. Perché dalla sovra-coscienza realizzata ogni altra cosa discende, per necessità, nei piani inferiori e nella determinazione, per così dire, di prassi ed obiettivi specifici. Solo, portandosi sul piano dell'Essere, si può agire su quanto si profila all'orizzonte. Solo infondendo la luce dell'Essere su ogni dimensione, l'evoluzione può trovare il suo compimento. E questo perché parlare di dimensione dell'Essere significa parlare di connessione di tutto con tutto, significa totalità e co-appartenza, significa che l'atto e l'opera di ogni cosa esercita la sua funzione, interagendo, in modo "più che cosciente", con la Vita dell'*holon*. Porsi sul piano dell'Essere equivale all'intuizione immediata del proprio compito e del proprio dovere in termini funzionali e oggettivi.

Il che ci riporta da capo alla fiammella scaturente dall'antico. Occorre ribadirlo con forza: occorre una relazione viva e consapevole con la tradizione della sapienza iniziatica antica e lasciare che la forza del simbolo agisca. Occorre

---

[10] Segnalo, nella cospicua opera di questo autore, in particolare le ispirate pagine di Hillmann 2002.

[11] Cfr. Aurobindo 1969, p. 210.

entrare nella prospettiva di un pensiero trasformativo che desti e reintegri le facoltà latenti e insospettate dell'umano. Per una rivoluzione sociale, per una trasformazione del mondo in cui viviamo bisogna partire dal lavoro iniziatico del singolo e dal suo compimento. Solo a partire da ciò, e non prima, si può creare il passaggio ad un'azione sulla società. L'esito ultimo della modernità è stato quello di elevare la società a nuova forma di religione. Il che da un punto di vista tradizionale costituisce un evidente errore, segnalato *in primis* da Guénon: la religione del sociale con i conseguenti equivoci sulla laicità. Occorre, per contro, rovesciare la prospettiva e partire dai principi metafisici e dall'oltreumano perché una progressione si compia anche sul piano mondano. Il pensiero della tradizione iniziatica non si occupa propriamente di riforme, ma di palingenesi. E questa avviene unicamente sul piano iniziatico e nel sacro che eccede il sociale e l'individuale. La tradizione del simbolo e del pensiero analogico deve creare, per sua stessa natura, le condizioni perché si liberi l'energia necessaria affinché i singoli possano operare un salto di coscienza. E quando vi sarà un sufficiente numero di soggetti che abbiano raggiunto tale stadio evolutivo, la loro influenza operante irradierà su tutto il resto, senza necessità di alcuna rivoluzione esteriore comunemente intesa. Il "Magnetismo" del pensiero liberato sovra-cosciente opera da sé, modificando i termini del reale, con forza analoga a una forza fisica. Anzi, con la forza stessa presente nell'atomo, giusto per ricordare ancora Steiner, che aveva esplicitamente connesso la scienza dell'atomo con il risorgere di una tradizione antica autenticamente iniziatica.

Certo, non tutti compiranno questo salto di coscienza e non tutti hanno le qualificazioni per compierlo. E, per molti, sarà un obbiettivo auspicabile l'armonia del quotidiano ispirata a principi di uguaglianza e solidarietà. Ma è soprattutto il lavoro di quei pochi che la tradizione deve tendere, nella fiducia e nella consapevolezza che il resto discenderà da sé. Un iniziato non sa che farsene della psicologia e della sociologia. Egli opera unicamente sul piano dell'Essere secondo il dettato tradizionale che enuncia i principi essenziali dell'universo: Moto, Forma, Forza, Intelligenza, Bene, Amore e Morte. Quando si siano colti e agiti tali principi nella loro natura e dimensione "non umana", anche l'umano ne verrà trasformato e rigenerato. Singolarmente e collettivamente. "Le leggi umane – diceva Eraclito – traggono nutrimento da un'unica legge divina, e tanto può quanto vuole, a ogni cosa è bastante, e tutte sopravanza".

Di qui anche l'importanza di creare occasioni e pratiche tradizionali di "eterotopia", ispirate alle forme del pensiero simbolico-analogico e al lavoro su di sé. Uno spazio "altro" che ha la caratteristica di «cancellare, neutralizzare o purificare [...] tutti gli altri luoghi della vita quotidiana», come osservava, per altri versi, Michel Foucault[12]. Perché solo ciò che sospende tutte le abitudini,

[12] Cfr. Foucault 2006, *passim.*

tutti gli automatismi, tutte le reattività e tutti i pensieri che dominano i nostri vissuti, ebbene solo ciò che procura questa radicale sospensione e interruzione può aprire la via al salto di coscienza. E noi, noi siamo capaci di sospenderci, di interromperci, perché sgorghi quella luce che da sempre dietro il velo riposa? Vorrei chiudere questi brevi pensieri, ricordando la domanda radicale che Satprem ha fatto risuonare nel suo lungo e fruttuoso cammino iniziatico, iniziato nell'orrore di un campo di concentramento ed approdato in India dopo molto viaggiare: «Cosa resta dell'uomo quando non c'è più niente?». Al limite estremo del Niente – egli affermava – «sorge un qualcosa che immediatamente scoppia di pienezza». È un contatto con l'«essere stesso del mondo», con l'essere che vibra dovunque e in ognuno: qualcosa di assolutamente pieno, potente e "regale". Ed è dalla percezione di questa pienezza, dalla possibilità di questa "atomica" esplosione, che trae fondamento e significato, in verità, l'Arte Reale e quel cammino di iniziazione che è tanto tradizionale quanto vitalmente necessario al nostro postmoderno-postumano: "Immaginavo di dover vivere la mia vita come una specie di esperimento chimico, in cui costringere quel tizio che era il cosiddetto Me a SPUTAR FUORI la sua verità […], a far RISUONARE il suo vero suono»[13]. Solo partendo da questa "verità" è possibile "attivare" quell'energia dell'umano[14] che sia capace di compiere e portare a termine l'evoluzione della specie, portandola oltre se se stessa[15].

