N.18-Febbraio 2019



PENSATA



Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

(Simmaco, Relatio III. De ara Victoriæ, Pars I, § 10)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



DIRETTORE RESPONSABILE Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI

Alberto Giovanni Biuso Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE

Registrata presso il Tribunale di Milano N° 378 del 23/06/2010 ISSN 2038-4386

INDICE



Anno IX n.18 FEBBRAIO 2019 RIVISTA DI FILOSOFIA

ISSN 2038-4386



SITO INTERNET

WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA SELINUNTE

FOTOGRAFIA DI

© Alberto G. Biuso

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno IX N.18 - Febbraio 2019

EDITORIALE	
AGB & GR Paganesimi	4
ТЕМІ	
Alberto Giovanni Biuso Le persecuzioni contro i pagani	<u>5</u>
PAOLO CIPOLLA L'OSSIMORO DELL'IMPERATORE GIULIANO: CHIESA PAGANA E TOLLERANZA INTOLLERANTE	<u>13</u>
CARMELO CRIMI GREGORIO NAZIANZENO, LO PSNONNO E GLI DÈI GRECI	<u>21</u>
Lucrezia Fava Un itinerario nel mito gnostico	<u>26</u>
Daniele Iozzia L'abbaglio del bello. Tra Platone e Mi- chelangelo	<u>38</u>
GIUSY RANDAZZO UNA PROSPETTIVA PANTEISTICA	<u>45</u>
Arianna Rotondo Nonno di Panopoli, poeta di Dioniso e di Cristo	<u>48</u>
AUTORI	
Alberto Giovanni Biuso <i>Pavese pagano</i>	<u>56</u>
RECENSIONI	
Alberto Giovanni Biuso <i>La via degli dèi</i> . <i>Sapienza greca</i> , <i>misteri antichi e percorsi di iniziazione</i>	<u>58</u>
Stefano Piazzese La libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere	<u>62</u>
VISIONI	
Alberto Giovanni Biuso Don Juan	<u>67</u>
NEES	
Gabriele Armento e Giorgia Rossi Sui limiti dei mono- teismi	<u>69</u>
ENRICO PALMA <i>IL MUSEO DELLA NON CIVILTÀ</i>	<u>73</u>
SCRITTURA CREATIVA	
Giuseppe O. Longo <i>La veglia</i>	<u>76</u>

PAGANESIMI

AGB & GR

Che importanza può avere per quale strada ciaste parole il prefetto Simmaco nel 384 chiedeva rispetto verso l'Altare della Vittoria, simbolo e sostanza della romanità. Parole che Ambrogio, vescovo di Milano, respinse. Un rifiuto che condusse alla rimozione dell'Altare dalla curia del Senato. Pierre Hadot afferma che «queste stupende parole, che varrebbe la pena riportare a caratteri d'oro su ogni chiesa, sinagoga, moschea, tempio, in questo inizio di terzo millennio oscurato già dall'ombra di tremende dispute 123 del filosofo: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, l'essere di tutte le cose dimora nel nascondimento.

Noi che non siamo una chiesa o sinagoga o moschea o tempio ma una rivista, le riportiamo comunque all'inizio di questo numero di Vita pensata dedicato ai Paganesimi. Al plurale, sì, perché la vita del mondo greco e romano fu vita molteplice, aperta, curiosa, ironica, libera da dogmi. E scrivendo paganesimi intendiamo anche rivendicare questa parola, nata come un insulto da parte dei cristiani vincitori ma che possiede una ricchezza semantica -oltre che una stratificazione storica- radicata nel fatto che «essere pagani significava rimanere fedeli alle proprie origini»³. Le nostre origini sono i Greci, dei quali siamo tutti eredi nel nostro parlare, ragionare, sentire. Origini ancora e sempre vive, come testimoniano i contributi di questo numero, che toccano il

Eadem spectamus astra, commune conflitto e la continuità, l'identità e la differenza tra caelum est, idem nos mundus involvit. le culture che si sono succedute nel Mediterraneo e Quid interest, qua quisque prudentia in Europa dal mondo antico al presente, da Anassiverum requirat? Uno itinere non po- mandro a Pavese, dagli gnostici a Machiavelli. Dei test perveniri ad tam grande secretum», pagani si può dire infatti ciò che viene enunciato de-'contempliamo tutti gli stessi astri, il cielo è a tutti gli gnostici, di coloro cioè che vedono e trovano nella comune, un solo mondo ci circonda e contiene. conoscenza di sé e del tutto il riscatto da ogni dolore e limite: «Chiamiamo gnostico colui che va in cerca scuno cerca il vero? A un così grande enigma di sé e trova il luogo, il modo, il significato in cui si non si giunge per una strada soltanto'¹. Con que- manifesta la sua natura perfezionata, la sua forma più propria, la sua essenza eterna, consustanziale a

I paganesimi sono anche la dinamica tra obiettivi così totali e la consapevolezza del limite che tutto intrama e in cui ogni cosa consiste. L'umano è dentro questo limite e, come tutti gli enti che sono una parte e non l'intero, non genera da sé la luce dentro cui è immerso. Egli sta nella luce che lo precede, che lo intesse e che lo segue. Per i pagani gli dèi sono semplicemente questa luce che si distende nel tempo qui religiose, traggono probabilmente ispirazione e ora. E soltanto in questa immanenza può sorgere -anch'esse- dall'aforisma di Eraclito»², dal detto il senso dello stare al mondo. È dal divenire, infatti, che si coglie l'essere, è dal χρόνος che si apprende l'aiων, è dall'oscurità -che sembra involgere ogni inizio e ogni fine- che si può scorgere il lucente. Anche questo forse intendeva Cesare Pavese quando scrisse che gli dèi «sono il luogo, sono la solitudine, sono il tempo che passa»⁵.

LE PERSECUZIONI CONTRO I PAGANI

di

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

ALBERTO GIOVANNI BIUSO



Febbraio 2019 a distruzione del mondo anti-Per quanto singolare possa sembrare, c'è un evento storico fondamentale, di lunga durata e dalle vastissime conseguenze, che non è entrato nella consapevolezza N. 18 comune; al quale sono state dedicate poche ricerche e che anche da quanti lo conoscono viene per varie ragioni taciuto o mimetizzato. Questo Anno IX evento è la persecuzione attuata dai cristiani nei

confronti del paganesimo sconfitto. È

una storia che narra come i filosofi furono picchiati, torturati, interrogati, esiliati e le loro credenze vietate. È una storia che narra come poté accadere che gli stessi intellettuali -in preda al terrore- potessero arrivare ad appiccare il fuoco alle proprie biblioteche. E, soprattutto, è una storia che viene raccontata dalle assenze: come la letteratura perdette la propria libertà, come alcuni argomenti restarono fuori dal dibattito filosofico per sempre, sparendo dalle pagine della storia. Questa è una storia di silenzi¹.

Una storia fatta di magnifici edifici rasi al suolo; di una miriade di statue e altre opere d'arte abbattute e dissolte; di enormi, costanti, ripetuti roghi di libri e di intere biblioteche; di simboli millenari disprezzati e offesi; di uomini e donne che dovettero subire la furia di gente convinta che usando loro violenza in questa vita li avrebbe salvati in un'altra; anche questo è significativo del fanatismo dei cristiani: credere che uccidendo i corpi dei pagani avrebbero salvato le loro anime. Fu anche questa la motivazione dei roghi delle streghe e degli eretici: purificare con il fuoco il corpo transeunte in modo da salvare l'anima eterna. Anche per questo nel febbraio del 1600 Giordano Bruno venne arso vivo.

Nella sola Alessandria il più grande edificio del mondo antico -il Serapeion, luogo per il quale, dicono i testimoni dell'epoca, non c'erano parole-



e la più grande biblioteca mai esistita prima della contemporaneità -«una biblioteca che aveva racchiuso un tempo forse settecentomila volumi» (24-25)- vennero cancellati. A distruggerli fu una visione del mondo che celebrava esplicitamente l'ignoranza come se fosse una virtù; che odiava i libri, ai quali invece il mondo antico tributava un culto ben testimoniato dalla richiesta rivolta da Tolomeo III (nel III sec. aev) al governo ateniese di inviare ad Alessandria «le copie ufficiali delle grandi tragedie di Eschilo, Sofocle e Euripide. [...] Gli Ateniesi, ovviamente, si rifiutarono. Tolomeo III insistette; avrebbe pagato una somma considerevole, quindici talenti, come prova della sua buona fede. Alla fine gli Ateniesi cedettero e inviarono le loro tragedie. Tolomeo fece fare delle copie magnifiche, scritte sul materiale più bello, e le fece spedire via mare. Atene ottenne la somma e le stupende nuove copie, ma Alessandria ottenne le copie ritenute più affidabili. Era una biblioteca dalle ambizioni smisurate -e smisurate erano le sue dimensioni» (159).

Quella cristiana fu una concezione del mondo che individuava non soltanto nei libri ma anche nella bellezza e nell'eros la presenza di potenze diaboliche, tanto che «Giove, Afrodite, Bacco e

¹ Simmaco, Relatio III. De ara Victoria, Pars I, § 10.

² P. Hadot, Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura (Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature, Gallimard, Paris 2004), trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, pp. 69-70.

³ A. Rotondo, Nonno di Panopoli, poeta di Dioniso e di Cristo, infra,

⁴ L. Fava, Un itinerario nel mito gnostico, infra, p. 26.

⁵ C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 2015, p. 141.

Iside: agli occhi degli scrittori cristiani, erano tutti demoniaci» (48); che vedeva nella pluralità e nella differenza un male assoluto poiché «Cristo era l'unica via, la verità e la luce, e tutto il resto non era solamente sbagliato, ma faceva precipitare il credente in un'oscurità demoniaca» (78-79). Quella cristiana fu una visione del mondo che rifiutava «la tirannia della gioia», come scrisse San Giovanni Crisostomo (236); che disprezzava la filosofia, il suo relativismo, il suo scetticismo, il suo razionalismo; che non si fermava davanti ad alcun crimine perché, come disse esplicitamente il monaco e poi santo Scenute d'Atripe, 'non esiste crimine per chi ha Cristo', principio ribadito da sant'Agostino e da san Girolamo, il quale nelle Lettera 109, 32 scrive che 'non esiste crudeltà per quanto concerne l'onore di Dio' (13 e 238).

Una visione del mondo che causò la sofferenza, l'esilio, la tortura e la morte di centinaia di migliaia di persone, tra le quali una delle più importanti donne del mondo antico, la matematica e filosofa Ipazia che su ordine del vescovo Cirillo di Alessandria fu assalita da un'orda di cristiani, trascinata per le strade della città sino a dentro una chiesa, dove

le strapparono i vestiti di dosso e poi, usando pezzi di coccio come lame, cominciarono a scorticarle via la pelle dalle carni. Alcuni riferirono che, mentre Ipazia stava ancora rantolando, le strapparono via gli occhi dalle orbite. Quando morì, fecero a pezzi il suo corpo e gettarono ciò che restava della 'luminosa figlia della ragione' al rogo e lo bruciarono (167).

Come si vede, si tratta di concezioni e azioni diventate drammaticamente familiari nel XXI secolo, perché identiche a quelle praticate dagli islamisti che distrussero le statue del Buddha in Afghanistan, che hanno demolito «l'antica città assira di Nimrud, appena a sud di Mosul, in Iraq, perché considerata "idolatra"», sino a porsi in continuità anche fisica con gli antichi cristiani nella città di Palmira, dove «i resti della grande statua di Atena riparata con cura dagli archeologi, sono stati nuovamente attaccati. Ancora una volta, Atena è stata decapitata; un'altra volta ancora, le sue braccia sono state tranciate» (28).

Le reazioni

A tutto questo i pagani reagirono in modi che

a posteriori possiamo definire inconsapevoli del pericolo che si stava delineando. Tra i pochi che invece avvertirono il rischio che la bellezza e la convivenza venissero cancellate dal culto dell'Uno ci furono il filosofo Celso nel II secolo e l'imperatore Giuliano nel III.

La molteplicità delle critiche che Celso rivolse al cristianesimo può essere ricondotta ad alcune direttrici di fondo, che riprendono punto per punto gli elementi indicati da Catherine Nixey: difesa del paganesimo nei confronti della esclusiva pretesa salvifica che la nuova fede rivendica per sé; conferma della struttura deterministica e plurale del mondo contro l'antropocentrismo cristiano; consapevolezza della incorporeità e serena imperturbabilità del divino platonico, i diversi nomi del quale e le differenti forme di culto scaturiscono tutti dalla stessa matrice. Il cristianesimo viene ricondotto da Celso alla misura di un culto che da un lato trae le sue cose migliori dalla grande tradizione sapienziale del mondo antico, dall'altro la adatta alla infima origine sociale e al fanatismo della maggior parte dei suoi adepti.

La fede nella resurrezione dei corpi appare a questo filosofo come una «pura e semplice speranza da vermi»². Offrendo «sconsideratamente il loro corpo alle torture e alla crocifissione», i cristiani mostrano di «non amare la vita»³, in ciò fedeli al loro maestro, privo di ogni lievità e autoironia: «E poi, quali azioni nobili e degne di un Dio ha compiuto Gesù? Ha disprezzato gli uomini, li ha derisi, ha scherzato su quel che gli accadeva?»⁴. In tal modo, ciò che per i cristiani era ed è il privilegio di un Dio che si fa uomo, soffre e si immola, costituisce per Celso -e per il mondo di cui egli è espressione- la massima assurdità. A questo livello, nessuna conciliazione è possibile tra il cristianesimo e il mondo antico. Come Luciano, Spinoza e Nietzsche, Celso ha individuato la reale debolezza teoretica di questa fede, divenuta però la sua paradossale e ambigua forza pragmatica, consolatrice ed emotivamente coinvolgente: la bizzarria di una troppo umana forma del divino.

Per quanto riguarda Giuliano, da politico e da filosofo egli comprese a fondo una delle ragioni che contribuivano dall'interno alla dissoluzione della Romanità e cercò di fermarne l'espansione con i mezzi che la cultura, la fede, il potere gli mettevano a disposizione. Stratega capace e lettore onnivoro, sacerdote pagano e filosofo neoplatonico, imperatore austero e pungente autore di satire, Giuliano è forse davvero l'ultimo grande politico romano come Plotino fu l'ultimo filosofo greco.

L'imperatore innesta sul tronco della metafisica greca gli apporti magici, teurgici, eclettici della tarda paganità. Giuliano ritiene, infatti, «che le teorie dello stesso Aristotele siano incomplete, se non si integrano con quelle di Platone e, ancora di più, con gli oracoli resi dagli dei»⁵. cristianesimo assume l'organizzazione ecclesiastica e gli intenti pastorali e propagandistici, cercando di creare una vera e propria chiesa pagana. Dal cristianesimo, dal neoplatonismo e dalla gnosi assorbe anche il disprezzo per la materia e per le masse dedite solo ai piaceri, in particolare a quelli sessuali. La salvezza di un uomo consiste per Giuliano nel riconoscere dentro di sé la scintilla del divino che è luce della conoscenza. Egli sa che il beneficio che potrà dare agli umani non dipende tanto dalla carica politica che ricopre quanto dal pensiero che elabora. Infatti: «chi fu salvato grazie alle vittorie di Alessandro? [...] Al contrario, quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate»6.

Tra i filosofi neoplatonici ai quali l'opera di Giuliano si ispirò è centrale Porfirio (233-305), il quale tra il 270 e il 272, probabilmente su invito di Plotino, compose il Κατά Χριστιανών, Contro i cristiani. Un libro talmente efficace nei ragionamenti e nella forma da meritare la prescrizione già di Costantino prima del Concilio di Nicea (svoltosi nel 325) e poi nel 448 il rogo di tutte le copie, su decreto congiunto degli imperatori cristiani d'Oriente e d'Occidente Teodosio II e Valentiniano, i quali ordinano «che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovate, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini»⁷. I roghi dei libri -dai cristiani ai nazionalsocialisti- hanno sempre avuto motivazioni morali.

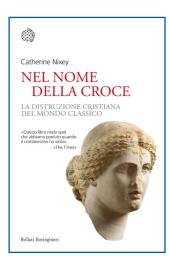
In questo caso «la ragione per la quale sappiamo così poco è che gli scritti di Porfirio erano ritenuti così potenti e spaventosi che furono completamente estirpati»; il lavoro di Porfirio «fu immenso: almeno quindici libri, sappiamo che si trattava di un testo assai colto e che era, almeno per i cristiani, profondamente sconvolgente»⁸. Nel 1916 il filologo tedesco Adolf von Harnack pubblicò 121 frammenti sparsi, citati da altri autori -anche se non tutti di sicura attribuzione a Porfirio- che vennero da lui suddivisi in una parte di *Testimonianze* e poi in cinque sezioni tematiche.

Per comprendere il significato dirompente di quest'opera è essenziale fare un'epoché, mettere tra parentesi tutto ciò che conosciamo di Gesù, della sua figura, delle parole che vengono tramandate dai Vangeli, come se non ne sapessimo nulla. È difficile, certo, ma se riuscissimo a farlo il risultato sarebbe quello indicato da Porfirio e che nessuna dialettica di Girolamo, Agostino, Eusebio e altri polemisti cristiani riesce a nascondere. Quali risultati? Quelli che seguono, in gran parte confermati dalla critica biblica moderna e contemporanea.

I Vangeli non vennero redatti dai loro presunti autori -apostoli che conobbero Gesù- ma molti decenni dopo, a opera delle comunità cristiane. Essi consistono in gran parte in invenzioni e sono pieni di contraddizioni gli uni con gli altri: «Ognuno di loro infatti scrisse il racconto sulla passione non in modo concorde, ma in modo assolutamente differente»⁹. Non soltanto la passione ma molte altre notizie sono contraddittorie, come ad esempio le genealogie di Maria e di Giuseppe. Gli stessi detti di Gesù sono tra di loro in contraddizione, come quando -ed è un solo esempio tra i tanti- a chi mugugnava perché una donna aveva cosparso il Maestro di pre-



ziosi profumi che si potevano vendere a favore dei poveri, Gesù rispose «di non essere con loro per sempre, lui che altrove assicura (i discepoli)



dicendo loro: 'Io sarò con voi fino alla fine del mondo'. Così, addolorato per l'episodio dell'olio profumato, negò che sarebbe stato con loro per sempre'» (61; 325).

In generale, quella dei nazareni è «una fede irrazionale e non sottoposta ad esame» (1; 185), come si vede con chiarezza dalla credenza in un Dio che può disattendere le leggi della logica, della fisica e del buon senso. Porfirio invita infatti a riflettere su «quanto sarebbe assolutamente illogico se il demiurgo lasciasse che il cielo, di cui nessuno poté pensare una bellezza più divina, venisse distrutto, le stelle cadessero e la terra perisse, e invece facesse risorgere i corpi putrefatti e guasti degli uomini, alcuni di persone dall'aspetto curato, altri orribili prima di morire, sproporzionati e dall'aspetto terribilmente nauseante» (94; 387). Resurrezione dei corpi che -come abbiamo visto anche in Celso- rappresenta una delle maggiori assurdità che si possano immaginare: «Infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro?» (n. 94, 385).

Ma sono gli stessi cristiani a non credere per primi a tali assurdità. Tanto è vero che la loro presunta fede non è in grado né di spostare le montagne -eppure per farlo basterebbe, assicura il Maestro, avere 'fede quanto un granello di senape'- né di guarire i malati né di assumere veleni mortali senza subirne alcun danno, come assicura sempre Gesù, per il quale proprio questi sono segni certi della fede. E tuttavia, commenta Porfirio, nessun cristiano e neppure alcun vescovo si è mai sottoposto a tale prova.

I cristiani divennero poi ben presto, come ammise lo stesso Girolamo, simili a degli esattori delle tasse, chiedendo con insistenza denaro a tutti. Tanto che furono frequenti i casi di donne -soprattutto ricche vedove- che furono convinte «a distribuire ai poveri tutta la ricchezza e le sostanze che (esse) avevano e, ridottesi all'indigenza, a mendicare; dalla libertà (economica) passarono ad una sconveniente e misera condizione di accattonaggio, dalla felicità piombarono in una condizione drammatica» (58; 321).

Chiede poi ragionevolmente Porfirio: «Perché colui che fu chiamato il Salvatore, si è nascosto per così tanti secoli» negando in questo modo la salvezza a milioni e milioni di persone vissute prima della sua comparsa in Palestina in un certo momento del tempo (82; 1)? E perché Gesù dopo la presunta resurrezione apparve a pochissime e sconosciute persone «mentre aveva precisamente dichiarato al sommo sacerdote dei Giudei dicendo: 'Vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio che viene sulle nuvole'. Se infatti fosse apparso a uomini illustri tutti, grazie a costoro, gli avrebbero creduto e nessuno dei giudici li avrebbe puniti come inventori di favole assurde; infatti non piace in alcun modo né a Dio, ma nemmeno ad un uomo intelligente che molte persone per causa sua siano esposte alle punizioni più terribili» (64; 329).

In realtà questo Rabbi un po' troppo convinto della propria autorità ha generato una storia di massacri e di dolori contro quanti non condividevano un fanatismo simile a quello degli attuali esponenti dell'Isis, come molte testimonianze storiche confermano, al di là di Porfirio. Abbiamo ad esempio accennato al caso di Ipazia di Alessandra. La verità è che Gesù il Nazareno è un uomo «per la cui venerazione e fede una moltitudine di uomini viene inumanamente uccisa, mentre la (sua) attesa risurrezione e venuta rimane ignota» (36; 245). Un uomo che chiede più volte al suo Dio di risparmiargli la morte e che al momento di spirare lo accusa di averlo abbandonato. Parole le quali «sono indegne non solo del figlio di Dio, ma anche di un uomo saggio che disprezza la morte» (62; 325).

Tramonto e salvaguardia del sacro

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Nella sua sintesi e nel suo enigma, il detto 123 di Eraclito ha costituito un elemento fondante del pensiero mediterraneo ed europeo. Φύσις non significa la 'natura' come insieme di elementi presenti nel mondo e non prodotti dall'azione umana ma indica sia ciò che è universale e comune a tutti gli enti sia il processo di genesi, di manifestazione, di movimento e vita di ogni ente.

Fondato su questa parola ricchissima e polisemantica, secondo Pierre Hadot il detto di Eraclito può essere tradotto in cinque diversi modi:

- 1 La costituzione di ogni cosa tende a nascondersi (= è difficile da conoscere).
- 2 La costituzione di ogni cosa vuole essere nascosta (=non vuole essere rivelata).
- 3 L'origine tende a nascondersi (= l'origine delle cose è difficile da conoscere).
- 4 Ciò che fa apparire tende a far scomparire (= ciò che fa nascere tende a far morire).
- 5 La forma (l'apparenza) tende a scomparire (=ciò che è nato vuole morire).

Le due ultime traduzioni sono probabilmente le più prossime a ciò che intendeva dire Eraclito, giacché presentano quel tratto antitetico che è caratteristico del suo pensiero¹⁰.

Il nesso del detto eracliteo con il concetto greco di *verità* è evidente. Il nascondimento / velamento è infatti legato al manifestarsi/svelamento e quindi alla $A\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ che per i Greci non indica l'accordo tra i contenuti di una mente e gli eventi presenti nella realtà esterna alla mente ma ha un più denso significato ontologico che designa la realtà in quanto tale, tutto ciò che è, l'essere che accomuna appunto ogni ente e la vita di questo ente, il suo processo temporale dentro il mondo.

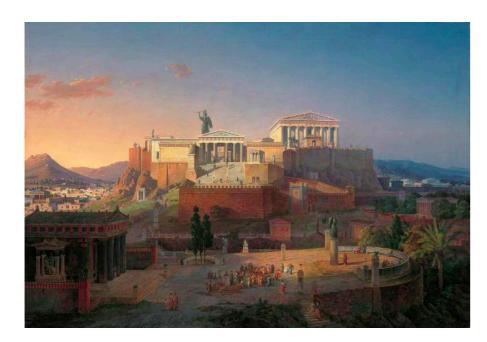
La φύσις è ciò che nel racconto di Plutarco dice di se stessa questo: «ἐγώεἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πωθνητὸς ἀπεκάλυψεν», io sono il tutto che è stato che è e che sarà, nessun mortale ha ancora alzato il mio velo¹¹. Nei confronti della dea di Sais che pronuncia queste parole -identificata con Atena/Iside- gli umani, gli indagatori, i filosofi hanno avuto due diverse attitudini generali, che possono essere denominate come atteggiamento prometeico e atteggiamento orfico.

Il primo «ricorre a procedimenti tecnici per

strappare alla Natura i suoi 'segreti' allo scopo di dominarla e sfruttarla» e «ha avuto un'enorme influenza. Esso ha generato la civiltà moderna e la fioritura mondiale della scienza e dell'industria. [...] Nell'Antichità, l'atteggiamento prometeico assume tre forme: la meccanica, la magia e gli abbozzi di metodo sperimentale»¹². Il secondo atteggiamento lascia essere l'enigma, cercando di portarlo alla luce mediante la parola poetica, l'arte, il linguaggio. L'atteggiamento prometeico è desacralizzante, l'atteggiamento orfico entra nella struttura sacra del mondo.

Un passaggio fondamentale in questa vicenda è stata la prospettiva cristiana, la quale ha desacralizzato il mondo come ente creato rispetto a un facitore che è il 'totalmente Altro'. L'affermazione di Jeshu-ha-Notzri «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv. 14,9) è una delle più significative del corpus cristiano proprio perché concentra l'intero senso della divinità in una persona privando quindi della sua sacralità il mondo, la materia, la φύσις. Hadot coglie giustamente il legame tra la desacralizzazione cristiana e lo sviluppo della scienza moderna come struttura tecnologica che manipola un mondo ricondotto alla pura passività di ente creato: «Non si sottolineerà mai abbastanza il carattere cristiano della rivoluzione meccanicistica del Seicento. [...] La rappresentazione del mondo come una macchina corrispondeva insomma benissimo all'idea cristiana di un Dio creatore, trascendente rispetto alla sua opera»¹³.

La natura profondamente anticristiana del pensiero di Nietzsche e di Heidegger emerge anche e con chiarezza da questo plesso storico-ermeneutico. Nietzsche ribadisce infatti la necessità di non sollevare il velo con il quale φύσις cela la propria potenza: «Si dovrebbe onorare maggiormente il *pudore* con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna, che ha buone ragioni per non far vedere le sue ragioni. Forse il suo nome, per dirla in greco, è Baubo?...»¹⁴. Hadot osserva come sia «abbastanza sorprendente che Nietzsche, parlando del pudore della Natura e della Verità, designi la Verità col nome di una donna celebre per il suo gesto impudico. Ma Baubo è anche il nome di un tremendo demone notturno, assimilato alla Gorgone»¹⁵. Nella sua dinamica di euforia e di terrore, il nascondimento nel quale φύσις esiste e



opera è per Nietzsche «il gioco eterno di Dioniso che, senza pietà e senza posa, crea e distrugge un universo composto di semplici forme e apparenze» ¹⁶.

Dal detto eracliteo Heidegger è stato plasmato a tal punto che l'intero suo percorso si potrebbe dire «ispirato in larga misura dall'aforisma di cui abbiamo parlato lungo tutto questo libro, risalente al V secolo a.C.»¹⁷. Nel dinamismo cangiante e policromo dei suoi itinerari e delle sue svolte, Heidegger «identifica la physis di Eraclito con ciò che chiama Essere e propone diverse traduzioni, abbastanza difformi ma convergenti, del suo aforisma»¹⁸. Tutte traduzioni/interpretazioni che hanno comunque a fondamento la differenza tra l'essente e l'essere, la differenza tra l'essere al participio e l'essere all'infinito. Una differenza profondamente eraclitea perché ciò che della φύσις appare sono gli enti/essenti e ciò che invece si nasconde e l'Essere, che non è una cosa, un ente, un fenomeno ma è l'apparire stesso, il disvelarsi, la presenza, la luce dentro la quale gli essenti si manifestano e sono.

Il pensare heideggeriano è cosmico ed eracliteo anche perché lo stare al mondo degli essenti, compreso l'ente umano, è un esserci incomprensibile, il cui «fondamento mondano [è] indisponibile»¹⁹ e questo -osserva Jean Wahl- non è un evento di carattere psicologico o religioso ma è legato alla dimensione cosmica e ontologica, «alla coscienza di un'esistenza che si staglia sullo sfondo del nulla»²⁰.

Su questa sapienza antica e sempre nuova del

limite, sul sapere che φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ si fonda la richiesta di rispetto che Simmaco rivolse nel 384 ai cristiani e che il cristiano Ambrogio respinse: «Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum», 'contempliamo tutti gli stessi astri, il cielo è a tutti comune, un solo mondo ci circonda e contiene. Che importanza può avere per quale strada ciascuno cerca il vero? A un così grande enigma non si giunge per una strada soltanto'²¹.

Hadot afferma che «queste stupende parole, che varrebbe la pena riportare a caratteri d'oro su ogni chiesa, sinagoga, moschea, tempio, in questo inizio di terzo millennio oscurato già dall'ombra di tremende dispute religiose, traggono probabilmente ispirazione -anch'esse- dall'aforisma di Eraclito»²².

La necessità di ricordare

Se il vescovo cristiano Ambrogio prevalse sul prefetto pagano Simmaco, se nonostante la loro insostenibilità le tesi cristiane si imposero, le ragioni sono naturalmente numerose e tra di esse fondamentale fu quella politica. L'imperatore Costantino infatti, che per primo ordinò il rogo dei libri, abbracciò la fede cristiana anche per una motivazione semplicemente personale e giudiziaria. Infatti egli si era macchiato «del duplice delitto contro il primogenito Crispo e la moglie

Fausta» -che uccise facendola bollire in una vasca d'acqua- «sospettati di aver avuto una relazione sentimentale» e «non avendo ottenuto il perdono da nessuna religione presente nell'impero di allora per una simile nefandezza, si rivolge al cristianesimo», il quale lo assolve e lo accoglie tra i propri adepti²³. Non solo: lo proclama «eguale agli apostoli»²⁴.

Un nemico di Porfirio, Agostino di Ippona, è ancora abbastanza greco da riconoscerlo in ogni caso come «philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum quamvis Christianorum acerrimus inimicus»²⁵, filosofo nobile e dotto nonostante fosse acerrimo nemico dei cristiani.

Cristiani e padri della Chiesa a proposito dei quali Nietzsche può giustamente dire che «ci si ingannerebbe completamente se si supponesse un qualsiasi difetto d'intelligenza nelle guide del movimento cristiano -oh, se essi sono accorti, accorti fino alla santità, questi signori padri della Chiesa!», con la loro capacità di assorbire la filosofia greca -affrancandosi così dalla natura settaria del cristianesimo delle origini- per metterla al servizio delle invenzioni dottrinarie, etiche e politiche della fede dei nazareni²⁶. Con le loro parole e con le loro opere, i padri della Chiesa hanno dato ragione a Zarathustra, per il quale «il sangue è il peggior testimone della verità; il sangue avvelena anche la dottrina più pura e la trasforma in follia e odio dei cuori»²⁷.

A chi obietta che la Chiesa salvò comunque opere del mondo antico, Catherine Nixey risponde giustamente che «prima di preservare, la Chiesa aveva distrutto»²⁸ e che se «molta letteratura classica fu preservata dai cristiani; molta di più fu distrutta» (195). Basti il semplice dato quantitativo: a causa della volontà purificatrice dei cristiani «il novanta per cento della letteratura classica sparì completamente» (271).

Una distruzione immensa, che è stata dimenticata anche a favore della narrazione opposta, quella che in una miriade di libri, quadri e film descrive le persecuzioni subite dai cristiani nei primi secoli. Ma anche su questo si è esercitata, potente, la storia scritta dai vincitori. Le ricerche documentarie, giuridiche e archeologiche mostrano infatti in modo evidente che sino alla metà del III secolo i cristiani vennero ignorati o

lasciati completamente in pace -Traiano ordinò esplicitamente al governatore Plinio il giovane 'conquirendi non sunt', 'non devono essere ricercati'. E dunque «l'idea di una successione demoniaca di imperatori ispirati da Satana, assetati del sangue dei fedeli, è un altro mito cristiano» (91), smentito dallo stesso Origine, il quale ammise che «il numero dei martiri era così limitato da poter essere conteggiato facilmente aggiungendo che i cristiani erano morti per la loro fede solo 'di tanto in tanto'» (94).

Se i romani avessero davvero voluto cancellare il cristianesimo, ci sarebbero riusciti. Non lo hanno voluto fare, semplicemente. E una delle più importanti ragioni sta nel loro rispetto del diritto scritto -non della parola di Dio- e nella convinzione che più dèi ci sono meglio è: anche il dio dei cristiani. Il risultato è che

oggi, nel mondo intero, esistono più di due miliardi di cristiani e nemmeno un solo *vero* 'pagano'. Le persecuzioni romane lasciarono il cristianesimo abbastanza in forze da poter non solo sopravvivere, ma anche prosperare - fino a prendere il controllo della struttura governativa. Al contrario, quando le persecuzioni cristiane ebbero ufficialmente termine, un intero sistema religioso era stato spazzato via dalla faccia della Terra (133).

Una distruzione dimenticata, che ha privato l'umanità europea di molte delle sue maggiori opere scientifiche, filosofiche, artistiche e religiose ma che non ha potuto cancellare il senso stesso della tonalità pagana della vita. Il paganesimo costituisce infatti, nella varietà delle sue espressioni storiche che vanno dall'Oriente e dal Mediterraneo antichi sino ai politeismi polinesiani e africani, una forma nella quale l'umano esplica la propria tensione verso l'intero, prima di ogni dualismo e oltre ogni speranza. La sua logica non chiede rinuncia o ascesi, non perviene agli estremi dell'amore universale ma fa delle relazioni umane il luogo naturale di un conflitto non mortale, preparato sempre alla mediazione della prestazione e del possesso. Il paganesimo è meno di una religione perché non possiede dogmatiche, caste sacerdotali e aspirazioni alla trascendenza. Ed è più di una religione poiché costituisce un integrale stile di esistenza radicato nella corporeità gloriosa delle statue e degli idoli, nella ricchezza delle relazioni e dei conflitti, nella benedizione del tempo. Di questo tempo e non dell'eterno. Il paganesimo offre la serenità dell'inevitabile e relativizza le pretese di assoluto. La grandezza del paganesimo sta nel sapere e non nello sperare. Anche per questo una rappresentazione adeguata del divino pagano sono i *kouroi* arcaici, il loro enigmatico sorriso.

Non si tratta di reinventare improbabili culti neo-pagani o di indugiare in un paganesimo estetico e letterario; si tratta di comprendere le ragioni per le quali ancora oggi l'Europa non può non dirsi pagana e da questa comprensione far discendere delle coordinate esistenziali differenti, davvero nuove perché radicate in una identità ancora viva. Alla temporalità lineare e irreversibile che postula un significato intrinseco della storia -intrinseco poiché radicato nella volontà dell'unico Dio- va opposta la consapevolezza (anche cosmologica) che non si dà alcun inizio assoluto del tempo e ogni passato è ancora da venire. Il divino non abita nel totalmente Altro, al di là e al di fuori della natura, delle cose, del mondo. Il divino si dispiega qui e ora.

Note

- ¹ C. Nixey, Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico (The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World, Macmillan 2017), trad. di L. Ambasciano, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 169. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel testo tra parentesi tonde.
- ² Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1987, V, 14; p. 108.
- ³ Ivi, VIII, 54; p. 156.
- ⁴ Ivi, II, 33; p. 75.
- ⁵ Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997⁵, 162 c-d, 4, 36-38, p. 55.
- ⁶ Ivi, Lettera a Temistio, 264 d, 10, 41-46, p. 35.
- ⁷ Cod. Fustin. I, 5.
- ⁸ C. Nixey, Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico, cit., pp. 80 e 79.
- ⁹ Porfirio, *Contro i cristiani*. *Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice* (1916). Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Muscolino,

notizia biografica su Harnack di A. Ardiri, presentazione di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2010, testo n. 15; p. 203. Per comodità del lettore, i riferimenti bibliografici delle numerose citazioni da questo libro saranno indicati nel testo tra parentesi quadre, prima il numero del testo, seguito da quello della pagina.

- ¹⁰ P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura (Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard 2004), trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, pp. 7-8.
- ¹¹ Plutarco, De Iside et Osiride, 9, 354c.
- ¹² P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., p. 99.
- ¹³ Ivi, p. 127.
- ¹⁴ F.W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in «Opere», a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, Adelphi, Milano 1965 e sgg., trad. di F. Masini, prefazione alla seconda edizione, § 4, p. 19.
- ¹⁵ P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., pp. 291-292.
- ¹⁶ Ivi, p. 293.
- ¹⁷ Ivi, p. 311.
- ¹⁸ Ivi, p. 301.
- ¹⁹ L. Fava, *L'indisponibilità del fondamento. Heidegger, il Nulla e la Gnosi*, Tesi di laurea, Università di Catania, a.a. 2017-2018, p. 34.
- ²⁰ P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., p. 305.
- ²¹ Simmaco, Relatio III. De ara Victoria, Pars I, § 10.
- ²² P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., pp. 69-70.
- ²³ Porfirio, *Contro i cristiani*, cit., nota del curatore, pp. 514-515.
- ²⁴C. Nixey, Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico, cit., p. 54.
- ²⁵ Agostino, De civitate Dei contra paganos, XIX, 22.
- ²⁶ F.W. Nietzsche, *L'Anticristo*, trad. di F. Masini, in «Opere», cit., vol. VI/3, § 59, p. 256.
- ²⁷ Id., *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, in «Opere», cit., vol. VI/1, II parte, *Dei preti*, p. 110.
- ²⁸ C. Nixey, *Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico*, cit., p. 24. Le citazioni da qui in avanti sono tratte da questo libro e indicate tra parentesi nel testo.

L'OSSIMORO DELL'IMPERATORE GIULIANO: CHIESA PAGANA E TOLLERANZA INTOLLERANTE

di Paolo Cipolla

2019

Febbraio

N. 18

Anno IX

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

el 361 d.C., divenuto unico Augusto, Giuliano ordinò in tutto l'impero la ripresa dei sacrifici agli dèi, la riapertura dei templi e il restauro di quelli danneggiati a spese dei responsabili dei danni¹, e avviò una serie di iniziative e provvedimenti volti a una restaurazione integrale della religione pagana. Giuliano² si era convertito segretamente al paganesimo circa dieci anni prima, spinto dalle sue letture e dalla frequenza di intellettuali come il neoplatonico Massimo di Efeso; ma la religione che egli praticava e aveva in mente di ripristinare non era quella di Omero e di Esiodo, o meglio, non solo. La più che millenaria sapienza greca, con la sua articolata e multiforme mitologia, era da lui rielaborata e integrata nella cornice della visione del mondo neoplatonica: in essa la potenza unificatrice dell'Uno, l'entità ineffabile e più che trascendente da cui tutto promana, permetteva di superare, armonizzare e risolvere la molteplice e dispersiva contraddittorietà del reale. In tal modo Giuliano poteva fra l'altro conciliare il politeismo della tradizione pagana col monismo filosofico di remota ascendenza eleatica e, soprattutto, con le aspirazioni unitarie della spiritualità postclassica, consentendo al paganesimo di rimanere una valida (e, secondo lui, prioritaria) opzione rispetto al monoteismo giudaicocristiano. Gli dèi tradizionali, infatti, erano recuperati e mantenuti in quanto emanazioni e manifestazioni differenti di quell'unica essenza trascendente: i miti tramandati dai poeti, inverosimili e zeppi di incongruenze e oscenità, ottenevano una nuova giustificazione grazie all'interpretazione allegorica, uno strumento che i Greci avevano escogitato assai per tempo proprio per difendere il sapere tradizionale dalle critiche razionalistiche mosse a partire almeno

da Senofane³.

Il centro di questa teologia riformata e sincretistica è il Sole, a cui Giuliano dedica l'orazione A Helios re, composta ad Antiochia nell'inverno del 362 e concepita come una sorta di omelia teologica per la festa del Sol invictus che ricorreva il 25 dicembre. Giuliano distingue tra il Sole sensibile e quello "intelligente", una divinità, da lui identificata con Zeus, Ade, Apollo e Serapide⁴, della quale l'astro è la concreta manifestazione: questo occupa una posizione mediana nella gerarchia delle sfere planetarie e consente la vita e l'esistenza degli esseri sensibili, mentre il dio, emanazione diretta dell'Uno, esercita una funzione mediatrice e unificante rispetto agli altri dèi "intelligenti" (a loro volta mediatori tra il mondo intelligibile e quello sensibile). Giuliano offre quindi un saggio di interpretazione allegorico-etimologica di alcune espressioni di Omero ed Esiodo, per dimostrare la continuità della sua dottrina con la più antica e veneranda tradizione greca⁵:

L'uno⁶, nel tracciare la sua genealogia, lo disse figlio di Iperione [Hyperionos] e di Teia, evidentemente con queste parole intendendo significare che esso è progenie legittima di Colui che è superiore [hyperéchontos] a tutto: chi altri infatti sarebbe Iperione rispetto a questo? E la stessa Teia [Theia], in un'altra maniera, non è un modo per indicare il più divino [tò theiótaton] degli esseri? E non stiamo a immaginare accoppiamenti e nozze, giochetti inverosimili e assurdi della musa poetica, ma piuttosto reputiamo suo padre l'essere più divino ed eccelso: e chi altri potrebbe essere tale, se non Colui che sta al di là di ogni cosa e intorno al quale e per il quale tutte le cose sono? Omero⁷ poi lo chiama Iperione dal nome del padre, e mostra il suo essere indipendente e più forte di ogni necessità. Zeus, infatti, come dice lui, essendo signore di ogni cosa, costringe gli altri, ma quando nel mito8 questo dio [i.e. Helios] dice che per l'empietà dei compagni di Odisseo abbandonerà l'Olimpo, non dice più "Vi potrei tirare su con tutta la terra e con tutto il mare" né minaccia catene e violenza, ma promette che infliggerà una punizione ai colpevoli, e gli chiede di splendere fra gli dèi. Con queste

12

ALL'INDICE

parole non intende forse dire che, oltre all'autonomia, il sole possiede anche capacità di perfezionamento? Per quale altro motivo infatti gli dèi hanno bisogno di lui, se non perché, illuminandoli invisibilmente per l'essenza e l'essere, è atto a portare ad effetto i beni di cui dicevamo?

Accanto al Sole, un'altra posizione preminente è quella occupata dalla Grande Madre degli Dèi; a lei è indirizzato l'altro grande discorso teologico di Giuliano, dove è descritta come «la fonte degli dèi intelligenti e demiurgici che governano gli dèi visibili, madre e sposa del grande Zeus, che ebbe sussistenza quale grande dea dopo il gran Demiurgo e assieme a lui» e «vergine senza madre, che siede accanto a Zeus»¹⁰.

Il Sole e la Madre incarnano in maniera evidente i due caratteri salienti di questa nuova religiosità: da un lato un enoteismo solare e razionale, trascendente ed inclusivo, capace di integrare il pluralismo della mitologia tradizionale in una complicata gerarchia di essenze attraverso la quale l'essere e l'essenza si irradiano dall'Uno al cosmo e, viceversa, l'uomo risale intellettualmente all'unità originaria; dall'altro, un elemento "femminile" di carattere ctonio, in cui confluisce l'antica componente orgiastica e iniziatica della religione greca rappresentata dai culti misterici di Cibele, Demetra e Dioniso. Quest'ultima, purificata attraverso l'interpretazione allegorica da quegli elementi irrazionali e osceni che scandalizzavano i cristiani, si fa veicolo di un misticismo salvifico che si concretizza nella pratica dei rituali di purificazione, il cui scopo è l'anodos, l'"ascesa"/"ritorno" delle anime dalla materia al mondo celeste da cui derivano¹¹.

Con questa complessa operazione, Giuliano conferiva alla religione pagana una solidità e un'unità dottrinale prima ignote, rendendola per molti versi simile al Cristianesimo: non è infatti difficile scorgere nella diade Sole-Madre, fatte salve le differenze, un contraltare pagano di Cristo e della Vergine Maria. Il Sole, al quale Giuliano restituiva il dies Natalis di cui Cristo si era, per così dire, appropriato, svolge nell'universo la sua stessa funzione mediatrice, e i termini con cui è descritto ricordano espressioni analoghe del Credo niceno: se lì Cristo è «Unigenito figlio di Dio, nato dal Padre prima



di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre» - ma, nella variante "omeousiana", «di sostanza simile (homoioousios) al Padre» -, per Giuliano l'Uno, «mediano tra le cause intelligenti e demiurgiche esse stesse mediane, diede alla luce da se stesso il Sole, mediano tra le cause intelligenti e demiurgiche esse stesse mediane, dio grandissimo in tutto simile a se stesso»¹²; e nel passo riportato più sopra il Sole è «progenie legittima di Colui che è superiore a tutto». Si tratta di formule che Giuliano attinge in primo luogo da Platone¹³, ma che, data l'analogia con quelle cristiane (esse stesse strutturate secondo le categorie del platonismo), ben si prestavano a fare del Sole un "Anticristo" ("anti-" nella duplice valenza etimologica di "oppositore" e di "sostituto") e a facilitare l'adesione dei cristiani al credo pagano rinnovato. Come poi Cristo è la Sapienza divina creatrice del mondo («per mezzo di Lui tutte le cose sono state create»), così Helios è la potenza demiurgica causa della separazione delle forme e dell'aggregazione della materia¹⁴. Quanto alla Madre degli Dèi, essa è madre e sposa di Zeus, come Maria è madre e sposa di Dio, e al tempo stesso vergine, anche se diversamente da lei è partecipe dell'attività demiurgica¹⁵.

Il progetto culturale e religioso di Giuliano si configurava infatti come una "contro-Chiesa" pagana, che imitava (in modo «scimmiesco», ironizzava Gregorio di Nazianzo¹⁶) il cristianesimo in quegli aspetti che ne avevano assicurato il successo: accanto alla sostanziale (al di là delle controversie cristologiche e delle divisioni) compattezza dottrinale, l'organizzazione gerarchica e la sollecitudine



per i poveri e i deboli. Nell'epistola ad Arsacio, sommo sacerdote di Galazia, Giuliano raccomanda al destinatario di esortare i sacerdoti «a non andare a teatro, a non bere nelle osterie, a non dirigere un'attività o un mestiere sconveniente e vituperevole»¹⁷, di espellere quelli che non obbediscono a queste norme o che intrattengono rapporti abituali con cristiani e di istituire ricoveri pubblici per gli stranieri e i bisognosi (*xenodocheia*), perché «sarebbe vergognoso che mentre i Giudei non hanno nessun mendicante e gli empî Galilei nutrono oltre ai loro anche i nostri, risultasse che i nostri manchino di assistenza da parte nostra»¹⁸.

Alcuni studiosi hanno messo in dubbio sia l'autenticità della lettera che l'esistenza stessa di questo progetto di "chiesa pagana" 19. A prescindere dalla questione dell'autenticità, i piani di Giuliano sono documentati anche dall'epistola 89a-b al gran sacerdote Teodoro, certamente autentica²⁰. Anche a lui Giuliano affida la sovrintendenza sul culto in Asia, il controllo sul comportamento dei sacerdoti (funzioni, dunque, corrispondenti a quelle dei vescovi) e la pratica della "filantropia", intesa come concreto sostegno agli indigenti; esige inoltre che i sacerdoti siano persone di specchiata moralità, che non vadano a teatro, che si astengano da qualsiasi atto o discorso licenzioso e anche da letture immorali e piene di oscenità come i giambi di Archiloco e Ipponatte e la commedia attica antica; raccomanda loro lo studio di Pitagora, Platone, Aristotele, degli Stoici, mentre condanna gli Epicurei e gli Scettici; si preoccupa che il culto per gli dèi sia curato con dignità, che i sacerdoti indossino paramenti solenni durante i riti ma vestano

sobriamente nella vita quotidiana, e che gli inni in onore degli dèi vengano imparati a memoria (una sollecitudine, questa, che fa venire in mente Lutero o papa Gregorio Magno). È vero che Giuliano agiva nelle vesti di pontifex maximus, la suprema autorità religiosa di Roma, e con intenti dichiaratamente conservatori²¹; ma come sul piano dottrinale la sua adesione al dato della tradizione era mediata da un neoplatonismo non esente da suggestioni cristiane, così su quello "pastorale" è poco credibile che il modello attuale di una Chiesa potente e organizzata, che egli conosceva per esperienza diretta, sia stato per lui meno determinante di quello remoto e leggendario del "re sacerdote" Numa o di quello, più vicino nel tempo ma meno articolato, di Massimino Daia²².

Ben si comprende, quindi, l'appellativo di "apostata" con cui lo marchiarono i cristiani²³. Esso non ha semplicemente il valore di "colui che rinnega la fede", ma anche quello originario di "ribelle, disertore": chi abbandona il proprio esercito per passare in quello nemico e rivolge le armi contro quelli che prima erano i suoi compagni, mettendo a profitto la pratica militare acquisita in precedenza nell'altro campo e la propria conoscenza delle forze e dei punti deboli dell'avversario.

Quella contro il cristianesimo fu, in effetti, una "guerra totale" sul piano politico, legislativo, culturale, teologico, morale. Nelle intenzioni dell'imperatore, essa non contemplava il ricorso a forme di persecuzione violenta, che egli più volte ripudia e proclama di non aver mai praticato²⁴; considerava piuttosto i Cristiani come equivalenti a dei «malati di mente» (φρενιτίζοντας), e pur non resistendo alla



tentazione di affermare che sarebbe stato meglio curarli anche con la forza, tuttavia preferiva che si ricorresse alla persuasione, anche perché non voleva che agli altari degli dèi si accostassero persone che non fossero intimamente convinte²⁵. La sua fu però un'indulgenza, almeno in parte, strumentale: il suo fine ultimo non era consentire la pacifica convivenza tra cristiani e pagani, ma piuttosto indurre i cristiani alla defezione (o, dal suo punto di vista, alla "guarigione"). Come testimonia Libanio²⁶, Giuliano aveva compreso che le persecuzioni cruente scatenate nel passato avevano sortito l'effetto contrario, rafforzando il prestigio della Chiesa, perciò evitò con cura di creare nuovi martiri. Altrettanto strumentali furono alcune misure liberali come il richiamo dall'esilio dei vescovi ortodossi banditi dal filoariano Costanzo II: se è vero quanto afferma Ammiano Marcellino, il loro vero scopo era rinfocolare le controversie dottrinali interne alla Chiesa nella speranza di indebolirla, giacché Giuliano sapeva, da ex cristiano, che «nessuna bestia feroce è talmente nemica dell'uomo, quanto sono esiziali verso i loro simili la maggior parte dei cristiani»²⁷. A parte questo, egli mise in atto una forma sottile ma sistematica di discriminazione. Favoriva in tutti i modi le città che sapeva fedeli al paganesimo, mentre con le altre aveva un atteggiamento ben diverso²⁸. Escluse i cristiani dai ruoli appartenenti all'esercito e all'amministrazione,

col pretesto che la loro religione non consentiva l'uso della spada per punire i criminali²⁹; al contrario, promosse i pagani nei posti chiave e raccomandò espressamente che a loro venisse accordata la preferenza³⁰. Nell'amministrare la giustizia s'informava anche sul credo religioso dei contendenti; e se Ammiano garantisce che questo non influenzava le sue decisioni, non può tuttavia esimersi dall'ammettere che simili domande erano quantomeno fuori luogo (tempore alieno)31. Quando i cristiani si lamentavano dei soprusi di alcuni governatori locali, rinfacciava loro il precetto evangelico di sopportare con pazienza le offese³²; e ugualmente si astenne dall'intervenire per punire episodi di violenza ai loro danni, come il linciaggio del vescovo Giorgio di Alessandria³³. Quando poi il tempio di Apollo a Dafne (vicino Antiochia) fu distrutto da un incendio, non esitò ad addossarne la colpa ai cristiani, e per rappresaglia ordinò la chiusura della chiesa maggiore di Antiochia³⁴; e agli Antiocheni additava l'esempio positivo di quelle città che «avevano distrutto le tombe degli atei» (i.e. dei martiri) in ossequio alle sue direttive, pur ammettendo che si erano spinte al di là di quel che egli voleva³⁵.

Ce n'era dunque abbastanza perché i cristiani, e non soltanto le gerarchie, si ritenessero minacciati. Pur riconoscendo la differenza fra Giuliano e i persecutori violenti del passato come Decio o Diocleziano, essi lo considerarono ugualmente un persecutore, sia pure in senso lato (lo storico Socrate³⁶ precisa di adoperare il termine "persecuzione" per indicare «il recare qualsivoglia forma di turbamento a coloro che se ne stanno tranquilli»); e, soprattutto, vivevano nel terrore che all'ostilità "politicamente corretta" e spesso condita di ironia (come nello spassoso *Misopogone*, scritto da Giuliano contro gli Antiocheni) potesse prima o poi far seguito una violenza non più soltanto verbale³⁷. Violenza che in qualche caso, come si è visto, aveva già assunto tratti più concreti, se non per ordine dell'imperatore, certamente in conseguenza del suo atteggiamento e dell'impunità garantita ai responsabili.

L'atto sicuramente più ostile di tale strategia fu la legge che vietava ai cristiani di insegnare retorica e letteratura pagana nelle scuole pubbliche. Il Codex Theodosianus³⁸ riporta un editto del 17 giugno del 362, il quale prescrive che i maestri eccellano non solo per eloquenza (facundia) ma anche per costumi (mores), che siano reclutati attraverso una rigorosa selezione da parte delle autorità locali, e che la loro nomina sia soggetta all'approvazione dello stesso imperatore. Il testo non fa riferimento né ai cristiani né al loro credo; ma nell'epistola 61c Giuliano, spiegando il senso della normativa da lui introdotta, chiarisce che l'insegnante deve essere intimamente convinto della verità di ciò che insegna. Se dunque i cristiani vogliono insegnare gli autori pagani, dimostrino di onorare gli dèi in cui quelli credevano, altrimenti

si limitino a commentare Matteo e Luca nelle loro chiese. Gli studiosi non sono concordi sul rapporto fra lettera e decreto; per alcuni la prima sarebbe una "circolare interpretativa" del secondo, mentre per altri i due testi non sono collegati fra loro e l'editto non avrebbe in realtà carattere persecutorio³⁹. Ora, che ci sia stato un decreto contro i professori cristiani mi pare fuori discussione: basterebbe la sola testimonianza di Ammiano, che lo condanna, lui pagano, come inclemens e obruendum perenni silentio⁴⁰. Che sia da identificare con quello del 17 giugno è quantomeno plausibile: l'assenza in quest'ultimo di riferimenti ai cristiani è probabilmente dovuta ai compilatori che, dovendolo adeguare ai nuovi tempi in cui il cristianesimo aveva ormai trionfato, espunsero le parti non più in vigore⁴¹. Ma anche se il testo che abbiamo fosse integro, sarebbe comunque risultato anticristiano nella sua concreta applicazione: quante speranze avrebbe avuto un insegnante notoriamente cristiano di ottenere l'approvazione delle autorità locali e dell'imperatore⁴², vista la sua dichiarata ostilità?

Nell'epistola 61c Giuliano sottolinea che le restrizioni riguardavano solo gli insegnanti: agli studenti, anche se cristiani, egli garantiva libero accesso alle scuole. Secondo gli autori cristiani, invece, anche questa possibilità era preclusa⁴³. Si pensa in genere che questa notizia sia frutto di un'esagerazione o un fraintendimento da parte loro; e tuttavia, è forse il caso di distinguere anche qui tra lettera e prassi della





legge. Non si può infatti escludere che alcuni maestri particolarmente zelanti adottassero comportamenti vessatori nei confronti degli studenti cristiani, costringendoli di fatto a ritirarsi; e che, in conseguenza (o nel timore) di situazioni del genere, i genitori si rifiutassero di mandare i loro figli nelle scuole pubbliche⁴⁴. A parte questo, Socrate e Teodoreto⁴⁵ riportano anche testuali parole di Giuliano dalle quali traspare la sua intenzione di impedire che, in futuro, i cristiani potessero servirsi delle armi dialettiche e retoriche della cultura pagana per combattere il politeismo. Queste parole non si trovano in nessuna opera di Giuliano a noi pervenuta, ma non per questo si deve ritenere che siano del tutto inventate⁴⁶. È infatti possibile che l'inasprirsi dello scontro coi cristiani e la constatazione dello scarso successo della sua attività riformatrice (che egli ammette esplicitamente all'inizio della citata epistola ad Arsacio⁴⁷) abbiano indotto l'imperatore a diramare messaggi successivi, da cui quelle parole potrebbero essere tratte o di cui riprendono il contenuto, per imporre un'applicazione più rigorosa del decreto rispetto alla sua formulazione iniziale. Giuliano insomma, che faceva guerra al Cristianesimo con le sue stesse armi, non poteva permettere che i suoi nemici ricorressero alla medesima tattica. In questo senso, l'accusa rivoltagli dai cristiani di averli esclusi dalle scuole ha una sua ragion d'essere, e si può ritenere almeno in parte fondata, se non nella forma, perlomeno nella sostanza.

«L'imperatore Giuliano era intollerante?» si domanda Jean Bouffartigue nel titolo di un saggio di alcuni anni fa⁴⁸. La risposta a cui perviene lo studioso, e che ci sembra condivisibile, è: sì, fu intollerante. Non come i suoi predecessori pagani, o come lo sarebbe stato di lì a poco Teodosio. Ma la libertà che con una mano largiva ai cristiani la toglieva con l'altra, ricorrendo a tutte le strategie possibili perché di fatto non potessero goderne pienamente. Aut aut: o convertirsi al paganesimo o rassegnarsi a essere cittadini di serie B, preclusi dalla piena partecipazione alla vita politica e culturale della società⁴⁹. La sua fu dunque una tolleranza intollerante, retoricamente raffinata, "ossimorica", come la sua idea di trasformare in una chiesa il paganesimo, per sua stessa natura refrattario ad assumere tale fisionomia. Dopo la sua morte in battaglia nel 363, tali contraddizioni imponevano una scelta: o una tolleranza senza sotterfugi o un'intolleranza senza paraventi. La storia, dopo qualche esitazione⁵⁰, imboccò la seconda via.

Note

¹ Cfr. Ammiano Marcellino, *Storie* XXII 5, 2; Libanio, *Orazione* 18, 126.

² Sulla figura di Giuliano esiste una letteratura critica quanto mai vasta: si veda ad esempio E. v. Borries, «Iulian» nr. 26, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft X/1, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart 1918, coll. 26-91; J. Bidez, La vie de l'Empereur Julien, Les Belles Lettres, Paris 1930; tra gli studi più recenti, K. Bringmann, Kaiser Julian. Der letzte heidnische Herrscher, Primus Verlag, Darmstadt 2004; K. Rosen, Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser, Klett-Cotta, Stuttgart 2006; H.C. Teitler, The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity, Oxford University Press, New York 2017. Nel corso del presente saggio le opere di Giuliano sono citate secondo l'edizione di J. Bidez (L'Empereur Julien: Œuvres complètes, Les Belles Lettres, Paris 1932-1960), a eccezione del Misopogone e dei discorsi Alla Madre degli Dei e A Helios re, citati secondo: Giuliano imperatore, Alla Madre degli dei e altri discorsi, a cura di I. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, A. Mondadori, Fondazione "Lorenzo Valla", Milano 2006⁷. Le traduzioni, salvo diversamente specificato,

sono mie.