## *Bibliografia*

Agamben 2018
Agamben Giorgio, *Homo sacer*, Macerata 2018.
Boccassini 2018
Boccassini Daniela (a cura di), *Oikosophia. Dall'intelligenza del cuore all'ecofilosofia*, Milano 2018.
Caffo 2017
Caffo Leonardo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Torino 2017.
Foucault 1967
Foucault Michel, *Le parole e le cose*, trad. it. Milano 1967.
Foucault 2006
Foucault Michel, *Utopie – Eterotopie*, trad. it. Napoli 2006.
Guénon 2009
Guénon René, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, trad. it. Milano 2009.

[13] Cfr. Satprem 2002, pp. 24-25.
[14] Fondamentali in questo senso le riflessioni di Teilhard de Chardin 2004.
[15] Per tutto quanto qui sinteticamente svolto mi permetto di rinviare a Susanetti 2018 e Susanetti 2020.

Harari 2017
Harari Yuval Noah, *Homo deus*, trad. it. Milano 2017.
Hillmann 2002
Hillmann James, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. it. Milano 2002.
Lyotard 2014
Lyotard Jean-François, *La condizione postmoderna*, Milano 2014.
Maffesoli 2015
Maffesoli Michel, *Le trésor caché. Lettre ouverte au francs-maçons et à quelques autres*, Paris 2015.
Satprem 2002
Satprem, *L'uomo dopo l'uomo*, Roma 2002.
Steiner 2014
Steiner Rudolf, *Natura e scopi della massoneria*, trad. it. Milano 2014 (ed. or. 1904).
Susanetti 2018
Susanetti Davide, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma 2018.
Susanetti 2020
Susanetti Davide, *Il simbolo nell'anima*, Roma 2020.
Teilhard de Chardin 2004
Teilhard de Chardin Pierre, *Verso la convergenza*, a cura di S. Procacci, Verona 2004.

# Il nuovo inizio di Eleusi

*Alberto Cotrona*

### *Con Persefone e Lindsay*

Un cesto cilindrico in metallo di una decina di metri di diametro anticipa la vista del Partenone scendendo verso Atene da nord-ovest. Oggi si chiama Technopolis, uno degli esempi più significativi di riqualificazione e rigenerazione urbana dell'Atene contemporanea. Sorto nel 1857 per illuminare a gas la capitale greca, chiuse definitivamente nel 1984. Dal 1999 uffici, serbatoi e torrette accolgono festival, mostre, eventi e convegni di ogni tipo, ospitando il Museo del Gas e Innovathens, incubatore di innovazione, creatività e imprenditorialità del Comune, sviluppato in partnership con Samsung. Siamo nell'Atene più evocativa possibile, l'acropoli in faccia, i cartelli stradali a sillabare nel clangore del traffico: Odòs Pireòs, il vicinato di Thyseion, quello del Keramikòs, e la Ierà Odòs. Un quartiere povero, Gazi, operaio, di nessun interesse in passato per gli ateniesi che non vi lavorassero, tanto meno per i turisti. Dove ora sorge Technopolis, ricorda il giornalista Nikos Vatopoulos, esisteva un'Atene «*iperrealista, primitiva, ininterrotta, immota, al di là del tempo*»[16]. Oggi, parallela a Technopolis, la Via Sacra ateniese, nel punto in cui terminano i venti chilometri che la collegano col santuario di Eleusi, corre veloce di giorno e intasata di notte, tra locali notturni con spettacoli fissi delle stelle del pop greco e il Lohan, nightclub della discussa (ex) diva di Hollywood Lindsay, sparita dalle scene per anni e riemersa imprenditrice tra Atene e Mykonos. In bilico tra υπόκοσμος ("malavita" in greco moderno) e luce del sole, morte e rinascita, Atene comunque punta sull'arte, «percepisce la necessità per gli gli artisti di creatività e comunicazione, ma anche per i cittadini di *psicagogia*»[17], recita la nota, letteralmente: "trasporto

[16] Βατόπουλος 2018, p. 67.
[17] Capital.gr 2020 - Dichiarazione del Primo Ministro greco Kostas Bakogiannis.