- ³ Senofane, frr. B 11-12 Diels-Kranz.
- ⁴ A Helios, cap. 10, 135d-136a.
- ⁵ Ivi, cap. 11, 136c-137b.
- ⁶ Esiodo, *Teogonia* 371-374.
- ⁷ Omero, *Iliade* VIII 480, ecc.
- ⁸ Id., Odissea XII 377 ss.
- ⁹ Id., *Iliade* VIII 24.
- ¹⁰ Alla Madre degli Dei, cap. 6, 166a-b.
- ¹¹ Ivi, cap. 15, 175b.
- ¹² A Helios, cap. 5, 132d.
- ¹³ Cfr. *Repubblica* 509a, espressamente richiamato da Giuliano nel passo in questione.
- ¹⁴ A Helios, cap. 16, in part. 141a.
- ¹⁵ Alla Madre degli Dei, cap. 6, 166b-d. L'epiteto di «vergine senza madre» (παρθένος ἀμήτωρ) con cui la qualifica Giuliano in realtà fa pensare in primo luogo ad Atena, nata dalla testa del padre Zeus; tuttavia l'inedito ruolo di "madre e sposa" del dio maggiore fa sospettare che anche il cristianesimo abbia esercitato un qualche ascendente sulla formulazione di questi connotati. La "verginità" simboleggia la natura non carnale dell'unione della Madre con Helios e del suo amore per Attis, il semidio simbolo del potere generatore che discende fino alla materia.
- ¹⁶ Orazione 4, 112 πιθήκων μιμήματα.
- ¹⁷ Epist. 84, 430b; traduzione di M. Caltabiano (*L'epistolario di Giuliano imperatore*, D'Auria, Napoli 1991, p. 180).
- ¹⁸ Ivi, 430d (Caltabiano, Ivi, p. 181).
- 19 P. van Nuffelen, «Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux juifs, Ep. 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, Ep. 84 [Bidez])», Vigiliae Christianae 56/2, 2002, pp. 131-150; cfr. anche G. Scrofani, «'Ως ἀρχιερέα: la 'chiesa pagana' di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di III e IV secolo», Studi classici e orientali 51, 2005, pp. 195-215. L'autenticità della lettera è difesa da J. Bouffartigue, «L'Authénticité de la Lettre 84 de l'empereur Julien», Revue de Philologie de littérature et historie ancienne 79, 2005, pp. 232-242, e F. Aceto, «Note sull'autenticità dell'ep. 84 di Giuliano imperatore», Rivista di cultura classica e medioevale 50/1, 2008, pp. 187-206.
- ²⁰ L'epistola consta in realtà di due segmenti separati; in genere si ritiene che appartengano alla medesima lettera (cfr. Caltabiano, *L'epistolario*, cit., p. 264).
- ²¹ Ad esempio, a proposito dell'accoglienza dei forestieri, nell'*Ep.* 84 (431a-b) sottolinea come questa fosse una buona pratica dell'antica *pietas* greca, come mostra l'esempio dell'ospitalità di Eumeo offerta a Odisseo (*Od.* XIV, 56-58). Anche nell'epistola a Teodoro (89a, 453b) egli professa di attenersi alle tradizioni per quanto riguarda il culto degli dèi.
- ²² Massimino Daia aveva già attuato una riforma del

- sacerdozio pagano su base gerarchica; cfr. Scrofani, «'Ως ἀρχιερέα», cit., pp. 202-204.
- ²³ Si ritiene che il primo sia stato Gregorio di Nazianzo, che dopo la sua morte scrisse contro di lui le *Orazioni* 4 e 5 (cfr. in part. *Or.* 4, 1); ma già quando era vivo lo aveva apostrofato così (oltre che «empio» e «ateo») il vescovo Maris, che ebbe con lui un violento alterco riferito dallo storico Socrate Scolastico (*Storia ecclesiastica* III 12).
- ²⁴ Si vedano soprattutto le epistole 61c, 83 (vedi sotto, nota 31), 114 e 115.
- ²⁵ Epistole 61c, 424a-b; 114, 436 c-d.
- ²⁶ Libanio, *Or.* 18, 122; si veda anche Gregorio di Nazianzo, *Or.* 4, 57-58; Socrate, *St. eccles.* III 12.
- ²⁷ Ammiano, Storie XXII 5, 3-4, in part. 4: nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum expertus.
- ²⁸ Epistola 83; vedi sotto, nota 31. Nell'Epistola 84, 431d, promette di aiutare la città di Pessinunte se onorerà debitamente la Grande Madre, minacciando ritorsioni in caso contrario.
- ²⁹ Rufino, St. eccles. X 33; Socrate, St. eccles. III 13.
- ³⁰ Epistola 83, 376b-c: «Io, per gli dèi, non voglio né che i Galilei siano uccisi, né che siano percossi ingiustamente, né che subiscano qualche altro torto, ma dico che bisogna in ogni modo anteporre a loro gli adoratori degli dèi [...] Quindi bisogna onorare gli dèi ed anche gli uomini e le città che li onorano» (Caltabiano, *L'epistolario*, cit., pp. 179-180).
- ³¹ Ammiano, Storie XXII 10, 2.
- ³² Socrate, St. eccles. III 14.
- ³³ Ammiano, *Storie* XXII 11, 11; secondo lo storico, Giuliano per la verità era intenzionato a intervenire, ma fu dissuaso dai suoi consiglieri e si limitò a inviare agli Alessandrini una dura reprimenda in cui minacciava punizioni severe. Un altro linciaggio fu messo in atto dai pagani di Aretusa in Siria ai danni del vescovo Marco, che si rifiutava di versare l'indennizzo preteso dall'imperatore per i danni subiti in precedenza dai templi col beneplacito delle autorità cristiane; fu sottoposto a torture di ogni genere, ma riuscì a sopravvivere (Gregorio di Nazianzo, *Or.* 4, 88-90; Sozomeno, *St. eccles.* V 10, 8-14. L'eroismo di Marco è ricordato anche da Libanio nell'*Epistola* 730 [819 Förster]).
- ³⁴ Ammiano, *Storie* XXII 13, 1-3; Giuliano, *Misopogone* 33, 361b-c. Ammiano riferisce una voce alternativa minoritaria, un *rumor levissimus*, secondo cui l'incendio sarebbe partito da alcuni ceri votivi accesi da un devoto. Come siano andate effettivamente le cose è impossibile stabilirlo: fu ordinata un'inchiesta, affidata a una commissione di cui faceva parte anche Libanio (cfr. la sua *Epistola* 1376), ma si concluse con un nulla di fatto. Può darsi che l'incendio sia stato

effettivamente opera di qualche fanatico cristiano; ma se anche così non fosse stato, non è affatto sorprendente che i sospetti di Giuliano, in quel clima di ostilità reciproca, si appuntassero comunque sui cristiani. L'imperatore poco prima aveva ordinato la traslazione del *martyrion* di San Babila (che sorgeva presso il tempio) in quanto "disturbava" con la sua presenza il vicino oracolo di Apollo, impedendogli di dare responsi (Giuliano, *Misop.* 33, cit.; cfr. anche Socrate, *St. eccles.* III 18-19).

- ³⁵ Giuliano, *ibidem*.
- ³⁶ St. eccles. III 12.
- ³⁷ Questo clima di terrore è efficacemente descritto da Libanio (*Or.* 18, 121). Gregorio di Nazianzo (*Or.* 5, 39) dice che Giuliano riservava ai cristiani «l'onore del Ciclope», ossia di ucciderli per ultimi (come Polifemo minaccia di fare con Odisseo) al ritorno dalla spedizione in Persia. Diverso l'atteggiamento di Atanasio, che considerava Giuliano nulla di più che una «nuvoletta di passaggio» (Socrate, *St. eccles.* III 14). A lui venne in seguito attribuita dai cristiani, soprattutto dagli estensori di *passiones* dei martiri, la responsabilità di violenze, esecuzioni e misfatti d'ogni genere; cfr. Teitler, *The Last Pagan Emperor*, cit., capp. XII-XVII. Di «migliaia e migliaia di morti», ad esempio, parla la *Passio Pimenii* (cap. 2).
- ³⁸ *CTh* XIII 3, 5.
- ³⁹ Sull'interpretazione del decreto cfr. ad es. P. Ciprotti, «Ingerenza di imperatori pagani nella vita interna della Chiesa? II. La legge scolastica di Giuliano l'Apostata», Archivio di diritto ecclesiastico 5, 1943, pp. 227-39; S. Saracino, «La politica culturale dell'imperatore Giuliano attraverso il Cod. Th. XIII 3,5 e l'Ep. 61», Aevum 76/1, 2002, pp. 123-41; E. Germino, Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'Apostata, Jovene, Napoli 2004; G.A. Cecconi, «Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente», in L'imperatore Giuliano. realtà storica e rappresentazione, a cura di A. Marcone, Le Monnier Università, Milano 2015, pp. 204-222; Teitler, The Last Pagan Emperor, cit., pp. 64-70.
- ⁴⁰ Ammiano, *Storie* XXII 10, 7. Il decreto sembra anche avere avuto un'applicazione retroattiva: i cristiani Mario Vittorino a Roma e Proeresio ad Atene, già titolari di cattedra, dovettero dimettersi, e Proeresio confermò le dimissioni nonostante Giuliano gli avesse concesso una speciale deroga *ad personam* (cfr., rispettivamente, Agostino, *Confessioni* VIII 5, 10; Girolamo, *Chronicon*, anno 363).
- ⁴¹ Così pensano ad esempio Ciprotti («Ingerenza», cit., pp. 227-228) e Bringmann (*Kaiser Julian*, cit., pp. 123-124).
- ⁴² Deroghe come quella concessa a Proeresio saranno state l'eccezione, non certamente la regola.

- ⁴³ Cfr. Agostino, *La città di Dio* XVIII 52, 2; Rufino, *St. eccles.* X 33; Socrate, *St. eccles.* III 12, 7; Teodoreto, *St. eccles.* III 8, 1-2. Gregorio di Nazianzo (*Or.* 4, 4-6, 101, 103), più genericamente, accusa Giuliano di voler «privare i cristiani della cultura» come se ne avesse il monopolio.
- ⁴⁴ Cfr. v. Borries, «Iulian», cit., col. 52; Bringmann, *Kaiser Julian*, cit., p. 126.
- ⁴⁵ Vedi sopra, nota 43.
- ⁴⁶ Che Giuliano nutrisse effettivamente questa preoccupazione è dimostrato dall'*Epistola* 90, giunta solo parzialmente tramite la traduzione latina di Facondo di Ermiana (*Per la difesa dei tre capitoli* IV 2); in essa deplora che Diodoro di Tarso «con impudenza si istruì nello studio delle arti delle Muse ed armò con espedienti retorici la sua odiosa lingua contro gli dèi celesti» (trad. Caltabiano, *L'epistolario*, cit., p. 198; cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 139).
- ⁴⁷ Epistola 84, 429c.
- ⁴⁸ J. Bouffartigue, «L'empereur Julien était-il intolérant?», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 53/1, 2007, pp. 1-14.
- ⁴⁹ Cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 140.
- ⁵⁰ Nel 371 Valentiniano concesse libertà di culto a tutti i sudditi, consentendo perfino la pratica dell'aruspicina, purché non per fini illeciti (*CTh* IX 16, 9; cfr. Bouffartigue, «L'empereur», cit., p. 6).

Gregorio Nazianzeno, lo Ps.-Nonno e Gli dèi greci

di

Anno IX N.18 - Febbraio 2019

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

CARMELO CRIMI

«Il mondo non è fatto solo di ciò che esiste, ma anche di ciò che potrebbe esistere» (C.S. Lewis, *Perelandra*, Adelphi, Milano 1994 [1943], p. 129)

Il 26 giugno del 363 l'imperatore Giuliano, designato come 'l'Apostata' da una tradizione ostile, muore tragicamente combattendo contro i Persiani. A distanza di appena qualche anno, un brillante scrittore della Cappadocia, Gregorio Nazianzeno (330 circa-390), compone due Λόγοι στηλιτευτικοί, 'discorsi destinati ad essere inscritti su stele (στήλη) d'infamia' contro il defunto imperatore, che dovevano circolare soprattutto tra le élites, cristiane ma anche pagane, e porsi all'interno del dibattito che, in quegli ambienti, si era da tempo animato attorno alla figura controversa di Giuliano¹. Entrambi i testi, sebbene improntati ad una virulenza verbale sorprendente – se si tien conto dell'elevata politesse con cui l'autore si esprime in altri contesti e su altri argomenti -, non sono il semplice frutto di una esasperata sensibilità personale, quanto piuttosto la lucida esposizione di un progetto dai contorni assai nitidi: «...portare alla luce, con una "stele di infamia", l'intima natura di Giuliano e la scaturigine del male da lui compiuto perché tutti potessero rendersi conto della sua pericolosità»². Gregorio ci consegna, del defunto imperatore che aveva conosciuto personalmente ad Atene nel 355, un 'ritratto' da cui apparivano la nevrosi e i tic che contraddistinguevano l'augusto personaggio. Scrive il Nazianzeno:

Infatti non mi sembravano essere indizio di nulla di buono il collo tentennante, le spalle scosse da un tremito continuo e come in cerca di un contrappeso, gli occhi roteanti, che si muovevano qua e là e guardavano come in preda alla follia, i piedi in continua agitazione e sui quali cambiava spesso posizione, le narici che soffiavano insolenza e disprezzo, le espressioni ridicole del volto che mostravano lo stesso sentimento, le risate smodate e gorgoglianti, i cenni di assenso e di diniego privi di logica, il parlare interrotto dal respiro e soffocato, le domande prive di ordine e di intelligenza, le risposte per nulla migliori, che si accavallavano le une sulle altre e mancavano di equilibrio, non procedendo neppure secondo l'insegnamento impartito nelle scuole³.

Si tratta di una costruzione letteraria – tecnicamente una ekphrasis - in cui lo scrittore utilizza al meglio l'outillage a sua disposizione per demolire l'avversario, irridendolo perché incapace di dominare le proprie ingombranti pulsioni e demonizzandone l'aspetto e i moti. All'opinione pubblica egli additava come l'opera di uno squilibrato la strategia giulianea che riconosceva ai soli pagani la legittimità dell'έλληνίζειν: secondo l'imperatore, infatti, soltanto chi faceva professione di paganesimo poteva farsi interprete dei valori della lingua e della letteratura greca, e utilizzarli costruttivamente. I cristiani, invece, che dissociavano l'έλληνίζειν dagli aspetti più propriamente religiosi, mentre ne assumevano soltanto le valenze 'culturali'4, andavano anzitutto emarginati dall'ambito educativo - la trasmissione dell'antica παιδεία – e poi espulsi di fatto dallo spazio politico che avevano ormai occupato da qualche decennio dopo la svolta costantiniana⁵. In tal senso, i due Λόγοι στηλιτευτικοί del Nazianzeno si possono leggere come l'orgogliosa rivendicazione di un cristiano che voleva abbeverarsi alle fonti della παιδεία ellenica, per continuare ad appropriarsi di quella raffinata strumentazione, concettuale e retorica, che l'antico gli forniva abbondantemente.

Tra gli elementi della scena approntata da Gregorio contro Giuliano non poteva mancare l'attacco frontale agli dèi e ai miti pagani, che riutilizza in particolare i collaudati modelli offerti dall'apologetica cristiana del II secolo. Nei





due Λόγοι troviamo numerosissime allusioni a temi e motivi mitologici che appaiono talora di difficile decrittazione, per l'estrema densità della scrittura e per il vezzo, molto 'alessandrino', del Nazianzeno di rifarsi a versioni oscure e poco conosciute dei miti stessi, dando così prova di amplissime conoscenze. Circa la natura e l'origine degli dèi, lo scrittore, se si prende in esame la totalità della sua opera, non presenta idee rigide e uniformi: se è vero che egli li rappresenta, gli dèi, genericamente come degli εἴδωλα, in taluni casi ne fa delle proiezioni dei πάθη umani, cioè delle 'passioni'. Gli uomini avrebbero 'deificato' i loro peccati ($\pi \dot{\alpha} \theta \eta$), in termini cristiani, perché potessero trovare dei complici e dei protettori in dèi che assomigliassero loro⁶. In altri casi, il Nazianzeno ci restituisce le divinità pagane come esseri umani deificati, secondo l'antica interpretazione evemeristica; altrove, infine, li considera come veri e propri demoni malvagi, al servizio del Maligno⁷. Quale che sia la chiave di lettura di volta in volta prescelta, Gregorio rivolge costantemente agli dèi l'accusa di immoralità, in questo ponendosi sulla linea ch'era stata propria, ad esempio, di Eraclito, Senofane e Platone⁸.

Un solo esempio. Il Nazianzeno chiede retoricamente conto a Giuliano di una serie di divinità che, secondo il racconto omerico, si sono caratterizzate per comportamenti deboli o indegni, se non addirittura scandalosi. Egli cita, tra l'altro, Ares e Afrodite:

Che cosa significa la ferita di Ares o l'incarcerazione dentro un vaso di bronzo dello sciocco amante dell'aurea Afrodite e che cosa significa che l'aman-

te imprudente cadde in potere dello Zoppo $[τ\tilde{\phi}$ ἀμφιγυήεντι] e, divenuto spettacolo per gli dèi che si raccolsero tutt'intorno, sorpreso in quella situazione indecente, fu poi liberato per pochi spiccioli?9.

Gregorio condensa qui tre distinti episodi che si leggono in Omero: nel primo (Il. 5,855-861) Ares viene ferito da Diomede, mentre nel secondo si racconta dello stesso dio che «dentro un'idria di bronzo stette legato tredici mesi»¹⁰ (Il. 5,387). Il terzo, che è anche il più famoso, riguarda gli amori di Ares ed Afrodite (Od. 8,266-366), i quali cadono nella trappola escogitata da Efesto (cioè lo Zoppo), sposo tradito della dea, e, incatenati, suscitano il riso di scherno degli altri dèi chiamati ad assistere allo spettacolo. I due amanti sono poi liberati dietro la promessa di un riscatto. A giudizio del Nazianzeno, i vizi, grazie a divinità di tale specie, trionfano tra gli uomini: Giuliano, se non fosse stato un folle, non avrebbe potuto sostenere abomini del genere.

2. Attorno alle numerose opere di Gregorio, che a Bisanzio è designato con l'onorifico appellativo di "Teologo", si è coagulata nel corso dei secoli quella che può chiamarsi la cospicua 'tradizione nazianzenica'11, fatta di agiografie, scoli, commentari e altro materiale erudito12. Un posto di riguardo lo occupa un autore praticamente ignoto, designato come lo Ps.-Nonno e collocato nel VI secolo, che ha lasciato un'ampia Collezione e spiegazione delle storie di cui San Gregorio ha fatto menzione (Συναγωγή καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ίστοριῶν ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος) nelle or. 4. 5 cioè nei due Λόγοι contro Giuliano - 39 e 43¹³. È opportuno precisare che col termine ἱστορία si intende qui la narrazione di un evento, reale o fittizio, del passato o comunque posto in una dimensione temporalmente remota. Questi Commentarii sono uno strumento destinato a facilitare la lettura delle suddette orationes che presentano un numero assai alto di allusioni alla mitologia e di riferimenti a personaggi e fatti del mondo antico. Lo scopo primario è di chiarire sia le allusioni che i riferimenti, facendone magari rilevare gli aspetti indecenti e moralmente inaccettabili, secondo le intenzioni del Teologo. Ma traspare anche il 'gusto' quasi naïf dello Ps.-Nonno per un raccontare in scioltezza ciò che reperiva nelle sue fonti. Grande cura egli ha posto nell'organizzare in buon ordine il copioso materiale che intendeva offrire ai lettori: il commentario ad ogni singola orazione consta di 'sezioni' (ovvero ἱστορίαι) progressivamente numerate, ognuna delle quali è provvista di un titolo che rinvia sommariamente alla porzione di testo gregoriano che si intende spiegare. Ad esempio, il passo sopra citato dell'*or*. 4,116 viene diviso in due ἱστορίαι, la 85 e la 86, di cui per brevità si offre in traduzione soltanto la seconda:

Ottantaseiesima è l'*historia* sull'amante di Afrodite. È questa:

Afrodite era la moglie di Efesto; di costei si innamorò Ares e commise adulterio con essa. Quando Efesto lo venne a sapere, dal momento che era fabbro di mestiere, prepara delle reti per Ares che sarebbe venuto a commettere adulterio con Afrodite. Ares cade nelle reti e ne viene imprigionato, ed è scoperto in flagrante adulterio con Afrodite. Efesto non li liberò fin quando non ebbe chiamati gli dèi e glieli esibì pubblicamente. Allora gli dèi, quando vennero e videro, presero a ridere sul loro conto di un riso smodato. E allora Ares viene liberato, dopo aver pagato un piccolo riscatto. [Gregorio] chiama Efesto ἀμφιγύην [cioè 'dalle gambe storte'] perché era zoppo¹⁴.

L'ampia narrazione omerica, cento versi, si riduce ad un raccontino piccante che comunque semplifica, chiarendola, la densa allusione del Nazianzeno. Lo Ps.-Nonno 'traduce' anche, per il lettore inesperto, l'epiteto "dalle gambe storte" pertinente a Efesto e riutilizzato dal Teologo 15 con il ben più comune $\chi\omega\lambda\delta\varsigma$.

La destinazione dei Commentarii dello Ps.-Nonno è latamente scolastica, dal momento che essi vogliono contribuire alla illustrazione di testi che potevano risultare di ardua comprensione sia per i contenuti che per le forme espressive. La fortuna dell'opera è stata notevolissima: trasmessi da circa centocinquanta manoscritti greci, i Commentarii sono stati tradotti nelle lingue siriaca, armena e georgiana¹⁶, adempiendo ad una funzione di propagazione della cultura classica, sia pure deformata, della quale al momento possiamo solo intuire la portata. Si è verificata, grazie a questo straordinario successo, una sorta di "eterogenesi dei fini": gli attacchi fortemente denigratori ai miti antichi del Nazianzeno, amplificati dalla cassa di risonanza offerta dallo Ps.-Nonno, si sono risolti - contro le intenzioni del Teologo e fors'anche di quelle del suo *interpres* bizantino – in veicoli di conoscenza, per quanto *en travesti*, dell'antico e delle sue espressioni culturali. Il testo dello Ps.-Nonno ha finito per configurarsi come una sorta di 'enciclopedia' dei miti e, in generale, della cultura antica *ad usum Christianorum*.



3. Nella scuola della Tarda Antichità ci si nutriva ampiamente di mitologia. Il cursus di letture per gli insegnamenti che non fossero elementari prevedeva anzitutto i poemi omerici ed altri testi 'classici', poetici e non. Ed era necessaria una buona conoscenza della mitologia antica, dell'epica e della storia dell'Atene classica, nelle sue linee essenziali, per poter affrontare adeguatamente i προγυμνάσματα, gli "esercizi preliminari" alla pratica delle declamazioni (μελέται), che tanta parte occupavano della vita scolastica. Grazie ai προγυμνάσματα, gli alunni, appartenenti di norma alle élites urbane, apprendevano un metodo grazie al quale si perpetuavano i valori tradizionali¹⁷, marca distintiva di una cultura 'alta' che garantiva il successo nelle cariche più prestigiose dell'amministrazione imperiale. Nella Tarda Antichità, e lo stesso poi accadrà a Bisanzio, «la chiesa non eliminò dal curriculum i testi pagani, né allestì un sistema d'istruzione paral-

Nonostante la crisi profonda sperimentata dall'impero bizantino nei secoli VII e VIII, tra le conquiste arabe e l'Iconoclasmo, i fondamenti dell'istruzione rimasero pur sempre gli stessi, fatta salva la drastica riduzione del numero delle scuole, in particolare di quelle destinate all'istruzione superiore, e della platea degli studenti. Non deve dunque destare particolare sorpresa il fatto che, anche in quei secoli "oscuri", dèi e miti antichi siano stati citati pure in opere di ecclesiastici colti: ad esempio, Andrea metropolita di Creta (660 circa-740) lo fa nelle sue omelie, dandoci così testimonianza di ottima formazione retorica¹⁹. Il diacono Epifanio di Catania, nel corso del Concilio ecumenico di Nicea del 787 convocato per condannare gli iconoclasti e la loro dottrina, recita il *Sermo laudatorius* dell'evento e dei suoi partecipanti²⁰ e si esibisce in una retoricissima *tirade* contro culti e dèi antichi:

Dov'è più l'orda funesta dei demoni? Dove i vacui e abominevoli riti degli idoli? Dove gli oracoli ingannevoli e corruttori dei falsi dèi? Dove le orge di Afrodite, i culti di Demetra, le uccisioni degli ospiti in onore di Artemide? Dove le sfrenate feste di Dioniso congiunte all'illecita libidine per i maschi e la giusta iniziazione del cosiddetto Mitra? Dove i sacrifici umani - e sotto e sopra la terra e in aria – compiuti per i cosiddetti dèi che così ne traevano godimento? Tutto ciò non è forse perito in forza della dimora sulla terra dell'unigenito Figlio di Dio e non ha forse avuto profanissima fine? Che forse i loro santuari, eretti un tempo in splendore di fabbriche, non son ora caduti in rovina e son crollati a terra per ordini imperiali? Che forse la loro memoria non è del tutto scomparsa dal cuore di tutti i cristiani e non vediamo, di fatto, compiuta la profezia: "Della saggezza del Signore fu colma la terra, come le acque ricoprono il mare" (cfr. Is. 11,9)?²¹.

Epifanio qui ricalca in parte alcune allusioni che leggeva in Gregorio Nazianzeno, soprattutto nei due Λόγοι στηλιτευτικοί contro Giuliano, probabilmente 'filtrate' e spiegate grazie ai *Commentarii* dello Ps.-Nonno. Ma, rispetto al Teologo, lo scopo dell'attacco è ben diverso e, per capirlo, occorre rifarsi alla pesante accusa di idolatria che gli iconoclasti rivolgevano agli iconofili. Questi ultimi, praticando il culto delle sacre immagini,



si sarebbero macchiati del peccato gravissimo di idolatria, incorrendo nella relativa condanna. L'iconofilo Epifanio, attaccando strumentalmente dèi e culti pagani nel suo discorso ufficiale al Concilio, sperava di esorcizzare così ogni sospetto che in lui, come in tutti i seguaci delle icone, potesse nascondersi una sorta di 'connivenza col nemico', cioè con l'idolatria degli antichi²². Conoscere la mitologia serviva ancora.

Note

- ¹ Entrambe le orazioni (la 4 e la 5 dell'ordinamento attuale) sono disponibili in traduzione italiana con testo a fronte: Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*, a cura di L. Lugaresi, Nardini, Firenze 1993, e Gregorio di Nazianzo, *La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V*, a cura di L. Lugaresi, Nardini, Fiesole 1997. Anche in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, traduzione italiana con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Bompiani, Milano 2000, pp. 88-183 (*or.* 4) e 184-223 (*or.* 5).
- ² L. Lugaresi in Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata*, cit., p. 15.
- ³ Greg. Naz. or. 5,23, trad. di C. Sani in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, cit., pp. 203/205.
- ⁴Vd. U. Criscuolo, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», in Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata, D'Auria, Napoli 1987, pp. 165-208: 181-184; K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Brepols, Turnholti 1996, p. 23.
- ⁵ L. Lugaresi in Gregorio di Nazianzo, *Contro Giuliano l'Apostata*, cit., pp. 18-29.
- ⁶ È significativo quanto scrive, ad esempio, il Nazianzeno in *or*. 28,15: «Tra questi, gli uomini più soggetti alle passioni considerarono dèi le passioni ovvero, grazie agli dèi, onorarono l'ira, la sete di sangue, la lascivia, l'ebbrezza, e non so quale altro vizio simile a questi, escogitando per i loro peccati un motivo di difesa né buono né giusto. Alcuni di questi dèi li lasciarono giù, altri li nascosero sotto terra (l'unica cosa fatta con intelligenza!), altri ancora li innalzarono fino al cielo. Oh, che ridicola divisione! Poi, a ciascuno di questi esseri fittizi attribuirono nome di dèi o di demoni, secondo il potere e l'arbitrio del loro errore, innalzarono statue, la cui magnificenza fungeva da esca, e pensarono di onorarli con il sangue e il grasso delle vittime, e talora persino con atti assai turpi, con

gesti folli e sacrifici umani. Di tal genere dovevano pur essere gli onori resi a tali dèi!» (la trad. è mia).

- ⁷ Per la demonologia del Nazianzeno cfr. F. Trisoglio, «Il demonio in Gregorio di Nazianzo», in *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon"*. Convegno di Torino 17/21 ottobre 1988, I, a cura di E. Corsini E. Costa, Bompiani, Milano 1990, pp. 249-263.
- ⁸ Il Nazianzeno in *or.* 4,115 rifiuta l'interpretazione allegorica dei miti, sostenuta da Giuliano: cfr. U. Criscuolo, «Gregorio di Nazianzo e Giuliano», cit., p. 206.
- ⁹ Greg. Naz. *or.* 4,116, trad. di C. Sani in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, cit., p. 175.
- ¹⁰ Trad. di R. Calzecchi Onesti in Omero, *Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1982⁸, p. 167.
- ¹¹ Vd. C. Crimi, «Aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo», in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini G. Menestrina, EDB, Bologna 1992, pp. 199-216. Della pervasiva presenza del Nazianzeno nella letteratura bizantina son prova le numerosissime citazioni e allusioni a sue opere: egli è l'autore più citato dopo le sacre Scritture.
- ¹² Molte di queste opere vanno classificate a buon diritto tra quelle di "uso strumentale", una categoria che nella letteratura bizantina ha goduto di grande fortuna: cfr. A. Garzya, «Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio», in *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 35-71.
- 13 Edizione critica in *Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii*, editi a J. Nimmo Smith, Brepols, Turnhout 1992 (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 27). La stessa editrice ne ha curato una traduzione inglese: *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus* Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus, translated with an introduction and notes by J. Nimmo Smith, Liverpool University Press, Liverpool 2001.
- ¹⁴ In *Pseudo-Nonniani... Commentarii*, cit., p. 160 (la trad. è mia).
- 15 All'interno di *Od.* 8,266-366 (gli amori di Ares e Afrodite), Efesto è designato come ἀμφιγυήεις, 'dalle gambe storte,' 'zoppo', ai vv. 300 e 349. Gregorio Nazianzeno (or. 4,116, sopra cit.) riprende lo stesso epiteto per segnalare con fierezza la sua competenza letteraria: l'attacco ch'egli rivolge a Giuliano non proviene da un ignorante, ma da parte di chi ha conoscenze almeno pari a quelle del defunto imperatore. Nello Ps.-Nonno, al posto di ἀμφιγυήεις troviamo il 'doppione' ἀμφιγύης (vd. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 93, s.v.).
- ¹⁶ Pseudo-Nonniani... Commentarii, cit., pp. 3-4. 12-13.

- 31-35. Si ricordi, al margine, che le opere del Nazianzeno hanno avuto numerose traduzioni in lingue orientali.
- ¹⁷ Vd. *Libanius's* Progymnasmata: *Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Translated with an Introduction and Notes by C.A. Gibson, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, p. XXI.
- ¹⁸ C. Mango, *La civiltà bizantina*, a cura di P. Cesaretti, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 155.
- ¹⁹ Vd. Th. Antonopoulou, «"What agreement has the temple of God with idols?". Christian homilies, ancient myths, and the "Macedonian Renaissance"», in *Byzantinische Zeitschrift* 106, 2013, pp. 595-622: 614 nota 76
- ²⁰ Vd. ora C. Crimi, «787. Contro gli iconoclasti: Epifanio al Concilio di Nicea», in *Storia mondiale della Sicilia*, a cura di G. Barone, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 106-109.
- ²¹ In Concilium Universale Nicaenum secundum. Concilii Actiones VI-VII. Tarasii et synodi epistulae. Epiphanii sermo laudatorius. Canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae. Appendix Graeca, edidit E. Lamberz, adiuvante U. Dubielzig. Indices confecit G. Duursma (Acta Conciliorum Oecumenicorum, sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, series secunda, volumen tertium, pars tertia), De Gruyter, Berlin-Boston 2016, p. 890,
- 22 Vd. C. Crimi, «Le allusioni alla mitologia nel *Sermo laudatorius* di Epifanio diacono di Catania», in Κοινωνία 42, 2018, pp. 427-441.



Un ITINERARIO NEL MITO GNOSTICO

di Lucrezia Fava

Conoscersi e trasfigurarsi Per introdurci nel mondo dell'antica gnosi la raccolta Adelphi I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità e Filippo è l'ideale. Almeno per quanto riguarda la gnosi siriaco-egiziana che si formò tra il I e II secolo, secondo alcuni dall'interno del cristianesimo, come una delle eresie in cui il nuovo fenomeno religioso si andava caratterizzando e frammentando; secondo altri autonomamente, come un nuovo nucleo di pensieri irriducibile a un altro anche se fortemente sincretistico. La raccolta infatti, nell'essenzialità dei suoi temi e con i suoi testi meditativi, complessi, ermetici e stilisticamente ricercati, mostra bene il modo peculiare in cui la gnosi recepì il messaggio cristiano insieme alla cultura greca di allora e definì così la propria natura e originarietà.

I Vangeli gnostici mentre rivelano temi e verità dello gnosticismo cristiano di tipo esistenziale, antropologico e teologico, non presentano però un'accurata descrizione dei suoi miti cosmogonici, a cui proprio quei temi e quelle verità sono intrecciati. Ne offre invece una ricostruzione esaustiva Testi gnostici in lingua greca e latina, in cui troviamo raccolte le fonti a nostra disposizione sulla gnosi cristiana, cioè le opere di eresiologi e padri della Chiesa vissuti tra il II e il IV secolo, distribuite in cinque parti in relazione agli autori e alle scuole di cui danno notizia (Simon Mago e la sua scuola, Ofiti e Sethiani, Basilide e i basilidiani, Carpocrate e suo figlio Epifane, Valentino e la sua scuola); a questo volume curato da Manlio Simonetti servirà quindi fare riferimento per un approfondimento delle diverse questioni.

In linea generale, la peculiarità della gnosi cristiana è un'interpretazione dell'εὐαγγέλιον che spinge la *pistis* verso un'altra direzione: non verso Dio Padre creatore del mondo e dell'umano.

al quale bisogna affidare completamente se stessi per poter compiere e salvare l'essenza della vita mortale, ma verso il Dio connaturato al sé, verso l'alterità divina che già può essere il sé. Almeno quel sé che abbia diradato con il proprio rilucere, manifestarsi, l'ombra distesa sull'essente dall'elemento materiale, oscurante, corrosivo che sostanzia la natura umana e ogni altro ente mondano. Almeno quella vita che conosca davvero se stessa: che sappia riconoscere il fondamento in cui si origina la sua essenza; che nella comprensione del fondamento possa identificarsi con ciò che esso lascia apparire del sé e al sé oltre il suo coprente involucro materiale, per vivere secondo questa essenza rivelata, radicalmente diversa, appunto spirituale o divina. La fede nella divinità connaturata all'individuo ma nascosta e contrastata dalla sostanza materiale e mondana, a lui pure congenita, si riversa allora nell'unica via che fende il velo, attraversa l'ombra, piega la materia, porta effettivamente a Dio. Questa via è la gnosi. Per lo gnostico il vangelo insegna agli uomini anzitutto ad aver fede nell'esperienza conoscitiva di se stessi.

Si può riassumere tutto ciò con una singola verità: per lo gnostico «la scoperta del vero essere di Dio rispetto all'uomo è la scoperta di se stesso per mezzo di sé»1. Chiamiamo gnostico colui che va in cerca di sé e trova il luogo, il modo, il significato in cui si manifesta la sua natura perfezionata, la sua forma più propria, la sua essenza eterna, consustanziale a Dio. Alla sua natura divina egli fa riferimento anche quando si esprime con il linguaggio del cristianesimo, ad esempio: «Il Padre era nel Figlio, e il Figlio nel Padre. Questo è il Regno dei cieli»2. Il Figlio è ancora il Cristo disceso tra gli uomini per rivelargli il Padre, ricondurli al Padre e salvarli, ma è anche «lo gnostico, il prototipo dei perfetti»³. Il Figlio è lo stesso vangelo, compreso però non come dono di grazia del Padre a tutti



gli uomini, dono che essi potranno accogliere oppure no, ma come occasione per risvegliare un potenziale interiore di salvezza, una "grazia" che si possiede già; non tutti gli uomini però la possiedono e la sanno coltivare. Il Figlio non intercede quindi per unire la persona umana e quella divina in una relazione gerarchica in cui la prima, accogliendo e sopportando nella fede la propria natura creaturale, si affida e non può che affidarsi alla seconda affinché le conceda dopo la morte di risorgere nella carne; ma intercede per unificare la loro sostanza tout court, già nel tempo e nello spazio del mondo. Infatti «questa unione per mezzo della conoscenza si trova già nei Vangeli canonici», ma è soltanto nei testi gnostici, proprio per la valenza che essi accordano alla conoscenza, che l'unione diventa «identificazione e compenetrazione silenziosa del soggetto e dell'oggetto, di Dio e dello gnostico»⁴. «Una mistica che trasforma»⁵.

Ma in maniera più precisa, in che cosa consiste la conoscenza di se stessi, della propria divinità? La inquadra bene un estratto da Teodoto riportato da Clemente Alessandrino: «Non è solo il lavacro a liberarci ma anche la conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»⁶. Tale dichiarazione programmatica proveniente dalla scuola di Valentino⁷ insegna che mentre

si vive questo tempo bisogna comprendere, rammemorandosene, il proprio punto di partenza: qual è l'origine di ciò che si è diventati e del luogo in cui si è stati gettati, da cui si viene purificati e in cui si corre avanti, verso un altro luogo; vale a dire qual è l'origine dell'esistenza temporale e mondana in cui la propria vita diventa possibile. Dall'origine infatti si dispiega tutto ciò che è avvenuto, avviene e avverrà, l'intero in cui il sé è trascinato e coinvolto. Confrontarsi con l'origine significa perciò individuare la propria posizione e possibilità nel tutto, quindi la condizione, l'identità e la meta della propria esistenza, o in una parola, il proprio senso. Per questo ai discepoli che gli domandavano della fine «Gesù rispose: "Avete scoperto il principio voi che vi interessate della fine? Infatti nel luogo ove è il principio, là sarà pure la fine. Beato colui che sarà presente nel principio! Costui conoscerà la fine e non gusterà la morte»8.

Chi precorrerà la propria fine ricordando il luogo da cui proviene la sua esistenza umana, mondana e temporale conoscerà cosa sia la «generazione» e cosa la «rigenerazione», «non gusterà la morte» ma ne verrà liberato. In altre parole, comprenderà il senso della finitudine, e saprà anche che grazie alla consapevolezza acquisita la vita mortale non muore ma rinasce, non perché essa non abbia fine ma perché ha trovato il fondo al quale assicurare se stessa: l'unico fondo che renda la sua essenza già manifesta, che le dia già un'identità, una stabilità, una quiete; che possa garantire per la sua esistenza. Soltanto conoscendo la verità - qual è, comè, che cosa comporta il proprio fondamento il sé può commisurare a essa la sua vita, compiersi secondo il giusto ordine, tendersi in una forma salda e perfetta dentro la materia cadaverica del corpo e del mondo, farsi riparo contro la corrente del tempo che pure lo indebolisce e trascina. Nelle parole del Vangelo di Filippo: «Questo mondo è un divoratore di cadaveri: tutto ciò che vi si mangia muore di nuovo», ma «la verità è una divoratrice di vita: quanti si nutrono di essa non moriranno»⁹. L'uomo non oltrepassa l'esistenza mondana dopo la morte, non appena la sua caducità si sarà esaurita, ma già nel momento in cui schiude la verità. Già nella conoscenza della finitezza in quanto tale - dunque dell'Oltre, dell'Abisso, della Trascendenza in cui soltanto

può fondarsi e giustificarsi l'essenza del Limite – lo gnostico si salva dal limite, rinasce. E «quanti affermano che prima si deve morire e poi risuscitare, si ingannano. Se da vivi non ottengono la risurrezione, quando moriranno non otterranno nulla» 10: avranno perso ormai ogni occasione di gnosi e di rinascita che inizia entrando nel mondo e finisce andandosene via.

Che la gnosi sia uno sforzo di rammemorazione da compiere per comprendersi, un riparo da alzare contro la propria condizione esistenziale, un'occasione di salvezza che può anche essere perduta, implica però qualcos'altro di essenziale: gli umani sono «gettati fuori nello spirito di questo mondo»¹¹, dove non c'è verità; nascono già in uno stato di dimenticanza di sé, di ignoranza, di assenza di salvezza quindi, e persistono in tale condizione perché essa è radicata in loro tanto quanto la loro appartenenza al mondo; perché è l'effetto, l'attività, il dominio vigente della loro congenita mondanità e insolvibile finitezza.

Pervasi dal loro stato d'ignoranza, gli uomini vivono l'esistenza come da ubriachi o da dormienti, avvertendone soltanto la forma alterata, inautentica; e qualunque azione compiano si trovano in errore, perché se non si comprende l'esistenza nella sua forma piena, nella sua propria essenziale possibilità, si può soltanto deviare dal vero. Deviando da ciò che rivelerebbe loro la pienezza da cui provengono e a cui appartengono, l'unico luogo in cui troverebbero dimora, gli uomini raggiungono e abitano soltanto il vuoto, il nulla.

L'episodio umano non significa né realizza nulla se prima di concludersi non ribalta in gnosi la sua ignoranza. Soltanto nella gnosi la vita si estrania dalle disposizioni, dalle pianificazioni, dalle concettualizzazioni e da ogni altra dinamica secondo cui essa stessa, nella sua relazionalità, nella sua cura degli enti, si struttura; soltanto nella gnosi il sé si distanzia radicalmente dalla dimensione mondana che provoca in lui l'oblio del fondamento e il misconoscimento di se stesso, che dispiega il dominio in cui non vi è salvezza trascinandovi il sé insieme a ogni altro ente; soltanto in un atto di conoscenza che innanzitutto è sforzo di liberazione, o per l'appunto gnosi, il sé recupera uno spazio in cui isolarsi: l'uscio, la soglia, il limite che si rivela essere l'esistenza così

vissuta in questa estrema *epoché* di se stessi. Nella sua propria soglia il sé scopre l'esistenza come pura finitezza e ne comprende l'origine, vale a dire: supera la sua dimenticanza, si rammemora del fondamento di ogni cosa e può decidere come debba vivere alla luce di ciò che sa, mentre la sua esistenza continua a darsi così comè. E a mantenerlo immerso nella mondanità, laddove non c'è verità, non c'è nulla in cui possa riflettersi, acquietarsi. Lo gnostico che conosce la verità dell'esistenza sa anche che nel mondo egli «non ha alcun luogo ove poggiare il capo e riposare»¹²; per lui vale ciò che Gesù raccomandò ai suoi discepoli: «"Siate transeunti!"» ¹³.

2. Il mito valentiniano

Per lo gnosticismo conoscenza e ignoranza hanno un peso ontologico specifico, poiché equivalgono a due realtà esistenziali contrarie e contrastantesi in cui l'umano o si incardina nell'essente o si lascia scivolare nel nulla; o percepisce, sperimenta, interpreta, compie il proprio radicamento nell'intero, o si sradica da esso; o rimane nel principio primo per cui esiste e può continuare a esistere così comè, conoscendo quel principio, o si affida a ciò che non può salvarlo, ignorando ciò che salva. In altre parole, conoscenza e ignoranza, gnosi e agnosia, sono le due forme contrarie in cui avviene l'autocomprensione del sé, l'istituzione del suo significato: l'una fonda in Dio, ovvero nell'Essere; l'altra fonda nel mondo, ossia nel Nulla.

Per capire perché il mondo abbia la valenza del Nulla e l'Essere sia la trascendenza assoluta di Dio¹⁴, e mostrare la relazione conflittuale tra Dio e il mondo patita e compresa dal sé, analizzerò il mito gnostico valentiniano. Con la consapevolezza che la riflessione dell'antica gnosi, com'è tipico dei sistemi di pensiero metafisici e religiosi, è una correlazione tra teologia, cosmologia e antropologia secondo cui tutto ciò che avviene nella realtà primordiale ed eterna, autosussistente e perfetta, chiamata Pleroma nei testi gnostici ed equivalente alla forma dispiegata di Dio, si riflette nel divenire del cosmo e degli uomini. Il complesso dei miti intessuti dalla gnosi, miti in cui la gnosi tardoantica si è strutturata

ed espressa, rimanda quindi alla dimensione ontologico-esperienziale dell'umano. Per lo gnostico «ciò che ha luogo nel tempo senza tempo della vita pleromatica ha [...] valore di vera e propria carta di fondazione di quegli stessi processi, che dovranno poi ripetersi in lui, se egli vorrà conseguire l'illuminazione e, con ciò, la salvezza»¹⁵. Detto diversamente, mentre il mito con la sua forza allegorica raffigura un anthropos originato e integrato nell'ordinamento necessario, eterno e divino di ogni cosa, o dell'intero essente, un anthropos cioè fondato in uno stato di perfezione e pienezza, un'esistenza archetipica; la vita dello gnostico ha il fine di raggiungere proprio la forma archetipica, il fine di attuare da sé e in sé quella condizione riconosciuta, con la logica e le narrazioni del mito, come fondativa.

Secondo la notizia di Ireneo, lo gnostico valentiniano Tolomeo chiama il primo nucleo della realtà emanata¹⁶ da Dio «prima Ogdoade» e afferma che la stessa formazione era nota anche all'evangelista Giovanni: «Giovanni ha parlato della prima Ogdoade, madre di tutti gli Eoni. Infatti ha nominato Padre Grazia Unigenito Verità Logos Vita Uomo Chiesa»17. Gli otto Eoni elencati, uniti in quattro sizigie (Padre-Grazia, Unigenito-Verità, Logos-Vita, Uomo-Chiesa¹⁸), sono un'esatta descrizione allegorica del λόγος divino che attraversa e ordina l'essente, e che dispiegandosi definisce il sentiero in cui si incontrano e radunano in una comune identità l'essenza del fondamento, o di Dio, e l'essenza uomo. Anche se da un mito all'altro la struttura del Pleroma cambia e si estende oltre il nucleo dell'Ogdoade includendo altri Eoni, in essa è sempre lo stesso principio ad attuarsi; è sempre il «Logos, che assume varia forma e denominazione in relazione alle diverse funzioni cosmologiche e soteriologiche che svolge»19. Seguiamo la descrizione completa della formazione dell'Ogdoade nella notizia di Ireneo, che chiarirà quanto si è detto.

(I Valentiniani) dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto Preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso. Era invisibile e incomprensibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio. Una volta l'Abisso meditò di emanare da

sé un principio di tutte le cose, e depose a guisa di seme questa emanazione, che meditò di emanare, nel Silenzio che esisteva insieme con lui, come in una matrice. Essa, avendo accolto questo seme ed essendo diventata pregna, partorì Intelletto, simile e uguale a colui che aveva emanato, il solo che comprendesse la grandezza del padre. Tale intelletto chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose. Con lui fu emanata Verità; ed è questa la prima e primigenia tetractys pitagorica, che chiamano anche radice di tutte le cose: ci sono infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità. L'Unigenito, comprendendo per quale emotivo era stato emanato, emanò a sua volta Logos e Vita, padre di tutti gli esseri che sarebbero esistiti dopo di lui, e principio e formazione di tutto il Pleroma. Dal Logos e dalla Vita sono stati emanati in sizigia Uomo e Chiesa: questa è l'Ogdoade primigenia, radice e sostanza di tutte le cose²⁰.

Ciò che si è indicato finora come fondamento dell'essente o principio primo del tutto è chiamato anche "Eone perfetto Preesistente" "Preprincipio" "Prepadre" "Abisso", poiché trascende ontologicamente la realtà che lascia apparire, che fa essere in se stessa, e rimane quindi individuabile soltanto a partire da essa, da ciò che è *pre*esistente *in* essa – ogni Eone rimanda all'infinito alla condizione fondativa della propria esistenza poiché non può esaurirne entro i propri limiti l'essenza, la quale appunto è trascendere, è la potenza intrinseca al Trascendente. Soltanto con l'emanazione dell'Intelletto, detto anche Unigenito, il Prepadre rende comprensibile la sua grandezza, anzitutto a se stesso: l'Unigenito è la forma in cui il Preprincipio si rivela a sé, si autocomprende. L'Intelletto allora, come forma propria del Prepadre, in grado di riflettere l'essenza ricevuta e mostrarne in sé la Verità, emana il Logos secondo cui è possibile conoscere il Prepadre per gli ulteriori Eoni che discendono da quello, che trovano nel Logos la loro Vita, la loro condizione di esistenza. Il primo degli Eoni emanati dal Logos è la sizigia di Uomo e Chiesa²¹.

«L'ultimo e più recente Eone della Dodecade emessa dall'Uomo e dalla Chiesa, cioè Sophia [...] subì passione senza l'unione col suo compagno di sizigia Desiderato. La passione, che aveva avuto inizio intorno a Intelletto e Verità, investì questo Eone incorso nell'errore, apparentemente peccato di amore, ma effettivamente di temerarietà, perché esso non partecipava del Padre perfetto alla pari dell'Intelletto. La passione era ricerca del Padre: infatti – come dicono – voleva

comprendere la grandezza di quello»²². Essendo già iniziata con Intelletto e Verità, la passione di Sophia²³ testimonia una condizione di errore, sovvertimento e degrado in cui è precipitato il Pleroma intero - l'unità delle emanazioni manifeste e ordinate nel dispiegarsi del Principio. Sophia erra perché s'inganna sulle sue effettive possibilità: ignora che gli Eoni «sono in grado di conoscere il Padre soltanto con la mediazione del Logos»²⁴. L'ordine di fondazione del Pleroma stabilisce infatti: per l'Intelletto la comprensione del Padre in quanto Padre (l'Intelletto è il Padre nell'atto di comprendere se stesso), per gli altri Eoni la comprensione del Padre in quanto Logos. Se dunque intende risalire al Padre, ogni Eone deve comprendere la propria provenienza dal Logos, e ciò vuol dire comprendersi in rapporto alla logica dell'intero e riconoscere in essa il senso e la necessità del proprio limite. La conferma che l'Eone comprende il proprio senso è innanzitutto il fatto che esso si sia formato e riconosciuto come sizigia: non a caso Sophia si inganna su se stessa ed erra mentre si trova senza il suo compagno di sizigia Desiderato. Se gli Eoni cercano il Padre «da soli non lo possono trovare, e sopravviene in loro uno stato di inquietudine, di timore e di terrore; la loro facoltà di comprendere è paralizzata e cadono in uno stato di oblio»²⁵ per cui ignorano se stessi, il proprio destino.

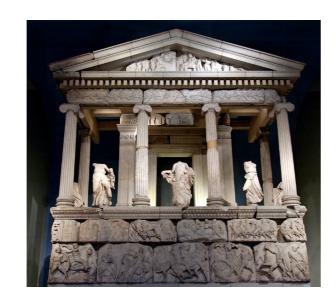
Così tesa verso una meta impossibile Sophia si sarebbe «disciolta nella universale sostanza se non si fosse imbattuta nella forza che aveva il compito di consolidare e custodire al di fuori della indicibile grandezza tutte le cose (gli Eoni). Tale forza chiamano anche Limite. Sophia fu trattenuta e consolidata da questo: così, tornata a stento in sé e convinta che il Padre è incomprensibile, depose la sua intenzione insieme con la passione»²⁶ al di fuori del Pleroma e riprese parte alle dinamiche interne a esso.

L'intervento del Limite è il primo evento predisposto dal Principio per restaurare la condizione originaria del Pleroma. L'evento successivo è l'emanazione da parte dell'Unigenito della sizigia Cristo-Spirito santo, che insegna agli Eoni a non cadere nell'errore di Sophia: «Infatti Cristo insegnò loro la natura della sizigia [...] e annunciò loro ciò che si poteva conoscere del Padre; [...] A sua volta lo Spirito santo insegnò

loro, diventati tutti uguali, a rendere grazie e li introdusse nel vero riposo»²⁷.

Una volta raggiunta una comune condizione di perfezionamento, tutti gli Eoni producono a onore e gloria dell'Abisso un'altra emanazione, sintesi e testimonianza della vicenda che li ha coinvolti, oltre che del loro stato attuale. È «Gesù il frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Logos, secondo il nome del Padre, e il Tutto, perché derivato da tutti gli Eoni. Come scoperta per suo onore furono emessi angeli a lui consustanziali»²⁸. Gesù interviene per risanare ciò che giace al di fuori del Pleroma e che insiste con la sua semplice presenza a tenere aperto uno iato tra interno ed esterno, e a riprodurre una realtà pervasa dalla memoria dell'errore commesso, dalla necessità di porvi rimedio e dall'attesa del riscatto, ossia da ciò che è stato, che è e che sarà. È la realtà del divenire, l'Eone Χρόνος emerso dall'Eone che non muta mai in se stesso, così perfetto comè: Aἰών, che è lo stesso Pleroma dal quale Χρόνος qui si scinde.

La dimensione temporale in cui interviene Gesù combacia con la materia generata dall'intenzione di Sophia, o meglio dalla sua passione per il Padre, nella quale la materia era già *in nuce*. La passione infatti, secondo un'antica equivalenza, è un elemento materiale, quindi opaco, oscurante e non trasparente come lo spirito, che invece lascia vedere ciò che in esso appare, come fa la luce. Su ordine del Limite Sophia aveva respinto da sé la sua intenzione e l'aveva deposta fuori dal Pleroma, così da poter essere riammessa in esso: il Pleroma infatti, in origine, è un'unità puramente spirituale



e luminosa, e tale deve restare per preservare la sua integrità, la sua essenza divina. L'intenzione di Sophia,

che chiamano anche Achamoth, separata dal Pleroma con la sua passione ribolliva spinta dalla necessità nei luoghi dell'ombra e del vuoto. Infatti si trovava al di fuori della luce e del Pleroma, priva di forma e aspetto, come un aborto, poiché nulla aveva compreso. Cristo, avendola compianta ed essendosi disteso sulla Croce con la sua potenza, le dette formazione secondo la sostanza ma non secondo la gnosi. Avendo fatto questo, corse di nuovo su, avendo ritirato la sua potenza, l'abbandonò affinché, avendo coscienza della passione che l'affliggeva a causa della separazione dal Pleroma, fosse spinta verso la realtà superiore, avendo un aroma di immortalità lasciato a lei da Cristo e dallo Spirito santo. [...] Formata e diventata cosciente, e subito restata priva del Logos che stava con lei invisibilmente, cioè Cristo, si mosse alla ricerca della luce che l'aveva abbandonata ma non la poté raggiungere, perché impedita dal Limite. [...] Non potendo superare il Limite, perché mescolata con la passione, e lasciata sola al di fuori, essa cadde in preda a ogni genere di passione, molteplice e varia: dolore, poiché non aveva compreso; timore, per paura di perdere come la luce anche la vita; disagio per questi motivi: e tutto ciò nell'ignoranza. E non, come sua madre, la prima Sophia che era Eone, subì alterazione per le passioni, ma opposizione. Le sopravvenne anche un'altra disposizione, quella della conversione verso colui che l'aveva vivificata. Così essi raccontano si è costituita e formata la materia, da cui è sorto questo mondo. Infatti dalla conversione ha avuto origine tutta l'anima del mondo e del Demiurgo, tutto il resto ha tratto origine dal timore e dal dolore²⁹.

Achamoth supplica la potenza che l'aveva soccorsa formandone la sostanza affinché l'accolga con sé nel Pleroma. Cristo, per non scendere nuovamente nella tenebra in cui si trova Achamoth, invia in suo aiuto Gesù, che completa l'opera di perfezionamento formandola anche secondo la gnosi, separando da lei le passioni e attribuendo a esse l'attitudine a comporsi in corpi³⁰. Nella gioia della visione di Gesù e nella sua luce riverberata dagli angeli che lo accompagnano, Sophia Achamoth partorisce un prodotto spirituale a immagine degli accompagnatori del Salvatore: un seme che è segno precursore di quello stato di perfezione e pienezza di cui Gesù, insieme ai suoi angeli, è il frutto e la testimonianza; che ha in sé la possibilità di diventare parte del Pleroma restaurato nella sua integrità.

Dalle disposizioni emotive di Sophia Achamoth si generano diverse sostanze: dallo stato più cupo

(dolore, timore, afflizione, disagio) la sostanza ilica; dal desiderio di convertirsi la sostanza psichica; dalla gioia per la visione luminosa di Gesù la sostanza spirituale. Sophia prova a dar loro una forma compiuta e lo fa mediante un demiurgo che essa stessa plasma dalla sostanza psichica della conversione. Il Demiurgo crea corpi sia dalla sostanza materica sia dalla propria sostanza psichica, i primi costituiscono gli uomini ilici, i secondi gli uomini psichici; mentre gli psichici sono sempre avvolti da uno strato ilico, quest'ultimo può essere privo dell'elemento psichico. Uno strato materico infatti è presente in tutti gli enti poiché con la materia intrinseca alle passioni di Sophia Achamoth, passioni nate e sofferte nell'ignoranza di sé, il Demiurgo modella il mondo intero, il suo assetto:

Dallo spavento e dal senso di impotenza, come dagli elementi più oscuri, hanno tratto origine [...] gli elementi corporei del mondo: la terra corrisponde alla fissità dello spavento, l'acqua alla mobilità del timore, l'aria all'immobilità del dolore: in tutti questi elementi c'è il fuoco apportatore di morte e distruzione, come nelle tre passioni è nascosta l'ignoranza³¹.

[Il Demiurgo] credeva di creare da sé tutte queste cose, mentre invece le faceva per impulso di Achamoth: così egli fece il cielo non conoscendo il cielo, plasmò l'uomo ignorando l'uomo, fece apparire la terra ignorando la terra. In tutto egli così ignorava le forme ideali di ciò che faceva e anche l'esistenza della Madre, e credeva di essere lui solo tutto. Invece fu la Madre causa per lui di questa creazione, che lo volle così guidare affinché fosse capo e principio della propria sostanza, signore di ogni attività³².

Sophia Achamoth, madre di un prodotto spirituale privo però della formazione necessaria per essere integrato (insieme a lei) nel Pleroma, a insaputa del Demiurgo immette nei corpi che egli va plasmando la propria semenza, affinché possa servirsi dei corpi come terreno in cui maturare. I corpi in cui la scintilla divina è presente - non è distribuita in tutti infatti dovranno intraprendere allora lo stesso percorso di Sophia superiore e di Sophia Achamoth: ogni sostanza spirituale ha da risvegliare, riconoscere, manifestare la propria essenza, perché innanzitutto e per lo più la propria essenza rimane nascosta e viene ignorata; ed è nascosta e ignorata poiché si trova immischiata a qualcosa di opposto che la altera, la deforma, la degrada,

la condiziona così a fondo che essa vive secondo una natura contraria alla propria.