dell'anima". Resta la strada più breve, la via Sacra, ancora oggi, per raggiungere Atene da Eleusi. Per il 2021, si stava preparando a diventare un percorso nuovamente battuto e frequentato non più soltanto dai pendolari del lavoro e del divertimento. A novembre 2016 Eleusi è stata eletta European Capital of Culture per il 2021. Una sorpresa, certamente per la Grecia, che nel proprio immaginario collettivo conservava un'immagine della città come sobborgo industriale, privato della costa da raffinerie e stabilimenti siderurgici e sconquassato da consumo del suolo, abusivismo e mancato rispetto di norme ambientali. Una terra di lotte operaie e mescolamenti culturali, essendo una delle aree con maggior presenza di Arvanites e Greci del Ponto in tutto il territorio greco. Un colpo al cuore e all'orgoglio di concorrenti ben più celebri e ipoteticamente quotati. Essendo la Grecia uno dei tre Paesi europei designati a esprimere una città "capitale europea della cultura" per il 2021, l'agone interno aveva visto schierarsi città e destinazioni con fama e aura prestigiose e internazionalmente riconosciute, come le isole di Corfù e Rodi, tra le altre. Quasi certe che l'osmosi tra mito e autorevolezza come meta turistica potesse valere il primato quasi di diritto, in automatico, le città di quella Grecia al centro del mercato turistico si sono viste superare da una periferia assoluta, ai margini della capitale, al confine dell'Attica, inesistente nelle campagne di promozione, tanto viva tra antichisti ed esperti di culti misterici quanto ombrosa nel panorama contemporaneo. Ricordata, per giunta, nella Grecia del Novecento e inizio Duemila, attraverso la metafora antica, come in Pavlos Matesis, o in esempi di cinema civile come in Αγέλαστος Πέτρα ("La pietra che non ride"), che negli anni 2000 portò alla luce la complessa quotidianità dell'Eleusi contemporanea, attraverso le voci dei suoi abitanti, sospesi tra la costante incombenza delle attività estrattive, l'assenza di pianificazione urbanistica e la mancanza di un progetto efficace di tutela del patrimonio archeologico (dal documentario: «Chi passa di qui gira la testa dall'altra parte»[18]). Reazioni simili si sono registrate anche fuori dai confini ellenici, divise non equamente tra i felici pochi che, conoscendo e amando l'universo misterico, hanno potuto gioire del titolo europeo, gli appena più numerosi, sempre nella nicchia di amanti del mondo greco antico o contemporaneo, che hanno appreso con stupore che un luogo così poco promosso abbia potuto diventare capitale culturale d'Europa, e la schiacciante maggioranza, che si sarà chiesta – e continuerà a farlo anche per tutto il 2021 – cosa e dove sia Eleusi.

## *Eleusi oggi*

Rispondere a domande sull'essenza e la localizzazione di Eleusi oggi non è

[18] Κουτσαφτής 2000.

difficile. Eleusi continua ad essere quello che è sempre stata: un luogo di transizione. Lo era nel percorso *metabatico* degli iniziati, lo è stata da metà Novecento a oggi per le chiatte e i cargo che popolano il porto mercantile. È proprio su questa sostanza immutabile, per quanto plasmata sulla mutazione, che la città ha trovato il proprio slogan, il motto che l'ha accompagnata al conseguimento del titolo: Transition di EUphoria. La sfida più grande, tenacemente svolta e vinta, quanto meno nella fase iniziali di presentazione del bid-book (il dossier di candidatura che ogni città che corra per il titolo è tenuta a presentare a una commissione composta da esaminatori provenienti da vari Paesi europei), riguarda proprio il rapporto col comparto mitico e storico. Implica la capacità di acquisire una distanza oggettiva dal mito e la gestione della tentazione di puntare tutto su di esso, del quale i greci per primi sanno quanto fascino e attrazione provochi forse più nei non ellenici che nei i greci stessi. Non si tratta però di una distanza totale, anzi. A una prima e veloce analisi si potrebbe pensare a una sorta di rifiuto dell'antico, soprattutto guardando l'immagine coordinata e le fotografie fornite a corredo delle varie campagne di comunicazione, dal bid-book in sé ai profili social ufficiali di Eleusis2021: una piccola banchina metallica e semi arrugginita aperta sul piccolo golfo di Eleusi, con vista, in ordine prospettico, sull'Egeo, sulla città e sugli sbancamenti artificiali dei colli argillosi, fino all'orizzonte delle alture settentrionali dell'Attica.

> Η Ελευσίνα διαφέρει ριζικά από τη στερεοτυπική εικόνα της Ελλάδας, ως της χώρας με
>
> τις ωραίες παραλίες, όπου ο κόσμος ζει ξέγνοιαστος και χαλαρός, απολαμβάνοντας τον
>
> ήλιο και τη θάλασσα. Η Ελευσίνα αντικατοπτρίζει μία εντελώς παραγνωρισμένη – αλλά
>
> ταυτόχρονα πολύ πραγματική– πτυχή της Ελλάδας: την Ελλάδα της παραγωγής[19].
>
> Elefsina[20] differisce radicalmente dall'immagine stereotipata della Grecia, come il Paese dalle belle spiagge, dove la gente vive spensierata e rilassata, godendosi sole e mare. Elefsina riflette un aspetto completamente misconosciuto – ma allo stesso tempo molto reale - della Grecia: la Grecia della produzione.

Il dossier di candidatura di Eleusi-Elefsina a ECoC (European Capital of Culture), nelle sue frasi d'esordio, non gioca a nascondere nulla, raccontando fin dall'inizio la città per quello che è oggi e soprattutto per quello che non è: sole e mare ci sono, ma non partecipano del godimento né dei locali né dei turisti.

[19] ΕΛΕΥΣΊΝΑ 2021 ΑΣΤΙΚΉ ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΉ ΕΤΑΙΡΕΊΑ, 2016, p. 1.
[20] Il nome moderno della città è Ελευσίνα, traslitterato "Elefsina".