D'altra parte lo spirito è l'unico principio all'origine del tutto - almeno nei miti fondati su una visione monista dell'essente, come il mito valentiniano –, perciò nonostante si degradi fino a produrre da sé l'elemento opposto, fino a lasciarsi avviluppare dalla materia e cederle spazio, resta comunque l'unico composto legittimo nella sua presenza e nel suo dominio, e anche l'unico al quale spetti sanare, recuperare e salvare se stesso, comprendendo come avviene la propria caduta dalla condizione superiore e come debba avvenire allora la risalita. Questa comprensione del destino di caduta da uno stato superiore a uno inferiore, della propria dualità e correlata possibilità di trascendere se stessi, è la gnosi. La gnosi è la conoscenza che contraddistingue un sé pneumatico, lo pneumatico sarà allora anche uno gnostico. L'uno e l'altro indicano uno stesso sé³³.

Per inoltrarsi nella via della gnosi la semenza impura di Achamoth dev'essere gettata nel mondo e mescolata agli altri composti, dev'«essere formata qui stando unita con l'elemento psichico, educata insieme con questo in vista del ritorno [...] Perciò il Salvatore è venuto all'elemento psichico, poiché è dotato di libero arbitrio, affinché si salvi»³⁴. A salvarsi sono gli spirituali e parte degli psichici. Tra gli uomini psichici, coloro che scelgono di curarsi della formazione dell'elemento spirituale presente in altri uomini, e lo fanno se innanzitutto resistono ai condizionamenti dell'elemento ilico sugli altri elementi; sarà invece annichilita quella parte di psichici che non riesce a praticare questo itinerario di distanza. Si salveranno gli spirituali aiutati nella loro maturazione dagli psichici, poiché per natura essi sono destinati alla salvezza. Ireneo infatti, riferendosi a chi è cristiano come lui, osserva: «Per noi è necessaria la buona condotta di vita (altrimenti non è possibile la salvezza), mentre essi sostengono di essere in tutto e per tutto spirituali non per le opere ma per natura e assolutamente destinati alla salvezza. Come infatti non è possibile all'elemento terreno partecipare della salvezza, perché non è capace di accoglierla, così a sua volta l'elemento spirituale - cioè essi stessi, a quanto pretendono - non può accogliere corruzione, quali che siano le opere

nelle quali si trova implicato»³⁵.

Anche se accorda agli psichici la possibilità di salvarsi, il mito comunque esclude il loro ingresso nel Pleroma e gli riserva invece una regione sottostante nella disposizione finale e definitiva dell'essente futuro. Quale futuro? Quando l'elemento ilico, una volta che si siano liberate e purificate dalla materia tutte le sostanze in grado di farlo, disparirà:

Allorché tutto il seme avrà raggiunto la perfezione, dicono che la loro Madre Achamoth si trasferirà dal luogo della Regione intermedia, entrerà nel Pleroma e prenderà come suo sposo il Salvatore, colui che è nato da tutti gli Eoni, perché si faccia sizigia del Salvatore e di Sophia Achamoth. Questi sono lo sposo e la sposa, camera nuziale è tutto il Pleroma (Ev. Io. 3, 29). Gli spirituali, deposte le anime e diventati spiriti intellegibili, senza essere impediti e visti entreranno nel Pleroma e saranno dati come spose agli angeli del Salvatore. Il Demiurgo si trasferirà anche lui nel luogo della Madre Sophia, cioè nella Regione intermedia. Anche le anime dei giusti troveranno il riposo nel luogo della Regione intermedia: infatti nulla di psichico può entrare nel Pleroma. Insegnano che, quando tutto ciò sarà avvenuto, il fuoco celato nel mondo deflagrerà, si appiccherà e consumerà tutta la materia: anche il fuoco si consumerà insieme con essa e si ridurrà a non essere³⁶.

3. Il mondo degli gnostici: attrito e liberazione

Un mondo generato da una caduta interna alla sostanza di Dio, al Pleroma primordiale e autosussistente, perfettamente dispiegato e completo in ogni sua parte, immutabile ed eterno, spirituale e luminoso, non può che risultare qualcosa di opposto a esso, qualcosa che contrasta con il Λ óyo ς di Dio al quale si deve la disposizione, la distribuzione e il senso dell'intero essente. Il Λ óyo ς di Dio è l'ordine intrinseco a ogni cosa manifesta, la verità del tutto, la vera identità del Pleroma.

Il Λόγος comunque, anche se contrastato dal mondo, non perde la propria autosussistenza e necessità, e proprio perché continua a dispiegarsi, il mondo può opporsi a esso. Per essere più chiari: il Λόγος di Dio è la condizione fondativa, inamovibile, di ogni fenomeno, perciò il mondo in quanto tale, *nel suo essere presente o manifesto*, rimanda a Dio, è segno del proprio fondamento – segno opaco, equivoco, fraintendibile, giacché in sé non lascia vedere Dio ma l'esatta negazione

di Dio, ma è comunque un segno che lo addita, che si caratterizza in riferimento a quello.

Al Pleroma corrispondono le particelle spirituali vincolate in qualche modo al composto psichico e ilico degli enti mondani, gettate nella finitezza, nella caducità, nel tempo. Essendo dei frammenti consustanziali al Pleroma le particelle rispondono per natura al Λόγος di Dio, e innestano così nel mondo, con la loro presenza, la possibilità di un primordiale Regno della Luce che si origina senza alcuna mescolanza, senza alcuna materia, senza alcuna tenebra; testimoniano la possibilità di un'altra dimensione ontologica.

In tale contesto il mondo appare una negatività assoluta: qualcosa che c'è e non dovrebbe avvenire giacché non vi è alcuna giustificazione per la sua essenza malvagia. L'unico regno legittimo infatti è quello del Pleroma, necessitato dalla sua stessa natura divina a esserci. Eppure anche l'esistenza del mondo è a suo modo necessaria: l'ignoranza e l'errore di Sophia, la crisi interna al Pleroma, lo scarto delle passioni al di fuori del Pleroma, in breve gli antecedenti all'origine del mondo secondo il mito, sono eventi inevitabili nel processo emanativo del Principio, dato che si tratta di un processo deterministico. La cosmogonia delineata dai testi gnostici è la distribuzione del tutto attraverso un processo evolutivo, degenerativo e ricostitutivo che risponde fedelmente al Λόγος di Dio; da Dio tutto si dispiega e di Dio tutto va mostrando le forme, la struttura e la dinamica secondo necessità. L'avvento del mondo, allora, va inteso come la necessità dell'imprevisto.

Posta la necessità dell'imprevisto segue la necessità della soluzione; la seconda in effetti è già inclusa nella prima. Tant'è che nel mito valentiniano la ὕλη diventa il composto necessario alla formazione del πνεῦμα: è il terreno in cui Sophia Achamoth semina il suo prodotto spirituale, in modo che possa maturare e venir raccolto non appena è maturo. E il raccolto dei figli di Sophia è ciò che serve a sanare la condizione di dispersione e frantumazione del Pleroma, a restaurare l'integrità del regno primordiale, a ricucire lo iato da cui emerge e in cui permane il mondo, lo scarto informe dello stesso Pleroma. Da questo punto di vista, allora, l'ontologia del mondo risulta ambigua: è una negatività assoluta ma tuttavia è anche una negatività relativa, poiché possiede una valenza positiva che sta nel rendere possibile l'economia della salvezza dell'elemento spirituale.

L'economia della salvezza degli uomini pneumatici – comprenda o meno anche la salvezza degli psichici che scelgono di collaborare a essa – è l'unico senso che si possa riconoscere nell'esistenza del mondo e della vita che vi accade. Emerso da un cedimento imprevisto, da una vibrazione nell'essere eterno e immutabile di Dio, e animato da una conflittualità radicale tra i suoi composti disomogenei – la quale ostacola, oscura, guasta, svigorisce la possibilità immanente al composto spirituale, la possibilità della quiete, della pienezza appagata di se stessa e più in generale di un altro regno ontologico –, il mondo conserva ancora una direzione, un senso, che per l'appunto è contrastare la semenza



spirituale mescolata al suo composto materiale e nel contrasto offrirle l'occasione di riscattare se stessa. Lo spirito infatti deve partecipare al conflitto perché avverte l'esigenza di estinguerlo, perché non c'è nulla in cui possa acquietarsi fino a quando abita nella miscela del mondo, una realtà ibrida e non il regno puramente spirituale al quale appartiene.

Uno scritto dei Naasseni commenta così la fine dei tempi ricordata da Paolo di Tarso (I *Ep. Cor.* 10, 11): «Fine infatti sono i semi seminati nel mondo dall'essere senza figura, grazie ai quali tutto il mondo va a perfezione. Infatti per loro mezzo ha cominciato a divenire»³⁷. «Il seme divino disseminato nel mondo della materia condiziona tutta la vicenda del mondo e il suo divenire, perché tutta l'economia mondana è diretta alla maturazione e al recupero di questo seme che costituisce il fine della creazione del mondo dal Chaos primigenio»³⁸.

Gli spirituali sono sparsi nel mondo come mine che potrebbero infiammare la materia e trasfigurarla in pura luce, se svelassero se stessi, la loro propria luce. Potrebbero infiammare la materia ma in effetti non possono perché si trovano scissi l'uno dall'altro, alterati e deformati, ignari della loro essenza autentica, quindi in errore, inquieti, angosciati. Non appena vengono al mondo sono già sopraffatti dalla sostanza materiale, che ha soltanto il fine d'esistere e resistere come un parassita della luce gettata in essa. Ogni elemento spirituale che avviene nella finitezza, allora, «è nel bisogno; e ciò di cui ha bisogno è grande, giacché ha bisogno di ciò che lo rende perfetto. Siccome la perfezione del tutto si trova nel Padre, è necessario che il tutto risalga verso di lui, e che ognuno prenda ciò che è suo»³⁹.

Il tutto di cui parla il Vangelo di Verità è la messe degli gnostici. Com'è possibile alla comunità degli gnostici colmare il suo bisogno, ribaltare la propria condizione, conoscersi e perfezionarsi? Dev'esserci una via, un'occasione. Nella letteratura mitica dell'antica gnosi l'occasione cambia: possono essere gli angeli che intervengono contro le potenze oscure del mondo e spezzano il loro dominio sulla filialità di Dio; può essere Cristo che dopo aver soccorso Sophia in una ragione caotica e tenebrosa, e averla portata con sé nel Regno della Luce, assume le sembianze di Gesù

e narra agli apostoli le sue vicende, che verranno divulgate e comprese da chi vi riconosce se stesso; può essere Sophia che segue strategie diverse affinché gli uomini che appartengono alla sua semenza si ricordino d'essere figli suoi e del Pleroma. In ogni caso, chi rivela la gnosi aprendo la via del perfezionamento a chi è desinato a percorrerla, ha la stessa identica natura dello gnostico che accoglie la gnosi e s'inoltra nel percorso; la differenza sta nel fatto che il primo vive già secondo la legge di quel Λόγος al quale il secondo, invece, non ha ancora conformato se stesso e deve conformarsi.

La formazione secondo la gnosi, in sostanza, è lo svelarsi a se stessa di un'unica natura divina. È l'attualizzarsi di «quell'elemento beato e incorruttibile [che] si trova nascosto in ciascuno in potenza: è Colui che sta stette e starà ritto [ἐστὶν ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος]. Sta ritto in alto nella Potenza ingenerata; è stato ritto in basso nello scorrere delle acque, generato in immagine; starà ritto in alto presso la Potenza beata infinita, se diventerà immagine»40. Nella definizione di Simon Mago di «Colui che stette sta e starà ritto l'elemento divino immanente nell'uomo è visto nel processo della sua realizzazione e salvezza. Έστώς indica l'elemento divino nella sua vita divina, nella sua immanenza nella Potenza infinita; στάς indica l'elemento divino nella sua condizione mondana, inerente alla materia sempre mobile nella sua imperfezione (= acqua); στησόμενος indica la futura condizione perfetta presso la Potenza infinita»⁴¹.

Nel momento in cui scopre come viene originato e destinato all'intero, in cui fa esperienza del suo proprio ordine nell'ordinamento di Dio o anche dell'Essere, lo gnostico può partecipare all'apocatastasi del Pleroma divino, già con l'assumere una distanza da tutto ciò che non appartiene da sempre, per essenza, a esso: il mondo della miscela di luce e tenebra, di spirito e materia. Riconoscendo il proprio modo d'essere giusto e necessario in un ordinamento in cui tutto è distribuito secondo giustizia e necessità, il sé gettato nell'esserci mondano può incuneare e tracciare una direzione diversa nel suo assetto.

È così che lo gnostico redime se stesso: manifestando da sé e in sé l'essenza che in prima istanza e per lo più il suo composto ilico, senza che egli ne sia cosciente, nasconde; e vivendo allora secondo il proprio autentico λ óyo ς , riflesso fedele del Λ óyo ς di Dio. Nello stesso tempo, nell'atto della redenzione, egli rifonda l'essere del mondo in quella parte contrassegnata dalla sua esistenza trasfigurata; ne piega il senso, l'ordine, la logica, che avviene in senso contrario alla sua: offuscando, incrinando, minacciando l'ordinamento divino dell'essente, il Λ óyo ς del suo proprio λ óyo ς . Nel linguaggio simbolico del mito: per lo gnostico la salvezza è la conoscenza della propria appartenenza al Regno della Luce, perché nella tenebra mondana in cui egli svela la sua origine una luce di quel Regno già per questo viene a esserci, si dà.

Il nocciolo della questione della gnosi come strumento di perfezionamento e redenzione sta qui: rende possibile la restaurazione dell'integrità del Pleroma, il che vuol dire scoprire se stessi nella differenza dal proprio fondamento divino, nella distinzione tra l'essere parte dell'intero dispiegato da Dio e in Dio secondo la sua legge, ed essere invece il tutto nell'atto eterno e immutabile del suo dispiegamento, ovvero Dio; ma significa anche identificarsi in Dio, nella consapevolezza che attraverso la propria parte pleromatica Dio manifesta se stesso, si autocomprende.

Tuttavia questo percorso di salvezza resta ambiguo. In linea generale, infatti, sembra giusto affermare che il fondamento rivela se stesso in tutto ciò che lascia essere, che sostanzia con parte di sé, concedendo se stesso; e che l'umano, riconoscendo la propria ontologia, vi coglierà l'essenza del fondamento, si identificherà in esso. Ma è anche vero che un fondamento (presupposto e ammesso come) puramente spirituale e luminoso non può manifestare completamente la sua essenza in un corpo formato da elementi contrastanti, insieme spirituale e materiale, luminoso e buio. Agli occhi di chi vede in se stesso un contrasto necessario alla propria realizzazione, un divario in cui ogni composto è vincolato all'altro per poter essere ciò che è, la possibilità di un'ontologia puramente spirituale come proprio luogo d'origine e permanenza la possibilità del Regno della Luce, del Pleroma del Padre, in breve il Dio dell'antica gnosi – resta infondata, resta un mistero insondabile.

Il punto qui non è che a una parte non può

partecipare dell'interezza del tutto, né conoscere il tutto dalla prospettiva della sua unità un'affermazione ovvia. Il punto è che la parte spirituale di un mondo ibrido resta al di fuori, o megliopriva dell'interospirituale al quale tende. La restaurazione effettiva del Pleroma - della forma archetipica in grado di riflettere completamente la Luce come proprio fondamento; della forma archetipica capace d'essere in sé e a sé trasparente, d'essere cioè la stessa autocomprensione di Dio - resta per lo gnostico un'utopia, un οὐ τόπος, finché egli percorre la via del perfezionamento e della salvezza nel mondo, là dove l'insistenza della miscela gli conferma che l'apocatastasi non si è compiuta, che il regno originario del Pleroma non si dà, e dalla fonte di ogni luce continua a venire anche l'ombra che l'offusca, anche il pericolo che la minaccia, anche il limite dell'esserci mondano.

Finché si danno mondo, tempo e finitudine, la soluzione per redimersi dal limite, la gnosi, è sempre *in fieri*: è mezzo, pratica, esperienza di attrito e di liberazione *all'interno di* un contrasto che l'esistenza mondana mantiene sempre aperto in se stessa. La gnosi allora, come possibilità ontologico-esistenziale dell'essere umano, va pensata come una tecnica da dispiegare non per eliminare una caducità senza la quale non vi è neppure l'umano, ma per contenere la caduta e rallentarne la spinta verso l'impatto finale, per mantenerla in movimento e ripeterla più a lungo possibile così da mantenere in essa noi.

Note

¹ I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1984, L. Moraldi, p. 122.

² Ivi, Vangelo di Filippo, 74, 20, p. 67.

³ Ivi, L. Moraldi, p. 205.

⁴ Ivi, L. Moraldi, p. 206.

⁵ Ivi, L. Moraldi, p. 209.

⁶ Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, parte quinta, Clemente Alessandrino, Excerpta ex Theodoto, 78, pp.

⁷ Il valentinismo fiorì e si diffuse intorno al II secolo

come una delle più acute, raffinate e complesse visioni gnostiche del mondo. La sua rilevanza fu grande anche per l'apporto che esso diede all'esegesi della Sacra Scrittura. Così ne parla Simonetti nella sua introduzione alle fonti valentiniane: «Lo gnosticismo di tendenza più intellettualistica e più aperta verso la Chiesa cattolica raggiunse la sua akmè, per profondità di speculazione e per raffinatezza di procedimenti tecnici, con la gnosi valentiniana. Sul piano sia della esegesi della Sacra Scrittura sia della dottrina cristologica e trinitaria, i maestri di questa setta gnostica furono all'avanguardia nello sviluppo della cultura cristiana, e in più campi dettero l'avvio a tutta la riflessione posteriore. La loro esperienza, al di là degli irriducibili punti di contrasto con l'ortodossia (distinzione tra il Dio sommo del Nuovo Testamento e il Dio creatore del Vecchio Testamento; distinzione degli uomini secondo diverse nature destinate a diversi destini), arricchì in maniera decisiva la teologia cristiana, che allora muoveva i primi passi» (Ivi, M. Simonetti, p. 201).

 8 I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo, cit., Vangelo di Tomaso, detto 18, p. 8.

- ⁹ Ivi, Vangelo di Filippo, 73, 20, p. 66.
- ¹⁰ Ivi, Vangelo di Filippo, 73, p. 66.
- ¹¹ Ivi. Vangelo di Filippo, 77, 10, p. 69.
- ¹² Ivi, Vangelo di Tomaso, detto 86, p. 17.
- ¹³ Ivi, Vangelo di Tomaso, detto 42, p. 11.

¹⁴ La Trascendenza di Dio, sebbene inconoscibile e indicibile, è comunque pensata e affermata dallo gnostico per via negationis, cioè tramite il suo diniego all'essere mondano, non perché il mondo non valga nulla ma perché con la sua presenza nullifica l'essenza del sé (l'essenza dello gnostico) consustanziale a Dio, al fondamento del tutto, all'Essere; perché in generale, quindi, il mondo contrasta ed eclissa l'ontologia di Dio, che negata in tal modo in se stessa non può essere vissuta e compresa dallo gnostico se non come realtà inapparente, come Trascendenza radicale contrastante a sua volta con la propria positività il mondo. È chiaro che se provo a sottrarmi alla dimensione mondana, e questa esperienza di distanza è già in se stessa uno sforzo di opposizione all'esistenza mondana in quanto tale che contrasta un'altra ontologia - questo è il presupposto metafisico del discorso gnostico -, allora opponendomi al mondo io comprendo ciò a cui (o la positività a cui) esso rimanda mentre vi si oppone a sua volta; sono volto, aperto, partecipe alla direzione del contrasto, cioè alla possibilità ontologica dell'Altro, dell'Oltre, della Trascendenza. È anche in questo senso che posso dire di comprendere per via negationis il Dio ineffabile.

¹⁵ G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 107

¹⁶ L'ordine delle emanazioni di una realtà prestabilita nella sua interezza e perfezione in un unico atto di Dio, dalla quale cioè è esclusa ogni possibilità di mutamento, non è un ordine cronologico ma logico e ontologico, che dà l'idea del maggiore o minore riverbero della potenza del Padre, in quel livello che lo stesso riverbero va a costituire, a seconda della sua distanza dalla fonte.

¹⁷ Testi gnostici in lingua greca e latina, cit., parte quinta, Ireneo, Contro le eresie I 8, 6, p. 285.

¹⁸ Simonetti nota come l'essere divino si strutturi «in una componente maschile e in una femminile, che però costituiscono sostanziale unità: l'elemento femminile è solo vitalità, delimitazione dell'Eone» (Ivi, M. Simonetti, p. 456). Il partner femminile rende chiaro – e già per questo ha una funzione essenziale – la realtà che il partner maschile deve realizzare affinché l'Eone possa essere così comè, una compiuta unità di due elementi o funzioni complementari. Tra le coppie ricordate il significato del partner femminile è forse meno intuitivo in quella Uomo-Chiesa. Qui la Chiesa raffigura l'insieme degli uomini che hanno acquisito la gnosi, che vivono cioè secondo la forma piena, del tutto compiuta, del proprio potenziale, quella forma archetipica mostrata dal partner maschile della coppia, l'Uomo. L'Eone Chiesa indica quindi la necessità che la realizzazione dell'Uomo nell'esistenza mondana sia una meta partecipata da tutti gli uomini che possiedono questa forma archetipica in potenza, che sia perciò una meta comunitaria.

- ¹⁹ Ivi, M. Simonetti, p. 203.
- ²⁰ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 1, 1-2, pp. 285-287.
- ²¹ Anche nello gnostico Tolomeo è presente quindi «lo schema teologico variamente attestato in scrittori cristiani e pagani dell'epoca: 1) Dio assolutamente trascendente e inconoscibile; 2) Logos generato da questo Dio che così in lui si circoscrive diventando conoscibile (cfr. Tract. Trip. 66, 13: il Figlio è forma di colui che non ha forma). La duplice caratteristica del Logos di essere generato dalla riflessione del padre su sé stesso (cfr. Allog. 46, 22 sgg.) e di essere orientato verso la creazione del mondo in funzione di intermediario fra il Padre e questa è rilevata da vari scrittori [...] Qui nei valentiniani è presente lo stesso schema, più complicato per la tendenza a distinguere come singoli Eoni le varie funzioni e i vari aspetti del Logos [...] e a concepire gli Eoni in forma androgina [...]. Il Nous corrisponde in sostanza al primo stadio del Logos sopra descritto: è il prodotto del ripiegamento del Primo Principio (= Padre) sulla sua facoltà di pensiero (= Ennoia) e rappresenta il Logos nel suo rivolgersi alla contemplazione del Primo Principio, perfetta immagine di lui, in cui

contempla ogni cosa (Verità). Il Logos valentiniano invece rappresenta il secondo stadio, cioè il Logos (= Figlio di Dio) in quanto è rivolto verso la creazione con la sua spinta vitale (= Vita)» (Ivi, M. Simonetti, pp. 481-482).

²² Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2,2, p. 289. Il Preprincipio o Prepadre o Abisso viene chiamato in generale Padre, un appellativo accordato anche al primo Eone proveniente da Lui, cioè Intelletto o Unigenito, poiché il primo Eone non è altro che la forma in cui il Padre comprende se stesso.

²³ Qui la passione di Sophia consiste nel desiderio di conoscere il Padre inconoscibile, mentre nella notizia riportata da Ippolito è il suo desiderio di generare qualcosa da sé, in totale autonomia, com'è in grado di fare il Padre; il principio dell'errore in cui cade per passione è comunque identico: è l'ignoranza del proprio limite.

²⁴ I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo, cit., L. Moraldi, p. 123.

- ²⁵ Ibidem.
- ²⁶ Testi gnostici in lingua greca e latina, cit., parte quinta, Ireneo, Contro le eresie I 2, 2, pp. 289-291.
- ²⁷ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2, 5-6, p. 293.
- ²⁸ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2, 6, p. 295. Il Salvatore rappresenta l'estremo opposto rispetto a quello toccato da Sophia, cioè la massima condizione di integrità e armonia riconquistata dal Pleroma a partire dal suo massimo momento di crisi e degrado. ²⁹ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 4, 1-2, pp. 301-303.
- ³⁰ Ciò che è corporeo non equivale a qualcosa di materico, tant'è che le diverse sostanze (tra cui anche la ilica) acquisiscono la capacità di unirsi e formare corpi solo in un secondo momento. La materia corrisponde piuttosto allo stato in cui sussiste lo scarto della sostanza spirituale, il principio in cui esso stesso muta e si contamina.
- ³¹ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 5, 4, p. 309. ³² Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 5, 3, p. 307.
- 33 Gli uomini sono chiamati pneumatici quando il loro principio attivo è lo πνεῦμα, lo spirito, l'essenza divina in cui consiste, per il sé, la possibilità ontologica di risalire al Pleroma, accogliere la Luce che dirada il mistero dell'ineffabile e possedere la conoscenza del tutto. Il principio che guida invece gli psichici è l'anima o ψυχή; essa svolge una funzione intermedia tra quella dello spirito e quella della materia, e ciò significa che gli psichici si trovano a scegliere tra due percorsi esistenziali opposti (dello spirito o della materia appunto) senza che nessuno dei due equivalga al compimento della loro natura. Con "psichici" sono designati nello gnosticismo tutti

i fedeli della Grande Chiesa, quella che fu chiamata chiesa cattolica: quanti credono in Gesù Cristo ma attenendosi alle dottrine del cristianesimo, non a principi e miti dello gnosticismo. Gli ilici infine sono uomini che si oppongono all'esistenza degli spirituali e che influenzano le scelte degli psichici per trarne vantaggio; a guidarli infatti è quel che resta di un corpo privo sia del πνεῦμα che della ψυχή, cioè la ὕλη, il cui unico effetto è generare uno stato di ignoranza e di arroganza.

³⁴ Testi gnostici in lingua greca e latina, cit., parte quinta, Ireneo, Contro le eresie I 6, 1, p. 311.

³⁵ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 6, 2, pp. 311-313.

³⁶ Ivi, parte quinta, Ireneo, Contro le eresie I 7, 1, p. 315.

³⁷ Ivi, parte seconda, Ippolito, *Confutazione* V 8, 28, p. 75.

- ³⁸ Ivi, M. Simonetti, p. 415.
- ³⁹ I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo, cit., Vangelo di Verità, 21, 10-20, p. 32.
- ⁴⁰ Testi gnostici in lingua greca e latina, cit., parte prima, Ippolito, Confutazione VI 17, 1, p. 31.
- ⁴¹ Ivi, M. Simonetti, p. 405.

L'ABBAGLIO DEL BELLO. Tra Platone e Michelangelo

di DANIELE IOZZIA

a linea di confine che separa il bello dal suo sfiguramento è insidiosa per il pensiero antico e rinascimentale, che spesso individua nella tensione fra materiale ed intelligibile un'irriducibile opposizione. Qui si seguirà un percorso, per certi versi arbitrario, tra alcuni testi della tradizione platonica, dal Simposio alle Enneadi al ficiniano trattato sull'amore, ed alcune opere d'arte fra antichità e rinascimento, al fine di mettere in evidenza come sia filosofi che artisti condividano un'apprensione verso i connotati più piacevoli ma per questo ingannevoli del bello, in una comune sete per la conoscenza e la rappresentazione della vera natura di esso.

Se uno degli elementi caratteristici dell'orizzonte di pensiero greco è il fatto che to kalon, il bello, è comunemente considerato quale elemento oggettivo, - così che se un oggetto, una persona, un concetto sono belli, chiunque lo riconoscerà, in quanto si automanifestano come tali - tale supposta univocità del bello può pure portare a confusione, come rilevato per la prima volta da Platone nel Simposio. Il discorso di Socrate nel dialogo rivela infatti la natura di Eros, che non che non possiede. Fra i discorsi riportati nel dialogo, spesso si trascura proprio quello cui Socrate risponde, il discorso cioè di Agatone, perché ritenuto meno ricco di interesse filosofico o di immagini. In realtà questa sezione del dialogo risulta di estremo interesse, in quanto quella che Agatone riporta è una concezione del bello come piacevole che ha un ruolo centrale non solo nel presa in considerazione. La discussione sul Simposio¹ soffre sempre di una limitatezza traduttiva, che dimentica o talvolta censura le valenze erotiche di alcune delle riflessioni contenute nel dialogo. Seppure non si tratti semplicemente di ero-



tismo nell'accezione moderna, di questo bisogna in ogni caso tener conto per i discorsi precedenti a quello di Socrate. Eros è, secondo le parole pronunciate nel dialogo da Agatone², il più bello fra gli dèi, e la sua bellezza consiste nell'essere gioè bello in sé ma rincorre e desidera quel bello vane e delicato, privo delle asperità proprie della maturità eppure non acerbo³. Agatone ancora riporta che c'è una guerra tra eros e vecchiaia, nel senso brutale che la vecchiaia non esercita attrazione erotica, mentre la giovinezza e la leggiadria sono intrinsecamente legate al desiderio: «È la divinità più giovane, o Fedro. All'argomento offre Eros stesso prova grande: schiva schifato la vecchiaia, che come tutti sanno è svelta (già, pensiero greco ma in generale nell'evoluzione ci è sempre addosso prima del dovuto). Per essa dell'estetica occidentale, e come tale deve essere Eros ha un'avversione radicata: non è mai piccola distanza tra vecchiaia ed Eros. Sta sempre con la gente in fiore, lui ch'è in fiore»⁴. L'influsso di Eros si allarga alla società tutta perché porta alla pace e alla concordia e dimora presso gli animi che sono più soavi e per questo portati ad assecondare l'ascendente divino: «Non ci sarebbero state mutilazioni, picche, ripicche a base di catene e di moltiplicate offese [fra gli dèi e, di conseguenza, fra gli uomini] se Eros fosse stato in mezzo a loro: anzi, serena intimità fra tutti, come oggi, dal tempo che Eros sopra gli altri dèi impera»⁵. Il discorso di Agatone, improntato alla retorica gorgiana, assume persino flessioni floreali⁶: «Fra l'essere sgraziato ed Eros è guerra personale, eterna. La sua pelle splende, e simbolo ne è la scelta che fa Eros di vita in mezzo ai fiori. Se non sboccia un corpo, o un'anima, o il fiore è già passato, lì non posa Eros. Fiorisca un punto di corolle e aromi: ecco, lì Eros posa e sta»⁷.