Allo stesso modo, in questo caso continuando una tradizione di apprensione e angoscia, relax e assenza di preoccupazioni non trovano spazio in questi luoghi. Il cuore di Eleusi si trova al centro della αντιπεριφέρεια (*antiperifereia*, distretto amministrativo sub-regionale) dell'Attica Occidentale, in quella parte di regione cioè fuori dalla metropoli, lontana dai porti turistici d'imbarco per le isole dell'Egeo e dalla cosiddetta Αθηναϊκή Ριβιέρα[21], ricca e borghese; un lembo di terra e mare che non a caso viene tradizionalmente chiamato Υπόλοιπο Αττικής (il resto dell'Attica). Insieme ai Comuni di Megara, Filìs, Mandra e Aspropyrgos, il distretto conta due raffinerie, due cantieri navali, due acciaierie, due cementifici e centinaia di unità produttive afferenti al settore secondario. Repentinamente, il mito ritorna, trovando posto in un contesto attuale. La trasformazione che caratterizza il settore economico che a sua volta plasma il contesto urbano attuale e le alterazioni che paesaggio e ambiente naturale hanno subito a causa dell'industrializzazione si trovano così in armonia con il motto di candidatura: Μετάβαση στην ΕΥφορία – Transition to EUphoria (Transizione nell'EUforia).

> Ο μύθος της Περσεφόνης λειτουργούσε για τον αρχαίο κόσμο ως μεταφορά για την εναλλαγή των εποχών, τη μετάβαση και την αναγέννηση. Η Περσεφόνη βρίσκεται σε μία αέναη μετάβαση από τον κόσμο των ζωντανών στον κόσμο των νεκρών και αντίστροφα. Ταυτόχρονα, τα Μυστήρια ήταν η τελετή που μεταβίβαζε την εμπειρία της μετάβασης στο ανθρώπινο επίπεδο. Κατά τη διάρκεια των Μυστηρίων, ο άνθρωπος γίνεται ένα με τη φύση, βιώνοντας το μεγαλύτερο μυστήριό της, το μυστήριο της ζωής και του θανάτου. Στη σύγχρονη εποχή, η υπερσυγκέντρωση των βιομηχανιών κατά κύριο λόγο στην Ελευσίνα και στη συνέχεια σε όλη την ευρύτερη περιοχή της δυτικής Αττικής δημιουργεί και αντίστοιχα προβλήματα στην ποιότητα ζωής των κατοίκων και του περιβάλλοντος. […] Η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος που συντελέστηκε με τη βιομηχανική ανάπτυξη στην περίπτωση της Ελευσίνας κινητοποιεί το ενδιαφέρον της διεθνούς κοινότητας και γίνεται πολύτιμη ύλη στα χέρια των καλλιτεχνών. Και αυτό γιατί η Ελευσίνα δεν είναι απλά μια βιομηχανική πόλη. Είναι η πόλη σύμβολο της σύνδεσης του ανθρώπου με τη φύση, η πόλη της Μητέρας Γης (Δημήτηρ) και της κόρης της Περσεφόνης[22].
>
> Il mito di Persefone ha agito per il mondo antico come metafora dell'alternanza delle stagioni, della transizione e della rinascita. Persefone si trova in una transizione perpetua dal mondo dei vivi al mondo dei morti e viceversa. Allo stesso tempo, i Misteri erano la cerimonia che trasmetteva l'esperienza del passaggio al livello umano. Durante i Misteri, l'uomo diventa tutt'uno con la natura, sperimentando il suo mistero più grande, il mistero della vita e della morte. Oggi, l'iper-concentrazione di industrie, soprattutto a Elefsina e poi in tutta la regione dell'Attica Occidentale, comporta contestualmente problemi alla qualità della vita degli abitanti e all'ambiente. La distruzione dell'ambiente naturale avvenuta con lo sviluppo industriale nel caso di Elefsina suscita

[21] "Riviera ateniese": corrisponde alla fascia costiera che dal Pireo arriva a Capo Sounio.
[22] ΕΛΕΥΣΊΝΑ 2021 ΑΣΤΙΚΉ ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΉ ΕΤΑΙΡΕΊΑ, 2016, p. 5.

> l'interesse della comunità internazionale e diventa materia preziosa nelle mani degli artisti. E questo perché Eleusis non è solo una città industriale. La città è un simbolo del legame dell'uomo con la natura, la città della Madre Terra (Demetra) e della figlia Persefone.

La connessione col mito nel dossier di candidatura abbraccia un'istanza pienamente attuale e sentita a livello globale, quella della salvaguardia dell'ambiente, in relazione alla cultura e all'espressione artistica, nonché in continua adesione al motivo della transizione, che si abbina in maniera stringente alla visione generale in merito alla programmazione artistica e culturale delle attività di capitale culturale europea. Come viene detto esplicitamente nel dossier, gli assi concettuali ispiratori del progetto di candidatura, che a loro volta sono diventati i pilastri delle azioni programmatiche, sono "transizione" e "EU", come messo in risalto nella grafia corsiva del motto di candidatura, dove "EU" gioca sul doppio fronte della particella greca antica e del richiamo esplicito all'Unione Europea. Il bene/buono di Eleusi capitale culturale corrisponde a quanto di positivo potrebbe – e dovrebbe – esprimere la coesione comunitaria in termini di cooperazione internazionale, promozione di azioni di sinergia e valorizzazione territoriale attraverso arte, creatività, aumento e sviluppo del pubblico (c.d. "audience development") e degli stakeholders locali in logiche di rete transfrontaliere: «La nostra visione emerge nell' "eu", nel punto d'incontro tra Eleusi e l'Europa»[23]. Allo stesso modo, la transizione risulta essere espressione di un complesso insieme di rimandi, unendo vari momenti di passaggio: quello di Persefone nel mito e nelle sue rappresentazioni misteriche e quello della Grecia tutta, a livello politico e in epoca moderna. Il 2021 coincide infatti coi duecento anni dalla Rivoluzione Greca (Ελληνική Επανάσταση), pertanto le attività di Eleusi capitale culturale avverranno contemporaneamente alle celebrazioni per il bicentenario della Grecia libera, peraltro molto sentite e protagoniste di una serie infinita di iniziative sul suolo greco e non solo. In questo quadro, trova spazio la transizione in senso più ampio e geograficamente esteso all'Unione, chiamata a saper rispondere alla sfida della sostenibilità e del sostegno alla cultura come motore di arte e libertà. Tre rivoluzioni – agricola, industriale e sociale – che Eleusi e l'Europa condividono a cavallo dei millenni e soprattutto ora, nel contemporaneo.

> Η Ελευσίνα και η Ευρώπη εφάπτονται στις δύο μεγάλες μεταβάσεις που μετασχημάτισαν ριζικά τις συνθήκες ζωής του ανθρώπου και δημιούργησαν νέες μορφές οργάνωσης και συνύπαρξης: τη Γεωργική και τη Βιομηχανική Επανάσταση. Σήμερα και οι δύο βρίσκονται μπροστά στην πρόκληση μιας νέας μετάβασης, μπροστά στην ανάγκη να επαναπροσδιορίσουν το περιεχόμενο

[23] ΕΛΕΥΣΊΝΑ 2021 ΑΣΤΙΚΉ ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΉ ΕΤΑΙΡΕΊΑ, 2016, p. 22.

εννοιών όπως η ανάπτυξη, η κοινωνική συνοχή και, εντέλει, η ευημερία[24].

Eleusi e l'Europa sono toccate dalle due grandi transizioni che hanno trasformato radicalmente le condizioni di vita dell'uomo e creato nuove forme di organizzazione e convivenza: la rivoluzione agricola e quella industriale. Entrambe affrontano oggi la sfida di una nuova transizione, la necessità di ridefinire il contenuto di concetti come crescita, coesione sociale e, in ultima analisi, il benessere.

## *La progettazione culturale nella nuova Eleusi*

Storytelling digitale, serious games e realtà aumentata, percorsi ludici virtuali per bambini, coinvolgimento attivo del pubblico nella fruizione del patrimonio archeologico e, attraverso di esso, un affondo emozionale nel mito e nell'essenza primordiale dei luoghi: sono alcuni degli assi progettuali del progetto MyEleusis. Azioni come questa rappresentano l'indotto della Capitale Europea della Cultura, una reazione a catena innescata dalla proclamazione del 2016, che dà i suoi frutti in termini di occupazione giovanile, difesa contro la cura dei cervelli e valorizzazione del patrimonio. MyEleusis è il nome del progetto, finanziato con fondi statali ed europei, implementato da un partenariato completamente greco composto dalla consulting Mentor AE, che promuove il patrimonio culturale e il turismo esperienziale attraverso l'innovazione tecnologica, la Soprintendenza alle Antichità dell'Attica Occidentale, il Centro ricerche Athena e il gruppo Cite – Communication and Information Technology Experts. Attraverso il progetto, viene proposto per la prima volta in Grecia un approccio interattivo e olistico alle aree archeologiche, secondo una progettualità sviluppata partendo dalle ricerche più avanzate sul tema a livello globale. Il centro cittadino di Elefsina, in virtù della rilevanza fondamentale che aveva nell'antichità, è costellato da testimonianze del passato che risalgono fino all'età del ferro e che, insieme a quanto di età antica e bizantina non è stato ancora portato alla luce, soggiace alle installazioni industriali: il tutto è inglobato nel percorso turistico-culturale. Cosa accadesse a Eleusi durante la celebrazione dei riti misterici o come nei fatti si elevasse l'anima degli iniziati verso forme più alte di conoscenza continua a non venire rivelato, ma oggi il percorso digitale ne racconta luoghi, testimonianze e suggestioni, un itinerario immaginifico che trasforma il sobborgo di Atene e la sua grande area archeologica in uno spazio virtuale, in cui si ripercorrono, lungo l'antica Via Sacra, le tappe dei misteri eleusini. L'obiettivo non è svelare più di quanto non sia stato finora possibile, ma avvicinare all'inconoscibile attraverso la tecnologia più contemporanea

[24] ΕΛΕΥΣΊΝΑ 2021 ΑΣΤΙΚΉ ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΉ ΕΤΑΙΡΕΊΑ, 2016, p. 21.

esistente, far esperire di un fascino assoluto e atemporale per mezzo di una contingenza tecnica, senza pretese di rivelazione. Scaricando l'applicazione sui dispositivi digitali, la visita al museo diffuso di Eleusi è un'esperienza che si fa propria e che rimane. Il museo diventa ludico, accessibile, dinamico, democratico e il visitatore protagonista. «Lo storytelling, storydoing. La nuova frontiera della gamification parla un linguaggio diverso e amplia l'offerta museale ben oltre lo spazio fisico, orientando le nuove strategie per il cultural heritage verso le emozioni e i sentimenti suscitati dal gioco»[25]. Dalla grotta di Plutone, rapitore di Persefone, in una splendida area archeologica terrazzata verso il mare, si vedono raffinerie a pieno regime, acciaierie dismesse e un porto sospeso tra timidi tentativi di turismo aperto sull'isola di Salamina e il golfo Saronico. Anche qui, dal basso e con la pragmatica passione greca, i tentativi di creare nuovi modelli di sviluppo non mancano, grazie a progetti legati a valorizzazione multimediale del patrimonio archeologico, gamification e heritage interpretation, portati avanti da società giovani come Mentor, guidata da Panos Gkiokas. Perché restare? «È come una pozzanghera – racconta Panos – cadi /e non riesci a uscirne, ma nemmeno vuoi».