Il discorso di Socrate, pronunciato in risposta al per così dire prassitelico elogio da parte di Agatone, rescinde l'identificazione fra eros e bello proposta dal poeta tragico, in quanto eros si prova nei confronti del bello e non è esso stesso bello. Il bello, socraticamente, non viene definito, ma se ne osserva solamente l'effetto prodotto sull'anima, mentre di eros si evidenzia il carattere incerto, oscillante tra mancanza e pienezza. In questa frattura fra bello ed eros si definisce la natura stessa dell'attrazione, che si prova solo per ciò che non si possiede e che si desidera, ma anche, come si evince in seguito nel dialogo, si trova il fine stesso del filosofare. Anche il bello, allora, inevitabilmente viene ad essere liberato dalla sua associazione, pur necessaria, con la piacevolezza e con l'attrazione erotica, per essere connesso con una concezione più universale, esplicitata nella celebre scala amoris8 delineata da Diotima e riportata da Socrate⁹:

Eh sì, quando uno, partendo dalle cose concrete di quaggiù, attraverso un giusto eros per i giovani, elevandosi, comincia a scorgere quel bello, potrebbe già quasi sfiorare la perfezione. Questo significa puntare, con buon metodo, alle cose dell'eros, o esservi guidati da altri: cominciare da queste bellezze particolari, concrete, e, mirando al bello, elevarsi, come per una scala di gradini, prima da un corpo a due corpi, poi da due a tutti i corpi belli; e dai corpi belli alle azioni umane belle; e dalle azioni belle alle varie scienze belle; e dalle belle scienze finire a quel famoso sapere, che altro non è se non scienza di quell'assoluto bello. [...] Che farebbe allora uno, se gli capitasse di avere la visione della bellezza assoluta, integra, pura, senza scorie, non carica di carne d'uomo, di colori, d'ogni altra vanità destinata a morte: se potesse insomma vedere la sovrumana bellezza assoluta, nella sua unica forma? Pensi che sia futile vivere, per un uomo, tenendo lo sguardo fisso alla

bellezza?¹⁰.

L'eros leggiadro, quale descritto da Agatone, è dunque solo πρόσωπον, persona e maschera del bello, rivelazione ma allo stesso tempo abbaglio e inganno, in quanto esso di primo acchito sembra rivelare la natura del bello ma in realtà la riduce al piacevole e dunque la sfigura e sminuisce. Socrate e Platone, nel Simposio, conducono il discorso sul bello ad una dimensione nuova ed inaspettata della riflessione greca, legata alla visione dell'intelligibile e al desiderio per esso, che viene ad essere per qualche secolo trascurata se non rifiutata, come testimoniato ad esempio da un frammento di Epicuro connesso proprio all'insegnamento platonico, giudicato in maniera sprezzante: «Io sputo sul bello e su coloro che lo ammirano invano quando non procura alcun piacere»11. Epicuro qui svilisce il ricorso ad un secondo, più alto, livello di realtà e il conseguente maggior valore di un bello non sensibile: il bello è colto solo dai sensi ed è intrinseco al concetto di piacere, per cui il discorso socratico-platonico, che sposta il bello ad un piano ultrasensibile, rimane privo di significato.

La riflessione sulla dialettica fra bello in sé ed attrazione erotica non era sfuggita ad Aristotele, che in un passo significativo dell'Etica Eudemia (III 2, 1230b25-31a12), di importanti conseguenze per uno studio dell'estetica antica, si interroga su cosa definisca il piacere della visione della bellezza di una statua, che si ammira non per la carica erotica che essa promana ma per qualcosa di ulteriore. Il ragionamento di Aristotele intende individuare la natura della temperanza nell'apprezzamento del bello, non legata alla fruizione del piacere, con un'acuta distinzione tra piacere dei sensi e godimento estetico¹². Anche l'anonimo Trattato sul sublime, di datazione ancora non chiara, riflette una consapevolezza, limitatamente all'uso letterario, degli effetti potenti che una certa austerità di dizione può ottenere a differenza della gradevolezza, percepita come debole.

È solo con Plotino, però, che l'impostazione platonica viene ripresa con chiarezza esattamente nella distinzione fra piacevolezza sensibile ed erotica e bello come partecipazione alla forma intelligibile. L'eros, secondo Plotino, è un'affezione dell'anima, un pathos, che provoca un desiderio di unione con il bello¹³. Il problema ed il pericolo per l'anima, secondo il filosofo neoplatonico, consistono nel rivolgere tale desiderio non al bello in sé, ma ai diversi volti e manifestazioni di esso, che per il loro essere materiali possono distogliere dalla contemplazione pura e asservire l'anima:

Che cosa è dunque il bello in queste cose? Non è certo il sangue o il fluido mestruale. Ma anche il colore di queste sostanze è diverso dal bello, e la loro forma o è nulla oppure è qualcosa di informe e simile a ciò che circonda una natura semplice. Da dove irraggiò la bellezza di Elena, per la quale si combatté, o di quelle donne che furono simili ad Afrodite in bellezza? E da dove deriva poi la bellezza della stessa Afrodite, o di un essere umano assolutamente bello, o di un dio, sia tra quelli che si sono manifestati alla nostra vista sia tra quelli che non appaiono, ma hanno in sé una bellezza che può essere resa visibile? Non è forse ciò ovunque una forma, che dal creatore perviene a ciò che è prodotto?¹⁴.

Se tutto ciò che appare fisicamente bello viene ridotto ai suoi elementi materiali, un'analisi razionale vedrà che essi di per sé sono privi di bellezza, e risulterà chiaro che il bello è qualcosa che proviene da una fonte diversa, non materiale e perfetta, la forma in sé. Il discorso plotiniano è pertanto certamente platonico ma pone un accento più spinto sulla negazione del bello sensibile.

La riflessione filosofica, seppure in maniera non strettamente diretta, è connessa anche all'evolversi del gusto letterario ed artistico, e in questo senso mi sono già occupato delle peculiarità espressive della ritrattistica dell'epoca di Gallieno e dell'influsso plotiniano sull'arte del tempo¹⁵. L'uso di apporre ritratti individuali ad una statua della divinità si era già diffuso nella prima età imperiale¹⁶, con esiti talvolta leggermente bizzarri come nel caso del ritratto di una dama di epoca flavia come una nuda Venere nella Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen, tuttavia il contrasto fra la seducente giovinezza del corpo e le fattezze sfiorite dei volti può essere considerato, soprattutto in epoca più tarda, come nel ritratto dell'imperatrice Salonina all'Hermitage di San Pietroburgo, quale un'espressione icastica della collisione fra sensibile ed intelligibile nel pensiero filosofico dell'epoca e più in particolare dell'antinomia fra bello spirituale e piacevolezza

fisica che si consuma nella riflessione neoplatonica. Plotino aveva anche operato un capovolgimento della posizione tradizionale del bello come risultato di *symmetria* o proporzione fra la parti, concetto fissato dallo scultore Policleto nel *Canone*, individuando un tipo di bello non divisibile in membri quale quello della luce e dell'oro, che ebbe un impatto deciso anche sulle preferenze stilistiche dell'arte tardoantica.¹⁷

Sotto questo punto di vista risulta sorprendente che un pensatore quale Agostino, che pure ammira Plotino e i *libri Platonicorum*, non colga la peculiarità della posizione plotiniana ma riproponga la definizione classica di bello come proporzione. Certamente egli concorda con Plotino nel ritenere la forma divina la fonte unica del bello, e tuttavia identifica questo con il numero, la proporzione verificabile tra le parti:

Chiediti dunque che cosa nella danza procuri diletto; ti risponderà il numero: "Eccomi, sono io!". [...] Oltrepassa dunque anche l'animo dell'artista, per vedere il numero perenne: ti risplenderà ormai la sapienza dalla sua stessa sede interiore e dal santuario stesso della verità. E se essa respinge il tuo sguardo ancora troppo debole, riconduci l'occhio della mente in quella strada, dove essa si mostrava con occhio ridente. Ricordati bene di aver rinviato la visione per ricercarla nuovamente con maggior forza e salute¹⁸.

Agostino pertanto, almeno in questo passo, rimane all'interno della concezione classica del



bello senza coglier limiti ed aporie della propria posizione¹⁹. Può essere pure utile ricordare che lo stesso concetto di proporzione, reso con *consonantia*, si trova più tardi in Tommaso D'aquino, il quale aggiunge anche una notazione di Aristotele sulla dimensione, secondo la quale è nei corpi più grandi ed imponenti che si trova bellezza, prendendo l'essere umano medio a punto di riferimento per ciò che è maggiore o minore in misura.

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium [*De divinis nominibus*, IV], scilicet consonantia et claritas, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium Philosophus [Aristotele, *Eth. Nic.*, IV, 11, 1123b] ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensuratiet formosi, sed non pulchri²⁰.

Alle posizioni della filosofia scolastica risponde con decisione la ripresa del platonismo ad opera degli umanisti e di Marsilio Ficino in particolare, il quale sanziona la lettura plotiniana come l'esegesi più accurata ed ultima del Simposio di Platone. Ed è sotto l'influsso delle riflessioni di Ficino, rese popolari in ambito mediceo²¹, che Michelangelo può discostarsi da una concezione del bello come piacevole, che era stata certamente centrale per l'elaborazione dei risultati più alti dell'arte del secondo Quattrocento, per addentrarsi in una ricerca di un bello spirituale che si manifesta solo in parte, come apparizione e frammento del cosmo superiore platonico. Prima di lui, un esempio notevole della dialettica fra piacevole e spirituale nella produzione di un artista si può osservare in Sandro Botticelli, il quale è sì celebrato per le languide bellezze delle sue Madonne e Veneri, ma è anche capace, nella sua produzione più tarda sotto l'influsso della predicazione savonaroliana, di rappresentare dolore e salvezza rifuggendo da piacevolezze formali, per rincorrere altezze espressive dissonanti come nelle Deposizioni del Poldi Pezzoli di Milano e della Alte Pinakothek di Monaco. Il pittore floreale di bellezze verginali quali la Madonna dei Gigli della Gemäldegalerie di Berlino presenta pure asperità inaspettate ma non per questo meno incantevoli, come nelle slogature anatomiche e gli incroci di volti tra i dolenti nelle *Deposizioni*.

Marsilio Ficino sanziona apertamente l'ineffi-

cacia della riproposta scolastica di una teoria del bello di stampo tradizionale²², rifiutando pure l'assunto aristotelico, ripreso da Tommaso, della dimensione come qualità del bello:

E non sono ancora e corpi belli per la loro quantità, perché alcuni corpi grandi e alcuni brievi appariscono formosi, e spesse volte e grandi brutti e piccoli formosi, e pe 'l contrario e piccoli brutti e' grandi gratissimi. Ancora spesse volte adviene ch'egli è simile bellezza in alcuni corpi grandi e in alcuni piccoli. Se adunque, stante spesso la quantità medesima, la bellezza per alcuno caso si muta, e mutata la quantità alle volte sta la bellezza, e simile gratia spesso è ne' grandi e ne' piccoli, certamente queste due cose, bellezza e quantità, in tutto debbono essere diverse²³.

La sua appare dunque come una specifica critica al dettato della *Summa Theologiae* e in genere alla tradizione che si rifaceva all'aristotelismo²⁴. Il punto centrale del discorso ficiniano è che la natura del bello non è corporea, e di conseguenza le attrattive materiali non riflettono la bellezza vera ma ne sono una manifestazione imperfetta, mentre essa non provoca mai sazietà²⁵:

E per questo si vede che la natura della bellezza non può essere corpo, perché s'ella fussi corpo non converrebbe alle virtù dell'animo, che sono incorporali. Ed è tanto di lunga dall'essere corpo, che non solamente quella che è nelle virtù dell'animo, ma etiandio quella che è ne' corpi e nelle voci non può essere corporea. Imperò che, benché noi chiamiamo alcuni corpi belli, non sono però belli per la loro materia. [...] Oltr'a questo, la cupidità di ciascheduno, da poi che quello ch'e' voleva si possiede, sanza dubio s'adempie, come la fame e la sete per cibo e poto si quietano; ma l'amore per nessuno aspetto o tacto di corpo si satia. Adunque e' non cerca natura alcuna di corpo, e' cerca pure la bellezza. Onde e' si conchiude ch'ella non può essere cosa corporale²⁶.

Il motivo delle attrattive del bello e degli intrinseci inganni e pericoli dell'individuarlo e goderne solo a livello sensibile permane nella cultura rinascimentale²⁷, e potrebbe ad esempio essere il soggetto della difficile e per certi aspetti sconcertante *Allegoria con Venere e Amore* di Agnolo Bronzino nella National Gallery di Londra. Qui il tema del bello corporale come attraente e piacevole ma gravido di insidie e confusione appare portato ad estreme conseguenze di stordimento iconografico ed estetico. Centro del dipinto è il nudo di Venere, rarefatto ed eburneo eppure carico di erotismo, dall'elegante posa che viene turba-



ta dall'abbraccio di Cupido e dalle figure agitate che si pongono intorno. Indipendentemente dall'identificazione delle varie figure e dalla ricostruzione del significato generale del dipinto, tuttora dibattuto²⁸, sembra sufficientemente chiaro l'intento insieme erudito e moraleggiante dell'immagine: il bello sensibile, seducente e incantevole, non può essere goduto senza esserne pericolosamente soggiogati. Esso, platonicamente, può condurre l'anima verso la realtà immutabile e sovrasensibile, ma può pure portare a confusione e abiezione, come indicato nell'accostamento di corpi di eccelsa forma quali il Piacere o Gioco, sorridente bimbo che cosparge rose, con altri di mostruosa specie, tutti dipinti con flagrante squisitezza. Il Cupido di Bronzino, di per sé, è come una raffigurazione pittorica dell'Eros di Agatone, flessuoso e delicato, che nel pittore fiorentino assume una connotazione inquietante, se non perversa, in un crinale ambiguo fra bellezza e distruzione, elevazione spirituale e caduta morale.

Se Platone da un lato individua i pericoli dell'arte e ne tratta con diffidenza nella *Repubblica*, poiché riconosce che l'arte esercita un fascino e un'attrattiva che la rendono inadatta a formare i cittadini di uno stato perfetto, dall'altro non sembra preoccuparsi troppo dei rischi che il bello può provocare nell'anima. È vero che il discorso di Alcibiade ebbro alla fine del *Simposio* sposta la discussione da eros alla figura del filosofo, mettendo in evidenza come l'attrazione erotica che Socrate prova per i bei giovani non sia guidata dal desiderio di godere di un piacere fisico, tuttavia l'allettante bello sensibile sembra essere saldamente uno dei piani dell'articolazione del gradi del bello. Solo in Plotino la forma viene ad

essere liberata dal soggiogamento al piacevole ed è contemplata secondo un'ottica filosoficamente unitaria, nella sua semplicità ma anche nella sua irriducibile alterità rispetto alla sfera materiale. La soluzione di Plotino, di privare il bello del piacevole attraverso la riflessione razionale, che con azione inesorabile svela le componenti materiali nella loro informe e non attraente natura – alla stessa maniera in cui il Tempo, nell'allegoria di Bronzino, sembra rimuovere, secondo una delle interpretazioni, il drappo in blu lapislazzuli e rivelare l'oscenità del godimento edonistico - è la più irta, quanto una Pietà di Botticelli che rimuove ogni gradevolezza scenica e viola le leggi anatomiche. Le figure dolenti o assonnate di Michelangelo, quali quelle nella Sagrestia Nuova di San Lorenzo, segnano forse un passo ulteriore, dove lo splendore della forma ha consumato l'erotismo e la piacevolezza, ha rimosso l'inganno e dato un volto al sovrasensibile.

Il bello non è più univoco, può apparire come gradevole e foriero di piacere ma chi ne coglie solo questo volto rimane in un inganno amaro, come nella figura di chimera del Bronzino, dal delicato volto di fanciulla con un favo di miele in mano, che si rivela come un mostro dal corpo ferino e dalla coda di scorpione. In Michelangelo, al contrario, la violazione anatomica dei seni nelle figure femminili e della stessa mascolinità monumentale è compiuta in vista di un bello metaerotico, con una prospettiva per certi versi analoga a quella plotiniana. L'abbagliamento prodotto dalla vista del bello produce di per sé stordimento e cecità, con il conseguente errore di individuare il bello nella gradevolezza del sensibile. Nella recisione tra piacevole e bello, una sottile linea filosofico-artistica, da Platone e Plotino a Ficino, Botticelli e Michelangelo, individua una strada, per quanto aspra, per ricomporre e curare l'esperienza del *kalon*.

Note

- ¹ Per una visione d'insieme delle trame argomentative e stilistiche del dialogo, cfr. Anne Sheppard, «Rhetoric, Drama and Truth in Plato's *Symposium*», in *International Journal of the Platonic Tradition* 2, 1 (2008), pp. 28-40.
- ² Sul discorso di Agatone in connessione con quello di Pausania, che lo precede, e quello di Socrate, cfr. L. Brisson, «Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's *Symposium: Paiderastia* and *Philosophia*», in J. Lesher, D. Nails, F. Sheffield (ed.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception* (Hellenic Studies 22), Harvard University Press (on behalf of the Center for Hellenic Studies), Cambridge, MA 2006, pp. 229-251; Brisson, come tanti, riduce a poco il valore del discorso di Agatone. Diversa la posizione di Francisco J. Gonzalez, «Why Agathon's Beauty Matters», in P. Destrée, Z. Giannopoulou (ed.), *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 108-124.
- ³ La descrizione di Eros da parte di Agatone è di fatto, sottilmente, anche un fittizio autoritratto del poeta tragico, il quale era stato descritto comicamente con caratteri simili in Aristofane, *Thesmophoriazusae*, 189-192
- ⁴ Platone, *Symp*. 196a (trad. di E. Savino, con modifiche).
- ⁵ Ivi, 195c.
- ⁶ Si consideri che Aristotele (*Poet.* 9, 1451b) riporta che il titolo di una delle tragedie di Agatone era *Anteo*, cioè *Fiore*: cfr. il commento al passo in Platone, *Il Simposio*, a c. di G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla/ Mondadori, Milano 2001, pp. 209-210. Anteo è l'unico esempio noto di tragedia antica non basata su un mito o un episodio storico ma del tutto di invenzione del poeta.
- ⁷ Platone, *Symp*. 196a-b.
- ⁸ Sui problemi interpretativi posti dal passo, cfr. lo studio ormai classico di F. M. Cornford, «The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*» in G. Vlastos (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Anchor Books, New York 1972, pp. 119-31. Cfr. pure M. M. Sassi, «Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima», in M. Migliori, L. M. Napolita-

- no Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima: la* psychè *in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 275-292; e ancora A. Hooper, «Scaling the Ladder: Why the Final Step of the Lover's Ascent is a Generalizing Step», in *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, 15 (2015), pp. 95-106.
- ⁹ Sul valore filosofico del dialogo, cfr. F. Sheffield, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- ¹⁰ Platone, *Symp*. 211с-212а.
- 11 Epicuro, 512 Usener (Atheneo, Deipnosophistae, XII, 547a): προπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν σοιῆ. Si confrontino con il frammento di Epicuro i vividi versi della poetessa Nosside, a lui contemporanea, rispetto al godimento amoroso (Ant. Pal. V, 170): "Αδιον οὐδὲν ἔρωτος· ἃ δ' ὄλβια, δεύτερα πάντα/ ἐστίν· ὰπὸ στόματος δ' ἔπτυσα καὶ τὸ μέλι./ Τοῦτο λέγει Νοσσίς· τίνα δ› ἁ Κύπρις οὐκ ἐφίλασεν,/ οὐκ οἶδεν κήνα γ› ἄνθεα ποῖα ῥόδα («Nulla è più dolce dell'amore, ogni altra felicità viene dopo si esso;/ dalle labbra ho sputato anche il miele./ Questo dice Nosside: chi non è amato da Afrodite Cipride,/ non conosce che rose siano i suoi fiori»).
- ¹² Cfr. P. Destrée, «Pleasure», in P. Destrée ad P. Murray (ed.), *Blackwell Companion to Ancient Aesthetics*, Chichester 2015, pp. 473-475. Per i limiti della mia discussione non considero qui la questione del peculiare piacere tragico, discussa da Platone nel *Filebo* e da Aristotele nella *Poetica*.
- ¹³ Cfr. Plotino, *Enn.* VI 9 (9) 4 e III 5 (50) 1; sul concetto plotiniano di eros, si veda F. Romano, «La passione amorosa in Plotino», in Id., *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica. Raccolta di scritti rari e inediti*, CUECM, Catania 2004, pp. 271-286; cfr. anche il mio «Il carattere ossimorico delle emozioni d'amore in Plotino, *Enn.* I 6 (1) 4, 15-17», in G.R. Giardina (a c. di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, CUECM, Catania 2008, pp. 163-175.
- ¹⁴ Plotino, Enn. V 8 (31) 2, 6-15.
- ¹⁵ Cfr. D. Iozzia, Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: From Plotinus to Gregory of Nyssa, Bloomsbury Publishing, London 2015, pp. 1-9.
- ¹⁶ Cfr. per esempio S. Pickup, «Venus in the Mirror: Roman Matrons in the Guise of a Goddess, the Reception for the Aphrodite of Cnidus», in *Visual Past* 2, 1 (2015), pp. 137-154.
- ¹⁷ Cfr. Plotino, Enn. I 6 [1] 1, 21-34; sulla questione rimando a D. Iozzia, «"Come mai l'oro è bello?". Plotino, Enn. I 6 (1) 1, 34 e i Cappadoci», in D. Iozzia (ed.), Philosophy and art in Late Antiquity. Proceedings of the International Seminar of Catania, 8-9 November 2012, Bonanno Editore, Roma-Acireale 2013, pp. 129-149.

 ¹⁸ Agostino, De libero arbitrio II 16, 42.

- ¹⁹ Sulla teoria agostiniana del bello, cfr. M. Bettetini, La misura delle cose. struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona, Rusconi, Milano 1994.
- ²⁰ Tommaso d'Aquino, *Commentarium in Sententias Petri Lombardi*, d. 31, q. 2, a. 1: p. 724.
- ²¹ Sull'influenza del pensiero ficinano in particolare sull'arte della seconda metà del Quattrocento, cfr. F. Ames-Lewis, «Neoplatonism and the Visual Arts at the Time of Marsilio Ficino», in M.J.B. Allen and V. Rees (ed.), *Marsilio Ficino: His Sources, His Circle, His Legacy*, Brill, Leiden 2001, pp. 327-338, che però ritiene più congruente pensare a un influsso ficiniano cronologicamente anteriore, su Donatello al tempo di Cosimo de' Medici piuttosto che su Sandro Botticelli alla corte laurenziana.
- ²² Ficino parafrasa Plotino nella critica alla concezione classica di symmetria quale causa del bello: «Di qui si conchiude che l'amore a cosa incorporale si riferisce, e essa bellezza è più tosto una certa spirituale similitudine della cosa, che spetie corporale. Sono alcuni che hanno oppenione la pulchritudine essere una certa positione di tutti e membri, o veramente commensuratione e proportione con qualche suavità di colori; l'oppenione de' quali noi non ammettiamo. Imperò che, essendo questa dispositione delle parti solo nelle cose composte, nessune cose semplici spetiose sarebbono. Ma noi veggiamo pure e puri colori, e' lumi, e una voce, e uno fulgore d'oro, e' l candore dello ariento, e la scientia, e l'anima, e la mente, e Iddio, le quali cose sono semplici, essere belle; e queste cose ci dilectano molto, come cose molto spetiose» (El libro dell'amore, Orazione V, Capitolo III).
- 23 Ibidem.
- ²⁴ Sulle ostilità che certe posizioni ficiniane destarono, cfr. J. Kraye, «Ficino in the Firing Line: A Renaissance Neoplatonist and his Critics», in M. J. B. Allen and V. Rees (ed.), *Marsilio Ficino: His Sources, His Circle, His Legacy*, cit., pp. 377-397.
- ²⁵ Una convincente sintesi dello sfondo culturale e biografico del *De Amore* di Ficino in W.J. Hanegraaff, «Under the Mantle of Love: The Mystical Eroticisms of Marsilio Ficino and Giordano Bruno», in Id. and J. Kripal (ed.), *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Brill, Leiden 2008, pp. 175-207.
- ²⁶ Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, Orazione V, Capitolo III.
- ²⁷ Sul complesso problema storiografico, da Aby Warburg fino ad oggi, della connessione tra la filosofia di Ficino e l'arte rinascimentale, cfr. di recente S. Toussaint, «"My friend Ficino": Art History and Neoplatonism from Intellectual to Material Beauty», in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 59, 2 (2017), pp. 147-173.

²⁸ Sull'interpretazione del dipinto e delle sue figure, si vedano, tra la vasta letteratura critica, E. Panofsky, *Studies In Iconology: Humanistic Themes In The Art Of The Renaissance*, Harper and Row, New York, 1972, pp. 87-90; I. Cheney, «Bronzino's London "Allegory": Venus, Cupid, Virtue, and Time», in *Notes in the History of Art* 6, 2 (1987), pp. 12-18; J. Anderson, «A 'most improper picture': transformations of Bronzino's erotic allegory», in *Apollo* 139 (1994), pp. 19-28; R.S. Kilpatrick, «Bronzino and Apuleius: an Allegory with Venus and Cupid (London, National Gallery NG651)», in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 55 (2010), pp. 265-

UNA PROSPETTIVA PANTEISTICA

di Giusy Randazzo

Febbraio 2019

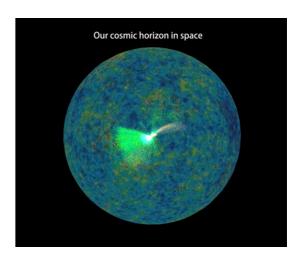
Anno IX

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

ettati nel mondo. Una gettatezza che non è così limitata. C'è di più. E questo "in più" è l'universo. Qualche anno fa, l'American Museum of Natural History creò un video - The Known Universe- sulle dimensioni dell'universo conosciuto¹. Vi invito a fermare il vostro sguardo sul minuto 3.34.

Ciò che sorprende di quel viaggio immaginifico non è soltanto l'estrema presunzione dell'uomo nonostante la sua insignificante piccolezza rispetto all'intero universo, ma la verità che disvela in termini filosofici. L'immagine del minuto 3.34 è l'universo; il nostro orizzonte cosmico nello spazio. Circolare. Una sorta di Sfero. Proprio come lo aveva immaginato Parmenide. Ma questa volta è la scienza che ci propone la teoria, non la filosofia. Quello sfero è l'Essere, il piano dell'Essere in cui siamo gettati, con tutta la nostra presunzione. Noi, piccole scintille del Tutto a cui faremo ritorno. È sempre la scienza a ricordarci ormai da secoli che il postulato di Lavoisier è vero: «Rien ne se perd, rien ne se crée», nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma; è il primo principio della termodinamica. Anche la nostra coscienza è parte dell'intero e della sua energia, e anch'essa è destinata a tornare all'intero. Ma esiste l'entropia che è una sorta di dissipazione dell'energia. Qui entra il mistero o ciò che a noi è ancora ignoto. L'entropia è inversamente proporzionale all'energia. E cresce sempre. Sarebbe già dovuto finire tutto, eppure non è così. Prigogine scoprì che, inaspettatamente, si creano sempre delle «isole di ordine in un mare di disordine, che mantengono e addirittura accrescono il proprio ordine»² che si oppongono al processo di irreversibilità entropica.

Il perché non ci è dato saperlo. Non abbiamo molto tempo da vivere eppure viviamo immaginandoci immortali, costruiamo come se non dovessimo morire mai, lavoriamo come se non dovessimo morire mai, sprechiamo tempo come se non dovessimo morire mai e cerchiamo dio per non morire mai. Eppure Dio è a nostra disposizione. Davanti agli occhi di tutti, ma solo



pochi lo vedono. È qui. È quell'albero, quel cagnolino, quella mucca, quel passante, quel pesciolino. È quella stella, quella lontana galassia. È quello spazio nero, quel vuoto apparente, quella materia oscura che ipotizziamo. Ma non lo vediamo. Lo cerchiamo al di fuori di quell'Essere. Noi quell'Essere neppure lo rispettiamo. Lo diamo per scontato. Chiamiamo Natura qualcosa di definito e indicabile. L'albero, per l'appunto. Un prato, un bosco, un paesaggio rurale. Riusciamo a fare della nostra vita un'eternità, ma non siamo in grado di dilatare i confini della Natura, limitandola a un perimetro ridicolo. La Natura è l'intero universo. È l'Essere. Quel video ci mostra ancora una volta la nostra presunzione. Riteniamo di essere creature divine, superiori a qualsiasi altra specie. Abbiamo bisogno di un dio tutto nostro che nulla abbia a che fare con questo Essere, che lo superi, che lo renda un semplice "prodotto", una natura naturata che sta qui, che è meno di noi, perché noi abbiamo coscienza, quell'Essere no. Così abbiamo creato un dio trascendente, al-di-là. Ma neanche il linguaggio ci aiuta per questo quell'avverbio -là- si fa improprio, perché fa riferimento a un luogo aspaziale e atemporale, assolutamente inesistente. Abbiamo avuto così bisogno di creare anche quel luogo e l'abbiamo chiamato "aldilà" un al di là che non è là.