### *Verso Eleusi*

L'Atene che si è appena lasciata alle spalle la fase più violenta della pandemia, registrando il plauso europeo – unito al malcelato stupore verso un'inefficienza inaspettata da parte dell'alunno discolo dell'Europa degli anni '10 del Duemila – per la gestione dell'emergenza, ha voglia di raccontarsi e di lasciarsi camminare. Le vie del centro cittadino e le arterie ad esso contigue sono coinvolte dal Μεγάλος Περίπατος intervento urbanistico di vasta scala, a suo modo visionario per una metropoli che, apparentemente, dà l'idea di essere tra le meno amichevoli d'Europa con pedoni e ciclisti. In realtà non è mai stato così, e non è necessario richiamarsi alle Panatenee di millenni fa per averne conferma. Ecco quindi la Grande Passeggiata di Atene. Votato con ampia maggioranza dal consiglio comunale di Atene a inizio maggio 2020, il progetto del Politecnico Metsovio di Atene prevede la creazione di un percorso di 6,8 chilometri nel cuore della città, 50.000 mq in più di spazio pubblico libero per cittadini e visitatori, previsioni di aumento di fruizione dei mezzi pubblici con riduzione dei tempi di spostamento. L'opera, la cui conclusione è prevista per il 2022, verrà attuata progressivamente, partendo da azioni pilota e di basso impatto, con l'intento dichiarato di creare un'osmosi tra cittadini e realizzatori. Gli interventi più incisivi, che coinvolgono i grandi viali del centro di Atene, connetteranno secondo

[25] Marrazzo, 01.09.2020

logiche di mobilità sostenibile, divieti alle vetture private e creazione di piste ciclabili e aree verdi da sud a nord, la cosiddetta "vecchia Atene": da Leoforos Vasilissis Olgas a salire, allargandosi, fino al Museo Archeologico, comprendendo il Kallimarmaro, maestoso stadio che ospitò le prime olimpiadi dell'era moderna nel 1896, il "triangolo commerciale" (con vertici sulle piazze Syntagma, Omonia e Monastiraki) e Plaka. In una fase ancora successiva, si prevede di estendere la Passeggiata fino al Ceramico (Keramikos, area di Technopolis) e l'Accademia platonica, con sbocco sulla Via Sacra, la via per Elefsina-Eleusi. La volontà è chiara e dichiarata: creare i più bei percorsi di paesaggio urbano d'Europa, a cui si abbinano processi di reinterpretazione non soltanto del patrimonio culturale materiale, ma anche urbana e preparare Atene a un 2021 grandioso, quando anno in carica di Capitale Europea della Cultura e bicentenario della Rivoluzione coincideranno. «In Atene larghe contrade» (*Odissea*, VII, 80), certo, ma vanno fatti i conti con lo spettro, continuando con Omero, della «terribile Persefone». Gli avvicendamenti politici del 2019 hanno visto tramontare d'un tratto la stella di Syriza, registrando un cambiamento generale delle amministrazioni centrali e periferiche dal rosso all'azzurro, dalla sinistra alla destra neoliberista. Nel "ciceone"[26] di ricadute scaturite dal capovolgimento di fronte politico, c'è stata la rottura del patto di fiducia tra il comitato promotore della candidatura e artefice dell'ottenimento del titolo e la nuova amministrazione, che a sua volta ha comportato, a inizio 2020, le dimissioni della direzione artistica. Unitamente alla crisi di mobilità globale e alle misure di contenimento legate alla pandemia di Covid-19, a settembre 2020 non è ancora chiaro quanto del programma di sviluppo culturale previsto da Eleusis 2021 potrà davvero vedere la luce e quanto, invece, rimarrà un'ipotesi di rinascita, misteriosa e sotterranea.

## *Bibliografia*

Βατόπουλος, 2018

Βατόπουλος Νίκος, Περπατώντας στην Αθήνα, Αθήνα 2018

ΕΛΕΥΣΊΝΑ 2021 ΑΣΤΙΚΉ ΜΗ ΚΕΡΔΟΣΚΟΠΙΚΉ ΕΤΑΙΡΕΊΑ

Ελευσίνα 2021 - Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης Υποψήφια Πόλη – Τελικός Φάκελος Υποψηφιότητας

Marrazzo, 01.06.2020

Donata Marrazzo, *L'arte non è un gioco! O forse sì: il gaming entra nei musei*, 01.06.2020, Il Sole 24 Ore / IL Magazine

[26] Con "ciceone", nella lingua greca contemporanea, si fa riferimento all'accozzaglia, al groviglio. Il temine indica il πλήθος από ανοργάνωτα στοιχεία, τα οποία είναι πολύ δύσκολο να οργανωθούν σε ένα σύνολο ("moltitudine di elementi disorganizzati, il quali risulta molto difficile organizzare in un insieme ordinato"). Da: Modern Greek Language (http://www.greek-language.gr/)

Κουτσαφτής 2000
Φίλιππος Κουτσαφτής, Αγέλαστος Πέτρα, prod. ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΤΗΛΕΟΡΑΣΗ (ΝΕΤ), ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΥ (ΕΚΚ), Atene 2000 (film)
Capital.gr 2020
https://www.capital.gr/epikairotita/3453253/xorous-se-kallitexnes-gia-dorean-ekdiloseis-dinei-o-dimos-athinaion (articolo di quotidiano: 13.05.2020)

## Profilo degli autori

**Silvia Acerbi** è professore associato di Storia Antica nell'Università di Cantabria (Spagna), dove insegna Storia delle religioni antiche e Mitologia greco-romana. La sua ricerca si svolge prevalentemente nell'ambito del Cristianesimo tardoantico e delle relazioni fra Impero, gerarchie ecclesiastiche e Papato. È autrice di *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II concilio di Efeso (449)*, Madrid 2001; *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum Epistularum*, Madrid 2006; *Dinamiche politico-ecclesiastiche nel Mediterraneo cristiano tardoantico*, Roma 2017, e *El primado del obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación (siglos IV-VI)*, Madrid 2020.

**Stefano Arcella** è un saggista, studioso dei culti misterici nel mondo antico e del pensiero esoterico del Novecento. Ha pubblicato: *I Misteri del Sole. Il culto di Mithra nell'Italia antica*, Napoli 2002; *Misteri antichi e pensiero vivente*, Napoli 2016; "Il rapporto Evola-Steiner e la contemplazione del Sole di Mezzanotte", in *Octagon* 3 (a cura di H. Th. Hakl), 2018; *Il dio splendente. I Misteri romani di Mithra fra Oriente e Occidente*, Arkeios, Roma 2019. Ha curato e introdotto: J. Evola, *La Via della realizzazione di sé nei Misteri romani di Mithra*, Roma-Napoli, 2007; Walter Heinrich, *Sul metodo Tradizionale*, Pagine Libere, Roma 2017. È stato relatore in numerosi convegni di studi ed ha collaborato con molte riviste culturali.

**Daniela Boccassini** è Professore di Letteratura italiana presso l'Università della Columbia Britannica (Vancouver, Canada). S'interessa di pratiche trasmutative e iniziatiche, dall'alchimia alla falconeria, e di autori che privilegiano il processo di trasformazione interiore, da Dante a Montaigne, da Jung a Corbin. I suoi scritti più recenti s'interrogano su come ritornare a una più viva consapevolezza dell'interdipendenza fra l'essere umano e l'ecosistema di cui è parte inseparabile (*Oikosophia: dall'intelligenza del cuore all'ecofilosofia*, Mimesis 2018).

**Gabriella Cinti**, in arte *Mystis*, è italianista, grecista, poeta, scrittrice, performer in greco antico. Ha pubblicato diverse raccolte di poesia: *Suite per la parola* (2008), *Euridice è Orfeo* (2016), *Madre del respiro* (2017), *La lingua del sorriso. Poema da viaggio* (2020). Saggi: *Il canto di Saffo. Musicalità e pensiero mitico nei lirici greci* (2010), *Emilio Villa e l'arte dell'uomo primordiale: estetica dell'origine* (eBook 2019). Sulla sua produzione poetica ha scritto, tra gli altri, Franco Manzoni: *Femminea estasi. Sulla poetica di Gabriella Cinti* (2018).

**Alberto Cotrona** è fondatore e amministratore di MYTH euromed, consulting specializzata in ideazione e gestione di progetti culturali e di sviluppo in area mediterranea, specialmente nel bacino adriatico-jonico. Si è laureato a Padova in Lettere Classiche e Storia Antica. Collabora con amministrazioni, enti pubblici e università di vari Paesi ad iniziative di management culturale e progettazione europea.

**Mattia De Poli** è ricercatore di Lingua e letteratura greca presso l'Università degli Studi di Padova. Studia il teatro greco, tragico e comico, e si interessa della metrica classica, soprattutto greca. A questi argomenti ha dedicato alcuni volumi: *Le monodie di Euripide. Note di critica testuale e analisi metrica*, Padova 2011; *Monodie mimetiche e monodie diegetiche. I canti a solo di Euripide e la tradizione poetica greca*, Tübingen 2012; *Fra metro e parola. Considerazioni sulla poesia dramamtica greca*, Padova 2013; *Il canto di Dionsio. Alle origini della tragedia greca*, Lugano 2019.

**Valerio Meattini** è professore ordinario di "Filosofia teoretica" e "Filosofia della mente" all'Università di Bari. Ha dato contributi all'interpretazione di Platone, dell'idealismo e della filosofia dell'espressione di Colli. Nella sua teoresi s'incontrano pagine sulla dialettica come ragionamento e sulla 'logica' della plausibilità, argomenti per un'interpretazione costruttiva dello scetticismo e la proposta di un'etica dell'irreversibilità. Non marginale il suo interesse per Dante e Leopardi.

**Moreno Neri**, cultore della Tradizione unica e universale, specialmente di quella occidentale e classica che dall'Antichità giunge sino al Rinascimento, ha curato, commentato e tradotto opere su Pletone. Ha curato: *Macrobio. Commento al sogno di Scipione* (2007), *Giorgio Gemisto Pletone. Trattato delle virtù (*2010), *G. E. Lessing e J. G. Herder. Dialoghi per Massoni* (2014). Il suo ultimo libro è *In cerca di Ipazia* (2016). Sta traducendo i 4 volumi di A.-J. Festugière, *La rivelazione di Ermete Trismegisto.*

**Monica Pongelli** vive e insegna all'università di Svizzera. Attiva nella pedagogia contemplativa, ispira e accompagna studenti e docenti. Esperta di *Salutogenesis*, promuove contesti formativi per il benessere e la fioritura umana e conduce corsi di *mindfulness* che sostengono gli studenti a vivere da "cittadini universitari consapevoli", in percorsi d'apprendimento esperienziali trasformativi, verso stati d'animo positivi e comportamenti etici che danno forma alla futura identità professionale.