L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo «Ci». Nel suo significato più fami-

44

liare, il «Ci» indica un «qui» o un «là». Il «qui» di un «io qui» è sempre compreso a partire da un «là» utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il «posto», si fonda anch'essa nell'essere-nel-mondo. Il «là» è la determinazione di un ente che è incontrato come intramondano. «Qui» e «là» sono possibili solo in un «Ci», cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del «Ci», ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione «Ci» significa proprio questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) «Ci» è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo³.

E quando ai bambini si racconta che i morti vanno in cielo, non si sa di dire il vero mentre in verità si dice il falso. È vero che ritorniamo al cielo dell'Essere, è falso che il Dio ebraico-cristiano o quello islamico ci accolgano in cielo. Quale cielo? Il nostro? No, quello dell'aldilà che non esiste. Alla nostra morte andiamo sì in cielo, come ogni fonte energetica che si disperde trasformandosi, ma non nell'aldilà. Andiamo nel nostro cielo, che sta pure in terra. Quell'Essere che il video ci mostra nella sua datità circolare è tutto intero un intero. Nulla possiamo domandare del prima. Prima di questo inizio che cosa c'era? Il linguaggio non aiuta. Esso stesso è essere. Pretende la temporalità. Il tempo però nasce con l'Essere. È l'Essere stesso che si dispiega nella sua complessità molteplice rimanendo un'«unitaria pluralità».

Lo statuto ontologico del tempo è una dinamica di identità e differenza. Ogni ente rimane nel tempo ciò che è ma nel tempo muta in ogni istante. Passato, presente futuro non sono tre né uno ma costituiscono l'unitaria pluralità del divenire naturale e della misurazione da parte di una coscienza: ora, già e non ancora. In ogni istante ciascun ente è se stesso e già non è più. Non va però verso il non essere, in direzione del ni-ente ma si dirige verso il non ancora implicito nell'essere stato. [...] Ogni variazione nasce dentro la continuità temporale dell'ente e ogni continuità è in divenire. Differenza e identità si rimandano reciprocamente e dipendono l'una dall'altra. Il tempo è questa identità differente. Esso è costituito ogni volta e sempre da passato, presente, futuro, prima, poi. L'essere è evento. Ogni immagine-mondo stabile e perenne va sostituita dall'immagine-tempo che è la verità del mondo.

E ancora:

Il tempo nel quale accadono gli eventi è un'illusione fisicalistica e teologica. La realtà -l'essere- consiste *nell'accadere* degli eventi come identità/differenza della materia nei di-



versi strati e strutture che la compongono. Strati che vanno dal puro sussistere fisico-chimico all'esistere come coscienza consapevole. Il tempo è l'essere nella sua unità plurale di identità e differenza⁴.

E intorno a quell'Essere che cosa c'è? Cos'è quel nero che sembra confinare con i suoi confini? Null'altro che un modo per mostrarcelo. Si tratta di un video. Mai potremmo assumere quella prospettiva. È la prospettiva del monoteismo e dell'eccellente studioso che ha prodotto quel video. E dunque verso cosa si espande questo universo? L'Essere? La risposta più ovvia sarebbe: nel nulla. Il Nulla è il non-essere. Ciò che non si può pensare, ciò che non si può neanche dire perché se lo dici è già qualcosa, fosse anche una parola. E come può l'Essere confinare col non-essere o addirittura esserne contenuto? Che nonsense è questo? Come può l'infinitamente grande confinare con l'infinitamente piccolo? Cusano sosteneva che Dio fosse coincidentia oppositorum. Non è forse lapalissiano che il nostro Dio si celi pur mostrandosi? Che abbiamo la possibilità di vederlo, di abbracciarlo, di amarlo, senza santi e senza crocifissi, senza statue e senza orpelli, senza guerre e senza religioni positive, eppure lo rinneghiamo giornalmente, lo uccidiamo scriteriatamente?

E il sonno non ci dice molto di più. Non ci dice forse che questa coscienza che abbiamo è troppo per noi? Che la notte è un gran bene sottrarcene? Domandate a un insonne quanto darebbe pur di sottrarsi a se stesso durante la notte. Dormire ci dà la dimensione della gioia di una vita al di là della coscienza. Ma non avremmo coscienza neanche di gioire? La coscienza è opposizione, è differenza. Gioia-dolore, vita-morte, bello-brutto, buono-cattivo, vittima-carnefice, innocenza-colpevolezza. L'Essere è acquietamento delle opposizioni, perché le contiene e le armonizza. Siamo noi a vederle, a enumerarle. È la nostra coscienza. Non è colpevole lo tsunami, non è colpevole il terremoto e non sono colpevoli i vulcani e neanche le supernovae che esplodono sono colpevoli. Non è colpevole la Terra e non è colpevole nella sua interezza l'Universo. L'Essere è innocente. Il più innocente di tutti. Solo gli uomini sono colpevoli perché con coscienza compiono il male.

Manipolano gli enti distruggendo, giustificano la distruzione con un religioso specismo che trova un alibi nel dio che si sono creati a misura della loro presunzione per scagionarsi dal misfatto. Si riconoscono nella loro infinita colpevolezza, nella loro smisurata e goliardica e famelica volontà di essere-per-sempre. E mentre tentano l'impossibile, uccidono. Hanno ucciso tutti gli dèi con cui divinizzavamo ogni elemento naturale, hanno creato un dio al-di-là di Dio, hanno trasformato questo pianeta in un parco giochi per dei piccoli insetti che si credono magnifici ma di cui la Terra farebbe volentieri a meno. Fossimo magari insetti, saremmo persino utili. Eppure tanta acredine contro l'essere umano potrebbe scomparire se solo l'essere umano stesse al suo posto. Se solo si rendesse conto che questa gettatezza è la stessa di quella del mio cane. Che insomma siamo. Tutti insieme. Enti tra gli enti. Se solo trasformasse quelle chiese in chiese per inneggiare all'Essere. Per amarlo profondamente. Siamo piccoli io ipertrofici che credono di poter dominare l'intero universo. Non siamo, neanche, gettati sulla Terra alla nostra nascita. No, siamo gettati dentro il bidone di un'umanità feroce, che è pronta a divenire ancora lupo per l'altro uomo, utilizzando come mezzi ciò che ha fatto divenire scopi: capitalismo e tecnica. Un'umanità in cui bisogna sopravvivere e che è tronfia del supremo dominio raggiunto sulle cose, sugli altri viventi, del grado di manipolazione e trasformazione degli enti a cui è riuscita a pervenire e che non conosce più limiti.

Questi miliardi di io ipertrofici capaci di schiavizzare ancora, di essere ancora ciechi, di essere incapaci di salvaguardare il pianeta e la loro stessa specie, di acconsentire ancora che l'agire economico - finalizzato all'accumulazione del profitto – conduca a un tale sfruttamento della

Terra da determinarne la distruzione e porti a creare sacche di povertà inaccettabili, allucinanti e doverosamente inaccessibili allo sguardo; questa misera umanità che si crede dominatrice di un pianeta di sua proprietà meriterebbe di essere annientata da un sacro *Melancholia*⁵. Tutta intera. Buoni e cattivi, poveri e ricchi, affinché finalmente Gaia possa respirare e gli oceani di sofferenza provocati dall'uomo all'altro uomo o alle altre specie abbiano finalmente termine.

Note

- ¹ Disponibile su Youtube al seguente indirizzo: https://www.youtube.com/watch?v=17jymDn0W6U (ultima visita 25.1.2019)
- ² F. Capra, *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base dell'evoluzione*, trad. di C. Capararo, BUR, Milano 2016, p. 211
- ³ M. Heidegger, *Essere e tempo (Sein und Zeit)*, trad. di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), Longanesi, Milano 2009, § 28, p. 165.
- ⁴ A.G. Biuso, *Temporalità e Differenza*, Olschki, Firenze 2013, pp. 107 e 111.
- ⁵ Cfr. l'omonimo film di Lars von Trier (2011).



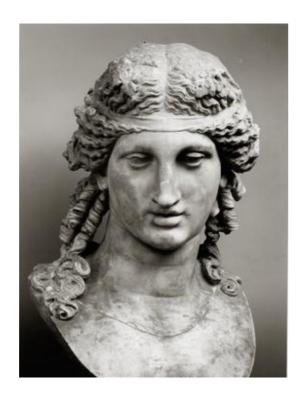


Nonno di Panopoli, poeta di Dioniso e di Cristo

ARIANNA ROTONDO

Nonno, un poeta inafferrabile Nonno di Panopoli, poeta egiziano del V secolo d.C., è stato a lungo noto soprattutto per le sue Dionisiache, un poema in 48 libri che ha goduto inizialmente di una fortuna maggiore della Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, sua seconda opera anch'essa in esametri (3660 versi in 21 canti), rivalutata negli ultimi decenni grazie a raffinati filologi italiani come Enrico Livrea, che hanno avviato un progetto di edizione critica di singoli canti, tuttora in corso¹. Basta guardare la bibliografia nonniana dell'ultimo ventennio per rendersi conto della straordinaria reviviscenza degli studi intorno a questo poeta, che oggi vantano un'attenzione straordinaria a livello internazionale. Proprio l'analisi accurata riservata ai versi della *Parafrasi*, in particolare nei pregevoli commenti che impreziosiscono le edizioni critiche italiane, ha mostrato, oltre la competenza teologica ormai inconfutabile e l'abilità esegetica di Nonno, anche la sua padronanza di un'ampia strumentazione tecnico-retorica a servizio di un progetto culturale complesso e articolato. Alla saga di Dioniso il poeta affianca la vicenda giovannea di Cristo, concedendo al cristianesimo ormai imperante immagini e linguaggi del dionisismo, in una suggestiva variazione sul mito della rinascita/resurrezione.

In passato il fatto che lo stesso poeta avesse concepito due opere così diverse per destinazione religiosa ha disorientato gli studiosi, abituati a pensare attraverso quelle opposizioni ideologiche (classico=pagano; non o anti-classico=cristiano) restituite dalle fonti stesse, ma ovviamente cristiane: si è messa in dubbio la paternità nonniana di entrambi i poemi, si è discusso della fede del poeta e dei tempi di composizione dei suoi versi. Data per assodata, a dispetto dei *chorizontes*, la paternità del nostro, si è ipotizzata dapprima, come logica soluzione, una sua conversione (definita



fin troppo «banale» da Livrea)², che ha portato a vedere le *Dionisiache* come un poema conforme agli interessi di un Nonno pagano, mentre la *Parafrasi* un tributo alla sua conversione cristiana. Tuttavia questo non è bastato a spiegare la complessità del poema parafrastico che celebra la sovrumanità di Cristo talvolta con accenti bacchici, ma sempre con una competenza teologica ed esegetica straordinarie.

Numerose e articolate sono state le domande poste dai versi del nostro poeta; basta riproporne alcune per toccare con mano la complessità della questione che ha appassionato gli studiosi. Da sempre cristiano, forse Nonno scrivendo le *Dionisiache* avrebbe inteso irridere la religione pagana³ oppure la composizione del poema maggiore sarebbe il risultato di una sua apostasia⁴? Per la figura civilizzatrice di Dioniso Nonno ha nutrito un interesse solamente e puramente laico e letterario? O ancora, Nonno sarebbe uno dei tanti esempi di quella tendenza al sincretismo

riconoscibile nell'Egitto del V secolo, soprattutto in ambiente alessandrino⁵? Enrico Livrea ha considerato quest'ultima teoria come depositaria solo di una parte di verità, perché non renderebbe conto dell'«esemplarità negativa di troppi personaggi divini e troppe situazioni narrative del poema nonniano»⁶. Lo studioso fiorentino ha proposto in un articolo del 1987 una suggestiva ricostruzione biografica, congetturando un Nonno cristiano, formatosi ad Alessandria, poi monaco a Tabennesi (431-439) e infine vescovo a Edessa dal 449-451 e poi, in una seconda fase, dal 457 fino alla morte nel 470-1. Avrebbe composto le sue opere tra il 449 e il 451, durante la prima fase del suo episcopato⁷. La ricostruzione di Livrea ha suscitato consensi ma anche tante polemiche⁸ e oggi non è considerata convincente. Rimane tuttora un riferimento importante l'ipotesi di Vian sulla composizione contemporanea delle due opere⁹ fra il 430 e il 450. La *Parafrasi* avrebbe rappresentato comunque il primo banco di prova del poeta¹⁰, che ha fatto ipotizzare poi uno spostamento in avanti della composizione delle *Dionisiache*, tra il 450 e il 470¹¹. Inoltre alcuni punti di riferimento della cronologia relativa (la datazione del commento giovanneo di Cirillo e dei concili di Efeso e Calcedonia) sono stati rivisti, sulla base di nuovi dossier di fonti 12 e di analisi più accurate sulla cristologia della Parafrasi, sul rapporto di dipendenza con Cirillo di Alessandria e più in generale sulla finalità del progetto poetico e culturale di Nonno¹³.

Dopo la grande stagione filologica del XIX secolo, in quello successivo gli studi nonniani hanno beneficiato di quell'«esplosione di tardoantico», ovvero di una straordinaria svolta metodologica degli studi su quest'epoca che ha restituito il carattere multiforme di un momento storico archiviato troppo presto come decadente, ma in verità denso di trasformazioni ed evoluzioni. La conoscenza di questo complesso milieu, grazie al prezioso supporto degli studi sull'arte tardoantica, ha mostrato quanto fosse importante ricostruire o quanto meno immaginare l'audience dei prodotti letterari, decrittarne le strategie compositive, interrogarsi sulle finalità di operazioni culturali come quella del nostro poeta, soprattutto se volte o meno a propagandare la fede cristiana¹⁴. Per i versi di Nonno si è ipotizzato un pubblico misto,

cristiano e pagano, un pubblico colto, capace di cogliere il potere evocativo dei suoi raffinati versi, che con molta probabilità erano letti e recitati nel corso di audizioni pubbliche.

2. Oltre il conflitto

Il ricorso ad una conversione di Nonno, come soluzione allo spaesamento di fronte ai soggetti apparentemente opposti delle sue due opere, restituisce la tara di un modello conflittuale che voleva il cristianesimo opposto al paganesimo e che ha condizionato a lungo la visione del caleidoscopico mondo tardoantico. Gli studi sulla produzione artistica e poetica di quest'epoca e in particolare quelli su Nonno hanno dimostrato come tali dicotomie non sono altro che costruzioni moderne¹⁵, perché le dinamiche di relazione fra gruppi religiosi e culturali erano molto più fluide e sono oggi interpretabili in modo più appropriato attraverso le categorie di coabitazione, di mediazione culturale, di interazione. L'ambito della poesia cristiana in lingua greca si è rivelato un terreno di prova adatto a misurare la coerenza di queste categorie. Sviluppatasi nel IV secolo in Egitto, tale produzione poetica si caratterizza sul piano formale per l'adozione del linguaggio e delle strutture retoriche dell'epica profana; i poeti cristiani tendono ad usare le strutture, retoriche ad esempio, o in generale i linguaggi della loro formazione, assicurando una riconoscibilità sul piano formale al contenuto nuovo delle loro opere¹⁶. Dunque poeti come Nonno hanno offerto al loro pubblico «un vino nuovo in otri antichi»¹⁷.

Inoltre lo studio dello stretto rapporto fra arte e poesia greca tardoantica ha contribuito a rendere più chiara la fuorviante interferenza di valutazioni pertinenti il dato religioso su analisi strettamente stilistiche: «come nelle arti figurative è la destinazione d'uso a distinguere l'arte pagana da quella cristiana, ma non le tendenze estetiche, così nella poesia quando si studia lo stile non ha senso separare la letteratura cristiana da quella pagana»¹⁸. Non c'è dicotomia tra pagani e cristiani in tema di processi letterari. L'opera di Nonno ne è la prova: «la grottesca struttura della metafora nel poema pagano di Nonno, le

Dionisiache, è la stessa della sua parafrasi del vangelo»¹⁹.

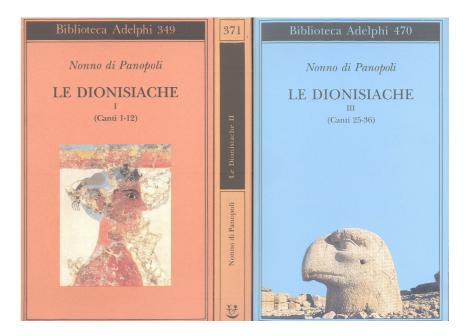
Due studi molto importanti forniscono un riferimento metodologico rigoroso e materiali rilevanti per comprendere meglio questi paradigmi interpretativi.

Il primo è il volume di Francesco Massa, pubblicato nel 2014: il titolo è molto suggestivo, Tra la vigna e la croce; il sottotitolo utilmente esplicativo: Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)²⁰. Richiamando i due simboli tradizionali della rappresentazione di Dioniso e di Cristo, lo studioso ricostruisce la storia controversa e irregolare del loro incontro/scontro lungo tre secoli della storia imperiale romana. Non ci troviamo di fronte ad una storia lineare: questo dato mostra quanto sia impropria la percezione e l'idea di una successione diretta dal paganesimo al cristianesimo. Quello di Massa è infatti uno studio sulle competizioni e sulle coabitazioni religiose in epoca imperiale, che ha l'obiettivo di 'misurare' l'influenza della tradizione dionisiaca nella formazione dell'identità cristiana. L'indagine del nostro studioso vanta una straordinaria ricchezza di materiali, un ampio lotto di fonti sia letterarie, patristiche per lo più, sia iconografiche, sottoposte ad un'analisi raffinata e intelligente volta a decrittare le strategie messe in atto dagli autori cristiani nei confronti del dio del vino, attraverso un'operazione ora di selezione, ora di appropriazione, ora di reinterpretazione, o meglio di risemantizzazione. L'atteggiamento cristiano nei confronti del dionisismo non è uniforme: in alcuni casi i paralleli puramente formali fra Dioniso e Cristo sono esaltati con toni apologetici, in altri sono oggetto di violento biasimo. È il caso di Firmico Materno, che nel suo De errore profanarum religionum, condanna i misteri di Bacco come imitatio diabolica del mistero cristiano della salvezza.

Massa individua tre strategie adottate dai cristiani nel riuso di queste tradizioni: essi riconoscono o rifiutano le analogie fra Cristo e Dioniso; usano il linguaggio dionisiaco per costruire sul piano letterario e iconografico quello cristiano; interpretano o mettono in atto mediazioni culturali rispetto a tematiche dionisiache. Le *Baccanti* di Euripide rimangono per gli autori cristiani il modello di riferimento tradizionale delle rappresentazioni dionisiache: il *Christus patiens*, un cen-

tone in trimetri giambici, un dramma sulla passione di Gesù costruito anche con versi euripidei, è un saggio eloquente di questo processo di rielaborazione. Individuare nei testi letterari i piani e i livelli di questa operazione culturale esige un attento lavoro di decostruzione, di cui Massa dà notevole prova, insieme a una fine decrittazione dei contesti ideologici ed estetici di quell'arte paleocristiana in cui l'influsso dell'*imagerie* dionisiaca è forte. Aggiungiamo che se nelle coabitazioni religiose le retoriche dell'alterità sono funzionali alla demonizzazione dell'altro, per i cristiani l'altro non è solo l'esterno, come il pagano, ma può essere anche un interno, cioè l'eretico, che costituisce una minaccia per l'ortodossia.

Il secondo studio di riferimento è del 2011: The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity²¹ di Robert Shorrock. Ancora una volta, attraverso la categoria di "mito del paganesimo", ci troviamo di fronte al tentativo, perfettamente riuscito, di smontare i cardini della dicotomia cristianesimo vs paganesimo con l'obiettivo di restituire la fluidità delle dinamiche di relazione fra immaginari e linguaggi, che ha caratterizzato la coesistenza di questi due fenomeni religiosi nella tarda antichità. Il progetto poetico-culturale bifronte del poeta egiziano e la sua ricostruzione mitica di Dioniso rappresentano il campo di indagine ideale per confrontarsi con la complessità e le ambiguità di quest'epoca e per avviare una revisione metodologica utilizzando nuove categorie interpretative, più appropriate e adatte a comprenderne i processi storico-culturali, senza precomprensioni. Non a caso, già nel primo capitolo del suo libro, Shorrock affronta alcune questioni nodali relative alla poesia tardoantica, marginalizzata negli studi del XX secolo: la questione della periodizzazione e la discussione su una più appropriata scelta terminologica per quanto concerne i binomi cristiano-pagano (dicotomia questa creata ad uso e consumo della retorica cristiana) e secolare-religioso, al fine di non cedere più alla tentazione di separare mondi che in realtà si sono intersecati, e non solamente scontrati, a diversi livelli. Inoltre sulla scorta della riflessione sulla dicotomia secolare vs religioso introduce la categoria di poetic persona, una categoria che nell'impianto teorico di Shorrock si traduce nell'opposizione fra 'poeta delle muse'



e 'poeta di Cristo': una sorta di maschera che il poeta tardoantico indossa a seconda del suo posizionamento in termini di *authorship* e di *moral impact*. Nonno incarna entrambe queste *poetic personae*, in quanto poeta di Dioniso e poeta di Cristo. La sua opera è oggetto di un'indagine accurata, filologicamente rigorosa e documentata, che occupa ben due capitoli del libro, il terzo e il quarto. Il pregio di queste pagine consiste nella capacità dell'autore di unire una chiarezza espositiva inusuale al vasto numero di informazioni fornite, mettendo anche un non addetto ai lavori nelle condizioni di conoscere i nodi principali della complessa 'questione nonniana'.

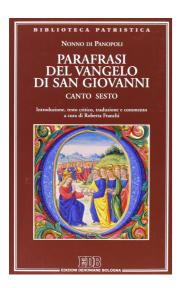
La simbolica del vino è il filo conduttore dello studio capillare condotto sui versi di Nonno, sia delle *Dionisiache* sia della *Parafrasi*. Soprattutto nell'opera parafrastica, è colta l'ambivalenza del 'segno' vino, bevanda salvifica e motore di una palingenesi nelle nozze di Cana, ma anche causa di tradimento e di morte nell'ebbrezza di Giuda, durante l'ultima cena. Sono riproposti i numerosi paralleli fra le due opere, nel *topos* del pianto, ad esempio, che accomuna Cristo (per la morte di Lazzaro) e Dioniso (per la morte di Ampelo). Il pianto del dio è un'eccezione alla sua *apatheia*, ma è soprattutto nel caso cristiano un'emozione profetica del sacrificio divino, garante di salvezza per l'umanità.

Non si può lasciare che questo breve approfondimento storiografico rimanga privo della menzione di un lavoro magistrale, che ha goduto di una straordinaria fortuna e che, sebbene datato, rimane ancora oggi un riferimento importante, uno studio che ha fatto scuola, pubblicato in un momento in cui era quasi un automatismo considerare la tendenza al classicismo come prova di paganesimo. Si tratta della Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien²² di Pierre Chuvin, comparso per la prima volta nel 1990 e tradotto in italiano solo nel 2012, con un saggio a mo' di postfazione di Gianfranco Agosti su Il fascino discreto del paganesimo. Chuvin dichiara programmaticamente di voler raccontare il trionfo del cristianesimo nell'impero romano dal punto di vista dei 'vinti', dei pagani. Lo studioso ripercorre la messa al bando di culti politeisti e monoteisti non cristiani, ma nel contempo fa vedere come l'eredità pagana, che ancora sopravviveva in alcune pratiche dell'antichità classica, pur così violentemente osteggiata, fosse stata di fatto assimilata dal cristianesimo, che aveva integrato, ad esempio, elementi di rituali pagani all'interno delle proprie feste. Chuvin ci aiuta a capire perché il trionfo del cristianesimo fu una novità destabilizzante per i pagani e quali sono state le loro strategie di adattamento e di difesa a questo nuovo stato di cose: «la loro religione, i loro riti non erano più quelli del potere, situazione che naturalmente induceva a nostalgie e tentativi di riconquista, ma anche ad accelerare l'evoluzione iniziata nel III secolo, verso credenze e pratiche di carattere privato, ispirate dalla

filosofia, platonica e pitagorica, da antichi culti iniziatici, ufficiali come i misteri eleusini, o "paralleli" come l'orfismo, e infine dalla magia "caldea" ed egiziana»²³.

Anche Chuvin dedica pagine interessanti a questioni terminologiche. In particolare ripercorre l'uso della parola 'pagano' nei suoi due significati più antichi, «contadino» e «civile», prima cioè che assumesse una valenza religiosa. Paganus nell'impero romano è «colui che ha le sue radici dove vive»²⁴, è l'abitante di un pagus, di un distretto. In questo senso essere pagani significava rimanere fedeli alle proprie origini. I pagani sono - dice Chuvin - «la gente del posto», che sia città o campagna, e che tutela i costumi locali; alieni sono invece «quelli di fuori», che tanto spesso sono cristiani²⁵. Anche Alan Cameron nel suo The Last Pagans of Rome, apparso nel 2011, nello stesso anno del volume di Shorrock, dà ampio spazio alla discussione sull'origine e l'uso del termine paganus, un termine che conserva una ambiguità e una problematicità ancora insolute. Questa scelta terminologica si rivela parziale nell'uso perché interpreta lo sguardo cristiano sprezzante nei confronti dei non-cristiani. Resta il fatto che non è stata ancora trovata un'alternativa migliore che possa rimpiazzare tale termine²⁶.

Il paganesimo nel mondo antico, inteso come mosaico di religioni connesse all'ordine costituito, badava al comportamento più che alla fede; e quando con l'avvento di Costantino i pagani perdono il potere, i culti antichi non scompaiono del tutto, perché la preoccupazione di mantenere l'ordine da parte degli imperatori cristiani garan-



tisce il mantenimento delle feste pagane, sebbene ne fosse vietato il rituale. Sussistono comunità pagane nell'impero per tutto il V e VI secolo, non più inserite in ambiti di potere (politico, amministrativo e militare), ma presenti negli incarichi civici e nell'insegnamento, dove possono veicolare i loro valori e le loro esperienze. Il colpo di grazia al mondo pagano, rammenta Chuvin, lo darà Giustiniano nel 529, proibendo l'insegnamento dei maestri pagani nelle scuole. Sopravvive fino all'XI secolo la scuola neoplatonica di Harran in Mesopotamia, poi con l'avvento dell'islam ogni traccia del paganesimo dell'antichità classica si perde.

Ricostruendo il capitolo più difficile e tumultuoso di questa disparition du paganisme, lo studioso francese conclude che «i pagani non sono stati né i soli né i più violentemente perseguitati a causa della loro fede: i manichei, i giudei ed evidentemente gli gnostici e gli eretici cristiani hanno avuto abbondantemente la loro parte. Solo loro tuttavia erano fino ad allora sempre strettamente associati al potere e alla cultura dominante nel mondo greco-romano. Al di là dei drammi umani che ha comportato, la loro caduta è stata una rivoluzione politica, intellettuale e religiosa»²⁷.

3. L'angelo della gioia e il nettare celeste

La vigna e la croce, in una sorta di «dinamica intersezione»²⁸, si possono agevolmente pensare come simboli di riferimento dell'opera di Nonno. Il complesso dialogo fra il mondo di Dioniso e il mondo di Cristo, che egli ha saputo imbastire nelle sue creazioni poetiche, gli è ispirato anche da un ambiente a vocazione sincretistica come quello di Panopoli, il nomo di sua provenienza, l'unico dato certo della sua biografia. A proposito di questo, vale la pena ricordare lo studio di Dietrich Willers²⁹ che negli anni '90 attirò l'attenzione degli studiosi, mettendo a confronto due interessanti reperti, appartenenti alla Fondazione Abegg di Riggisberg: un arazzo con scene di iniziazione dionisiaca e una seta con raffigurazioni di un ciclo mariano d'ispirazione apocrifa, che risultavano coevi (IV secolo), provenienti forse dall'Alto Egitto e comunque parte del corredo funebre della tomba di un cristiano.

Nei soggetti dipinti in questi tessuti Daria Gigli ha ravvisato la «prova tangibile che entrambe le figure [rappresentate] erano chiamate a rispondere alle speranze di una sopravvivenza dopo la morte»³⁰. Nelle *Dionisiache* il concetto di morte e rinascita trova nel mito di Ampelo una sua esemplificazione. Il giovane amato da Dioniso, muore disarcionato da un toro imbizzarrito per un tafano inviatogli dalla Luna. Di fronte a questa perdita Dioniso piomba in un profondo e inconsolabile dolore: tutto il mondo va alla rovescia associandosi alla sofferenza del dio, al punto che è proprio per la stessa sopravvivenza cosmica che è necessario un intervento di Atropo, «le cui parole sono immutabili» (Dion. 12,141 trad. Gigli). Stavolta la Moira stravolge il destino di Ampelo, concedendo che egli rinasca attraverso la metamorfosi in vite. Le parole pronunciate da Atropo chiariscono il significato escatologico dell'episodio e il volto del Dioniso rappresentato da Nonno: «Vive, Dioniso, il tuo ragazzo e non varcherà le amare acque dell'Acheronte: il tuo pianto ha trovato il modo di revocare gli inflessibili fili della Moira immutabile; Ampelo non è morto, anche se è morto, perché io muterò il tuo ragazzo in una deliziosa bevanda, in un dolce nettare» (Dion. 12,142-146 trad. Gigli). Dunque è il pianto divino a rendere suscettibile di rettifica ciò che per ogni essere mortale è immutabile, ovvero il corso del destino, e a salvare l'umanità: «Bacco Signore ha pianto per liberare gli uomini dal dolore» (Dion. 12,171 trad. Gigli). Questa eccezione rispetto allo statuto divino caratterizzato dall'apatheia (Dion. 12,167: «Ampelo, hai arrecato dolore a Dioniso che non può provarlo», trad. Gigli) è funzionale a ribadire il senso dell'azione salvifica del dio, che risuscita l'amico rendendolo di fatto se stesso attraverso la metamorfosi in vite. «La vite appare come un'ipostasi di Dioniso: il vino è il suo sangue e il grappolo il corpo»³¹. Nonno traduce in splendidi versi questa sorta di unione mistica: «io attingo il dolce vino e mi cingo di un diadema d'amore, mentre dentro il mio cuore in un dolce sorso ho tutto Ampelo» (Dion. 12,249-250 trad. Gigli).