**Paolo Aldo Rossi** è storico della scienza ed epistemologo. Come professore ordinario di Storia della scienza e delle tecniche, insegna Storia del pensiero scientifico e di Storia del pensiero medico e biologico presso l'Università degli Studi di Genova. Membro di numerosi enti di ricerca, comunità scientifiche, accademie, è autore di una vasta produzione scientifica, e in particolare di: *Gola mater amatissima. Alimentazione e arte culinaria dall'età tardo-classica alla fine del medioevo* (2006, con Ida Li Vigni, vincitore del premio Bancarella), *E farai in modo che niuna strega viva. Lo spettro del nemico occulto nell'immaginario collettivo e la persecuzione di minoranze, diversi e culture non allineate* (2010, con Ida Li Vigni ed Emanuela Miconi), *Il Figlio della strega: Katherina Guldenmann e Johannes Kepler* (2015, con Marco Ghione), *L'eclisse della ragione all'alba della scienza moderna la strega, il medico e l'inquisitore* (2017, con Ida Li Vigni), *Gli Experimenta di Caterina Riario Sforza* (2018), *Galileo Galilei. Sidereus Nuncius* (2020).

**Raffaele K. Salinari** è docente di Project Cycle Management e Storia dei modelli di sviluppo presso le università di Urbino, Bologna, Parma e Tarragona. Editorialista e saggista, allo studio della Tradizione ha dedicato «Trilogia della Re-esistenza», «Tuffarsi: autobiografia di un'Immagine», «SMS Simboli, Misteri, Sogni» e «L'Altalena: il gioco e il sacro dalla Grande Dea a Dioniso». Alla visione immaginale ha dedicato «Alias: Aleph, Mundus Imaginalis Borgesianus» e «VITRIOL e Massoneria».

**Davide Susanetti** insegna Letteratura greca all'Università di Padova. Si occupa prevalentemente di tragedia greca, Platone, letteratura tardo-antica, pensiero esoterico e simbolico. Tra le sue opere più recenti ha pubblicato *Favole antiche. Mito greco e tradizione letteraria europea* (Roma 2017), *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* (Roma 2017), *Il teatro dei Greci* (Roma 2018), *La felicità degli antichi. Idee e immagini di una buona vita* (Milano 2018), *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia* (Roma 2019), *Platone. Apologia di Socrate – Critone* (Milano 2019), *Luce delle Muse. La sapienza greca e la magia della parola* (Milano 2019), *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica* (Roma 2020).

**Angelo Tonelli** dal punto di vista filologico si è formato a Pisa, nella facoltà di Lettere antiche, dove ha incontrato Giorgio Colli. Tra le sue opere recenti: *Le parole dei Sapienti: Parmenide Zenone, Melisso, Senofane* (Feltrinelli, 2010); l'edizione Bompiani con testo greco a fronte di *Tutta la tragedia greca* già pubblicato con Marsilio (2011): per la prima volta un unico Curatore pubblica un'edizione con testo a fronte, introduzioni, e note di tutti e tre i tragici greci; *Eleusi, Orfismo. Misteri e tradizone iniziatica greca* (Feltrinelli 2015); *Attraverso-Oltre: della conoscenza, della solidarietà, dell'azione* (Moretti e Vitali 2019).

**Luca Valentini** (Taranto, 1977) è un libero ricercatore, membro ESSWE – European Society for the Study of Western Esotericism, redattore del sito web EreticaMente.net, con collaborazioni in ambito accademico in Italia ed in Europa (Praga, Lisbona, Santander): cultore dell'antichità classica e della dottrina ermetica. È il direttore della rivista di filosofia ermetica e dottrina sapienziale, *Αἰών* per la collana di studi sulla Tradizione d'Occidente – Progetto Ouroboros. Per la Casa Libraria EDIT@ di Taranto è stato il curatore delle collane Arcana ed Orfeo e per quest'ultima ha pubblicato una raccolta di poesie ermetiche *Cantiche alla Musa*. Per il Progetto Ouroboros, nel 2019 ha pubblicato il suo nuovo libro *La Dimora del Sublime: Ierofania e Metafisica di Afrodite*.

Felice chi scende sotto terra dopo avere visto quelle cose:
conosce la fine della vita,
conosce l'inizio assegnato da Zeus

(Pindaro, fr. 137)

Nel 2021 Eleusi sarà la Capitale europea della Cultura: antico centro sacro, celebre per quei Misteri e quelle pratiche iniziatiche che, ben oltre la fine del mondo antico, hanno continuato a ispirare, per secoli, riflessioni e pratiche di sé, forme di pensiero ed esperienze esoteriche. La sapienza eleusina si è irraggiata in mille direzioni e ha innervato, in modo sovente inosservato, gli sviluppi del sapere che il nostro continente ha saputo produrre, dall'arte alla filosofia, dalla letteratura alla sociologia, dalla psicologia del profondo alla medicina. Da un certo punto di vista, interrogandosi sulle radici comuni dell'Europa, si potrebbe dire che Eleusi è stato il cuore segreto di quel pensiero progressivo che, di generazione in generazione, ha lavorato alla crescita del soggetto umano e alla rigenerazione del sociale.

ISBN 978-88-6938-208-6
9 788869 382086
€ 16,00