Ampelo dunque deve necessariamente morire per poter poi rinascere mutato nella vite che genera vino, «immagine terrena del nettare celeste» (*Dion.* 12,159 trad. Gigli). La metamorfosi rappresenta in senso dionisiaco il cambiamento, lo strumento di sopravvivenza dopo la morte. Anche Zagreo, ucciso dai Titani, muore e rinasce attraverso continue trasformazioni, che gli consentono di resistere ai suoi assassini fino alla fine. Il padre, Zeus, ne apprende la morte vedendo l'ombra del figlio assassinato riflessa proprio sullo specchio, strumento dell'inganno titanico: è da questo momento che prende l'avvio una rinascita cosmica, che lava via un'era violenta per prepararne una civilizzata dall'avvento di Dioniso. Gigli ipotizza che in questa sua elaborazione della saga dionisiaca Nonno ritrasporti a livello mitologico quello che era nella prassi dei rituali misterici: ovvero l'iniziato doveva rivivere la morte del dio per rinascere³².

Il nostro poeta non sembra voler sovrapporre il concetto cristiano di resurrezione alla soteriologia dionisiaca: è vero, i loci paralleli fra le due opere sono tanti e suggestivi³³, ma non costituiscono un amalgama di motivi e temi che determina una sorta di equivalenza, sul piano delle funzioni e degli attributi, fra Cristo e Dioniso. Piuttosto queste corrispondenze sono un saggio dell'abilità di Nonno di usare materiali ed elementi della paideia classica, un talento che gli consente di incrociare immaginari dionisiaci e cristiani, creando una fitta trama di richiami allusivi che ad un pubblico colto dovevano risultare familiari e accattivanti. Dioniso non salva da morte gli umani che ama in vista di una resurrezione intesa alla maniera cristiana, cioè come un'esperienza che costituisce il fine ultimo della vita terrena in un ritorno al Padre, presso il quale il Figlio ha preparato un posto. Il vino dionisiaco lenisce il dolore, ma solo momentaneamente. Il pianto del dio avvia un nuovo corso, consente, attraverso la metamorfosi di Ampelo, di inaugurare un processo di civilizzazione del cosmo, che riconcilia l'umanità in un ordine salvifico. L'«angelo della gioia», Dioniso, non concede solo il vino, oblio dei mali, ma inizia l'umanità all'arte dell'agricoltura tramite la coltivazione della vite, affinché si continui ad estrarne il nettare prezioso. La salvezza concessa da Dioniso è la civiltà. Che Nonno non sovrapponga gli impianti soteriologici cristiano e dionisiaco mi sembra confermato anche dall'assenza del termine σωτήρ nelle *Dionisiache*, come ha giustamente fatto notare Chuvin³⁴, che ha interpretato l'azione civilizzatrice di Dioniso come una sorta di preparazione, nell'intenzione del poeta, all'avvento del vero Salvatore, Cristo.

L'unica promessa di immortalità e comunque l'unica apoteosi oltre quella dionisiaca Nonno la riserva a Semele, ad una madre, a colei che per aver contribuito alla generazione del dio che con la gioia sconfiggerà il male, ottiene da Zeus come ricompensa una straordinaria «speranza per il futuro» (Dion. 8, 367-368 trad. Gigli), nonostante la sua vita abbia un epilogo drammatico. Morirà vittima del fulmine di Zeus, «un fulmine che si fa levatrice» (Dion. 8,396 trad. Gigli) perché lascia incolume il feto divino consentendo il prosieguo della gestazione nella coscia del padre: ma questo bagno di fuoco che uccide Semele la rende nel contempo immortale. Ella «ottiene anche la vita eterna dell'Olimpo» (Dion. 8,414 trad. Gigli) e accede alla tavola degli dèi (Dion. 8,417).

Quest'ascensione di Semele offre un richiamo quasi spontaneo al lungo itinerario della devozione mariana nel cristianesimo, all'antica festa della Dormitio virginis e a quella dell'assunzione: ma quest'assonanza ci porterebbe troppo lontano e su ben altri lidi, che meriterebbero una trattazione accurata. Basti per adesso il rimando interno all'opera di Nonno e assai evocativo ad un'altra mensa divina, stavolta cristiana, quella di Cana, che la «mano immacolata» della «vergine madre, generatrice di Dio» (Par. B 8) sfiora con grazia sovrumana nella resa parafrastica dell'episodio giovanneo: ella denuncia la mancanza del vino e sollecita il segno del Figlio. «Per il rapido succedersi delle coppe, le anfore fragranti erano tutte rimaste prive del dolce vino ormai bevuto, e nella sala gaudente i coppieri accigliati, servitori di una mensa senza Bacco, stringevano vanamente i bicchieri asciutti nelle mani» (Par. B 12-16 trad. Livrea). Cristo a Cana cancella la tristezza, mutando l'acqua per le purificazioni nel vino della gioia, nel terzo giorno di una settimana paradigmatica, che nel quarto vangelo segna l'inizio di un cammino di salvezza indicato dal Logos incarnato all'umanità volubile e smarrita.

Note

¹ Finora sono apparse in ordine cronologico le seguenti edizioni in lingua italiana: E. Livrea, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XVIII, D'Auria, Napoli 1989; D. Accorinti, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XX, Ed. Scuola Normale Superiore, Pisa 1996; E. Livrea, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto B, EDB, Brescia 2000; C. De Stefani, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto I, Pàtron, Bologna 2002; G. Agosti, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto V, Univ. degli Studi di Firenze, Firenze 2003; C. Greco, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto XIII, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004; M. Caprara, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto IV, Ed. della Normale, Pisa 2005; R. Franchi, Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto VI, EDB, Brescia 2013; K. Spanoudakis, Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI, Oxford University Press, Oxford 2014.

² E. Livrea, *Parafrasi*. canto B, cit., p. 71.

³ Lo sostiene P.F. Beatrice, *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, col. 9417.

⁴ R. Dostálová-Jenistová, «Über den Namen des Dichters Nonnos», in *Aus der byzantinischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik*, a cura di J. Irmscher und A. Salač, (Berl. Byzant. Arbeiten 9), Berlin 1957, pp. 31-35 secondo un'analisi onomastica che colloca Nonno in ambiente cristiano.

⁵J. Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum, Müller & Seiffert, Breslau 1930, p. 79 ss.; D. Gigli Piccardi, Metafora e poetica in Nonno di Panopoli, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1985, pp. 221-245; E. Livrea, Parafrasi. Canto XVIII, cit., p. 31; F. Tissoni, Nonno di Panopoli. I canti di Penteo (Dionisiache 44-46), La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 78ss.

⁶ E. Livrea, *Parafrasi*. Canto B, cit., p. 71 e nota 62.

⁷ Id., «Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia», in *Prometheus* 13 (1987), pp. 97-123; Id., «The Nonnus Question Revisited», in *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, a cura di P. Chuvin e D. Accorinti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, pp. 447-455.

⁸A. Cameron, «The Poet, the Bishop, and the Harlot», in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000), pp. 182–188 e da ultimo D. Accorinti, s.v. «Nonnos von Panopolis», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25, Hiersemann, Stuttgart 2013, coll. 1107–1129.

⁹ F. Vian, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome 10,

Chants 30-32, Paris 1997.

¹⁰ Id., «MAPTΥΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie», in *Revue des études grecques* 110 (1997), pp. 143–160.

¹¹ Una ricostruzione completa della questione cronologica con bibliografia si legge in D. Accorinti, *The poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure*, in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 11-53.

¹² Si vedano i testi agiografici copti analizzati in G. Agosti, «Nonnus and Late Antique Society», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 644-668.

13 Cfr. F. Hadjittofi, «ποικιλόνωτος ἀνήρ: Clothing Metaphors and Nonnus'Ambiguous Christology in the Paraphrase of the Gospel according to John», in Vigiliae Christianae 72 (2018), pp. 165-183; sull'importanza della presenza della comunità giudaica ad Alessandria nell'ambito delle interazioni religiose riflesse nell'opera di Nonno si veda D. Lorin, «"Καὶ τοτε γαῖαν ἄπασαν ἐπέκλυσεν ὑέτιος Ζεύς" (D., 6, 229): Nonnos de Panopolis, héritier de la Genèse?» in Revue des Études Tardo-antiques, Supplément 4 (2016-2017), pp. 103-133.

¹⁴ Sul rapporto fra la poesia di Nonno e la sua epoca cfr. il bellissimo saggio di G. Agosti, «Nonnus and Late Antique Society», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 644-668.

¹⁵ P. van Minnen, «The Letters (and Other Papers) of Ammon: Panopolis in the Fourth Century A.D.», in *Perspectives on Panopolis*, a cura di A. Egberts, P.B. Muhs, J. van der Vliet, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 177-199.

¹⁶ G. Agosti, «Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale», in *Cristianesimo nella storia* 31 (2009), pp. 331-335: 316.

¹⁷ P. Chuvin, «The Poet of Dionysus: Birth of the Last among the Gods», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 111-124: 124.

¹⁸Cfr. G. Agosti, «Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.», in *Incontri triestini di filolo*gia classica 4 (2004-2005), p. 369.

¹⁹ S. Averincev, *L'anima e lo specchio*, il Mulino, Bologna 1988, p. 326.

²⁰ F. Massa, Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014.

²¹R. Shorrock, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Bristol Classical Press, London 2011.

²² P. Chuvin, Chronique des derniers païens. La disparition

du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien, Paris, Les Belles Lettres/Fayard 1990 [ed. it.: Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino a Giustiniano, a cura di F. Cannas, Paideia, Brescia 2012]. Si cita dall'edizione italiana.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ Ivi, p. 18.

²⁵ Ivi, p. 19.

²⁶ A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 14-32.

²⁷ P. Chuvin, Cronaca degli ultimi pagani, cit., p. 21.

²⁸ J.H.F. Dijkstra, *The Religious Background of Nonnus* in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, p. 86.

²⁹ D. Willers, «Dionysos und Christus: ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos» *in Museum Helveticum* 49/2 (1992), pp. 141-151

³⁰ D. Gigli Piccardi, «Nonno e l'Egitto», II, in *Prometheus* 24 (1998), p. 178.

³¹ Id., *Metafora e poetica*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1985, p. 112.

³² Id., *Dionisiache*, vol. 1 (canti I-XII), Rizzoli BUR, Milano 2003, p. 69.

³³ Per la raccolta e l'analisi dei *loci paralleli* cfr. J. Golega, *Studien*, cit., pp. 28-61; F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, Tome I, Chants I-II, Les Belles Lettres, Paris 1976, pp. XIII-XIV. Per le metafore o le immagini riferite ora a Cristo ora a Dioniso cfr. D. Gigli Piccardi, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-239», in *Sileno* 10 (1984), pp. 249-256.

³⁴ P. Chuvin, «Revisiting Old Problems: Literature and Religion in the Dionysiaca», in *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a section on Nonnus and the Modern World*, a cura di K. Spanoudakis, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 17-18.

PAVESE PAGANO

AUTOR

di Alberto Giovanni Biuso

Cesare Pavese sa che «quando un dio avvicina un mortale, segue sempre una cosa crudele»¹ perché il dio è la morte che segue alla vita, è il nulla che la precede, l'accompagna e la chiude. Ed è anche la pienezza del tempo, che i mortali sono capaci di vivere come αίών -«Ciò ch'è stato, sarà» (77)-, come χούνος -«Il passato non torna. Nulla regge all'andare del tempo» (103), come καιρός -«Immortale è chi accetta l'istante. Chi non conosce più un domani» (101).

In tale fluire e potenza del tempo, i mortali sono intrisi di desideri che gli dèi si divertono a esaudire, rovinandoli. Perché «il desiderio schianta e brucia» (48) e «nessuno ha mai pace. Si può accettare tutto questo?» (49). I mortali sono il limite della materia perfetta dalla quale provengono, sono germinati «in quella palude di sangue» e di sperma, venuti al tempo e nel tempo, «giorno e notte non avete un istante, nemmeno il più futile, che non sgorghi dal silenzio delle origini» (166). Materia limitata essi sono, tesa nello spasmo di ridiventare perfetta, di tornare a essere priva di desideri e dolori, di immergersi in un presente libero da attese e memorie. «E vorranno essere simili a noi, alle piante, alle pietre -alle cose insensibili che sono mero destino» (158).

Tale è l'Aνάγκη, tale il destino la cui potenza è scolpita ovunque tra le pagine, il pensare, la vita di Pavese. «Anche il tuo desiderio di scampare al destino, è -infatti- destino esso stesso» (67). Una Necessità intrisa di tempo, che è tempo per prima. Perché «in questo mondo che è nato dal caos, regna una legge di giustizia. La pietà, la paura e il coraggio sono solo strumenti. Nulla si fa che non ritorni» (73) e «quel che prima era voglia, era scelta, ti si scopre destino» (85).

Alla fine, come all'inizio, siamo noi stessi Necessità. Siamo il nostro carattere, siamo l'intrecciarsi infinito di eventi, il cui legame ci tiene saldi nell'essere, come ben seppe il primo di noi, Anassimandro: «Ἄναξίμανδρος....ἀρχήν....



εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον....ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»².

Il desiderio è Atena e Afrodite intrecciate, è la volontà di sapere e di possedere. È Pandora, la sciagura, ed è Ariadne, la bella, che «era fatta di terra e di sole» (123).

Soprattutto: i mortali sono mortali. Il limite del tempo li accompagna a ogni respiro. «Miserabili cose che dovranno morire, più miserabili dei vermi o delle foglie dell'altr'anno che son morti ignorandolo [...] Sono poveri vermi ma tutto fra loro è imprevisto e scoperta». E quindi, paradosso del limite, «soltanto vivendo con loro e per loro si gusta il sapore del mondo. [...] Sono il frutto più ricco della vita mortale» (147).

Il tutto e la necessità li scolpiscono e li possiedono. Desideri e limiti li plasmano e li dominano. I venti e la terra li muovono e li fermano. Permangono e si dissolvono. Perché «non sarebbero uomini se non fossero tristi. [...] Sono molto infelici, Iacco» (152).

Infelici non solo e non tanto di dovere morire e saperlo ma di bruciare e di perdere gli attimi nel dolore che invade, sconfigge, sospende: «Nessun mortale sa capire che muore e guardare la morte. Bisogna che corri, che pensi, che dica. Che parli a quelli che rimangono» (158). In principio è davvero l'azione. In principio è Faust, un altro sapiente pagano. In principio è l'agire degli elementi, del flusso, del tempo, che ci trasforma in pietà e in paura. E nient'altro.

Di fronte al divenire gli dèi invece sorridono. Ed è per questo che sono dèi. Prometeo li conosce a fondo: «Gli dèi sono quelli che non sanno la rupe. Non sanno ridere né piangere. Sorridono davanti al destino» (72). Continuano a sorridere guardandoci soffrire, perché «siamo tutti cattivi» (98).

Il sorriso di Dioniso è emblematico e totale. È così che ne parlano Leucotea e Ariadne:

«Leucotea. È nato a Tebe e corre il mondo. È un dio di gioia. Tutti lo seguono e lo acclamano. Ariadne. È potente?

Leucotea. Uccide ridendo. Lo accompagnano i tori e le tigri. La sua vita è una festa e gli piaci. Chi gli resiste s'annienta. Ma non è più spietato degli altri. Sorridere è come il respiro per lui» (140-141).

L'estetica pagana di Pavese si installa e accade in questo sorriso, in questa potenza della parola di dire l'essere, in questa conoscenza profonda del male, del limite, del tramonto. In Pavese la Gnosi heideggeriana si coniuga con il panteismo degli Elleni, l'obbedienza alla φύσις diventa la vittoria su ogni assenza -degli altri, di Dio, del senso-, in una energia, in una pazienza, in una bontà antiche, che tornano a vivere e a farsi parola nell'opera conclusiva di Pavese, in quei *Dialoghi con Leucò* nei quali il mondo dei Greci «è anche un gorgo d'immobile luce»³.

Luce sono infatti gli dèi, le loro forme plurali, diverse e prismatiche, il loro sgorgare dal Cielo e dalla Terra, dalla materia e del tempo. La Terra è la Dea. Essa è il tutto implacabile del quale ogni cosa e gli umani sono semplice parte. Ed è per questo che «con la gran Dea non si combatte. Non si combatte con la terra, col suo silenzio» (122).

Ogni entità che genera amore e genera corpi lo fa perché parte della divinità che è il mondo.

Odisseo è il plurale, è πολύτροπον⁴, perché l'intero suo andare è un plasmarsi nei confini e nelle strutture dell'essere. Circe ne parla con sapienza:

Odisseo era così, né maiale né dio, un uomo solo, estremamente intelligente, e bravo davanti al destino. [...] Molti nomi mi diede Odisseo stando sul mio letto. Ogni volta era un nome. [...] Mi ha chiamata coi nomi di tutte le dee, delle nostre sorelle, coi nomi della madre, delle cose della vita. Era come una lotta con me, con la sorte. Voleva chiamarmi, tenermi, farmi mortale. Voleva spezzare qualcosa. Intelligenza e coraggio ci mise -ne aveva- ma non seppe sorridere mai. Non seppe mai cos'è il sorriso degli dèi -di noi che sappiamo il destino. [...]

E il ritorno innumerevole dei giorni non gli parve mai destino, e correva alla morte sapendo cos'era, e arricchiva la terra di parole e di fatti. [...]

L'uomo mortale, Leucò, non ha che questo d'immortale. Il ricordo che porta e il ricordo che lascia. Nomi e parole sono questo. Davanti al ricordo sorridono anche loro, rassegnàti (114-117).

È un sorriso che va incontro alla morte, che è fatto di tempo. Gli umani, infatti, «non sanno scherzare sulle cose divine, non sanno sentirsi recitare come noi. La loro vita è così breve che non possono accettare di fare cose già fatte o sapute. [...] Tu non sai quanto la morte li attiri. Morire è sì un destino per loro, una ripetizione, una cosa saputa, ma s'illudono che cambi qualcosa» (114-115)

Sì, tempo noi siamo, in tutto e per tutto. E la materia non è che un altro modo di dirlo. Gli umani sono Mida temporali poiché «tutto quello che toccano diventa tempo» (151).

E anche loro, anche gli dèi, «sono il luogo, sono la solitudine, sono il tempo che passa» (141).

Note

¹ C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 2015, p. 33. Le successive citazioni da questo libro vengono indicate tra parentesi nel testo.

² «Principio degli esseri è l'apeiron, la polvere della terra e del tempo, il suo flusso infinito...Da dove gli enti hanno origine, là hanno anche la distruzione in modo necessario: le cose che sono tutte transeunti, infatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia secondo l'ordine del Tempo...» (in Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, 24, 13 [DK, R 11)

³ A. Sichera, *Pavese. Libri sacri, misteri, riscritture*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2015, p. 70.

⁴ Omero, Odissea, I, 1.



LA VIA DEGLI DÈI. SAPIENZA GRECA, MISTERI ANTICHI E PERCORSI DI INIZIAZIONE

di

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

ostalgia e iniziazione sono due parole fondamentali di ogni percorso teoretico. Nostalgia del luogo ontologico che una volta il corpomente era e abitava. Perché, come afferma Pindaro, «unica è la stirpe degli uomini e degli dèi e da un'unica madre entrambi hanno respiro» (Nemea, 6,1-39). Nel linguaggio della Gnosi si dice 'diventare dio', nel linguaggio di Nietzsche si dice Übermensch, oltreuomo. Sia per la Gnosi sia per Nietzsche la conoscenza è itinerario verso «un génos, una 'stirpe', una 'razza' che oltrepassa l'umano. Dai misteri antichi all'alchimia, un unico profondo e sostanziale intento orienta i riti e le pratiche: affrettare l'evoluzione della specie, attualizzando la potenzialità divina che è in essa» (p. 247).

Il cammino verso l'oltre è un itinerario nella conoscenza e nell'essere, nella gnoseologia e nell'ontologia. Nulla a che vedere con new age di vario tipo o con semplici filologie che frugano tra i testi e i monumenti per trovarvi qualcosa di commestibile, vale a dire di non troppo indigesto agli stomaci contemporanei. L'apprendimento iniziatico non consiste né in sentimentalismi di massa né in tecnologie erudite ma significa trasformare se stessi e la vita in «ein Mittel der Erkenntniss», in un mezzo di conoscenza¹.

Animismo, panteismo, illuminazione sono tre espressioni chiave di tale modo di vivere ed esperire il mondo. Il coraggio della mente e l'ampiezza dei suoi orizzonti producono «allora qualcosa che assomiglia a una 'folgorazione', a 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» (20).

La filosofia è una tale forma di iniziazione, una delle più profonde, rigorose, universali. È una



Davide Susanetti LA VIA DEGLI DEI Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione Carocci Editore **Roma 2017** Pagine 262

l'andare della storia porta al culmine e alla derimietuta in silenzio'. [...] Recisa dalla pianta, essa va, non di contenuti accessibili a ristrette cerchie, appariva cosa morta e inerte, ma i suoi chicchi ma di testi che ognuno e tutti possono tenere in erano in grado di germogliare in mille altre pianmano e scorrere per attingervi spiegazioni, do- te, sviluppando la forza in essi contenuta» (29). mande, risposte. La filosofia non nega il cammino a nessuno. dissoluzione, accogliendo il ritmo infinito del co-Sono i singoli camminanti che si fermano o nep- smo e accettando di essere solo una parte della

pure cominciano, pensando che si tratti di illu- vita del tutto, è il contenuto teoretico dell'Inno sione o di semplice chiacchiera. E invece si tratta della vista, dell'esercizio fenomenologico che ha una delle sue massime espressioni nei raccon- lo fa nella impossibile stasi, nel permanere di uno ti platonici della Repubblica (514 a - 520 a) e del Fedone (109 b-d): un itinerario dalla prigionia nel diventare parte del flusso infinito che si è. Pardell'oscurità allo splendore del manifesto. Se «chi te, istante, sostanza del tempo, al modo del drákon vede davvero è un cieco tra chi non sa quel che ourobóros, il serpente che si unisce a se stesso divosignifica vedere» (104), la filosofia consiste anche rando la propria coda. Infatti «la totalità che esso in questo rischio, in tale incomprensione, poiché rappresenta non costituisce un insieme statico, vedere è il compito del saggio e del sapiente, ve- non corrisponde alla sfera immobile dell'essere dere e comunicare agli altri ciò che si è visto, at- divino. Il serpente alchemico è, al contrario, raftraverso la parola che si fa scrittura, in modo che figurazione di un divenire continuo e incessante: venga ascoltata anche da «quelli che non sono è il ciclo dinamico della natura, il moto perenne ancora nati né saranno se non di qua a dieci mila della trasformazione universale. [...] Come il seranni»².

La scrittura di Platone, la scrittura di ogni sapiente che lo ha preceduto o che gli è stato successore, «non è che un prolungato sortilegio della mente: un incantesimo che medica l'anima, resti- fo dell'oltreumano e dell'eterno ritorno sia anche tuendola a sé stessa» (149). Restituendola quindi al tempo in cui si consiste; restituendola alla «forza améchanos, 'invincibile'» della bellezza, per la quale «non ci sono rimedi o espedienti, mechanái, per neutralizzare le emozioni che suscita. Ac- temporale che è il mondo. In quanto Dioniso cende un 'fuoco', come quello che Socrate sente Zagreo è nato da Persefone -e quindi dal mondo bruciare in sé stesso», al cospetto della bellezza di dei morti- posseduta da Zeus in forma di drákon, Carmide (134-135). La bellezza conduce la mendi serpente appunto. Fatto a pezzi e divorato dai te al luogo sommo della nostalgia: il sempre. Poiché quando si desidera l'oggetto bello, l'oggetto nità, Apollo. Atena ne raccolse il cuore/fallo anamoroso, si desidera in realtà l'αἰών che ci è pre- cora vivo, che triturato e bollito venne dato da cluso ma che può tuttavia essere vissuto, provato, bere a Semele. Due divinità nate da Zeus restisperimentato nel καιφός, nella folgorante e aptuiscono quindi vita all'altro figlio di Zeus con pagante pienezza descritta da Diotima (Simposio la mediazione di una mortale, che raffigura la 206 a - 208 b). È così che l'esistenza effimera dei necessità di «ingoiare il cuore, ingoiare il fallo, corpimente umani può attingere l'immortalità ingoiare il mondo» in quanto «atti diversi e indell'istante di comprensione amorosa dell'intero. sieme uguali di un atto supremo di palingenesi».

questa forza del dispositivo desiderante che a portare dentro di sé il dio che da lui per la terza siamo, promettendo ai partecipanti ai Misteri volta «rinacque unico e intero, nuovo e perfettadi Eleusi una vita oltre il morire, racchiusa nel mente integro» (Orfici, 35-36, 209-210, 240). An-

delle più oggettive perché fatta non di riti che simbolo semplice e ctonio della «'spiga di grano Dominare la morte, andare oltre il timore della omerico a Demetra.

In questo modo ogni ente vive per sempre. Non dei composti nei quali l'essere si manifesta, ma pente, la natura muore e rinasce in un cerchio ove inizio e fine fanno sempre 'uno'» (236).

Il nome che tutto questo racchiude e rende persona è Dioniso. Non è certo un caso che il filosoun filosofo dionisiaco.

Dioniso è nato tante volte e tante volte è risorto, esattamente come fa ogni istante di quel flusso I riti iniziatici dei Greci proiettano nel Cosmo Incenerita la madre mortale, fu Zeus in persona



che dalle ceneri dei Titani nacque qualcosa: noi. Che dunque nella nostra natura più vera siamo oscurità e siamo luce, «siamo involucri che custodiscono un frammento del divino, siamo -come suggerisce un'altra immagine della tradizione-statue di gesso che racchiudono il cuore sacro di Dioniso» (*Orfici*, 7, 214, 220; tutto questo è detto qui alle pp. 40-41).

Il fine e la sostanza di ogni mortale consistono dunque nel rinascere continuamente dalle tante morti che ci avvolgono nel nostro dolore, nascere da noi stessi e non soltanto dalla madre mortale che ci ha dato alla luce. E -come Dioniso- essere *Lúsios*, liberati perché capaci di liberarci da noi. Dioniso è il dio iniziatico per eccellenza perché è capace di sciogliere

tutto ciò che è rigido, chiuso, cristallizzato, tenacemente radicato e uguale a sé stesso. Dissolve le forme e i vincoli, scavalca i confini e le differenze. Scioglie i tratti, le parole, le percezioni e i pensieri con cui ognuno, giorno dopo giorno, fa coincidere e insieme limita il proprio essere.

Γ...

Per questo il dio -là dove si manifesta- appare sempre come lo Straniero, il Nuovo, l'Altro, il Tremendo: colui che irrompe, inatteso, nello spazio e nel tempo, colui che sospende e sconvolge l'ordine presunto dell'esistenza, aprendo l'orizzonte di un altrove assoluto.

[...]

Non è un caso che -nelle vicende del mito- l'arrivo di Dioniso si configuri sempre come la storia di una resistenza e di un rifiuto: l'opposizione di chi non è disposto a rinunciare al proprio ordine e alla propria forma, il rifiuto di chi nega qualsiasi valore all'esperienza che Dioniso dispensa. Tuttavia, è solo cedendo al suo arrivo, è solo accettando il totale scardinamento dell'esistenza che una trasformazione si può compiere e una diversa felicità si può conquistare. Solo accogliendo il transito in qualcosa di ignoto e di perturbante, solo abbandonandosi alla terribile alterità del dio si può gustare la dolcezza che Dioniso promette, il miele di una vita rigenerata. Per chi resiste, per chi si oppone a oltranza, l'incontro con Dioniso si risolve, all'opposto, in una catastrofe senza ritorno: la punizione di una perdita completa e di una morte definitiva (33).

Tale descrizione non si può forse applicare anche a Socrate, al suo sconvolgere ogni volta il creduto e il vissuto in vista di un vedere più acuto, di un vivere più consapevole? Rifiutare la filosofia, porsi come ostacolo al pensare, non sono una forma di morte prematura del corpomente che siamo? L'indagine fenomenologica sul mondo non scioglie anch'essa «dal male di un'esistenza ottusa e feroce» (40), ribelle all'intero e preda dell'angoscia?

La filosofia conduce a una pienezza fatta di Identità e Differenza non opposte né confuse ma ordinate alla luce di una razionalità apollinea intrisa di energia dionisiaca. Per essa si può dire ciò che i racconti dei Greci riferiscono di quel dio: «Tutte le cose sono il volto riflesso di Dioniso, tutte le cose sono nello specchio in cui egli si guarda.

In quell'immagine, Dioniso è l'unità di sé stesso e insieme l'infinita alterità che si moltiplica e si frammenta, come avevano pensato i neoplatonici meditando sulla mitica vicenda» (40).

Filosofo dionisiaco in questo senso è certamente Eraclito, il quale contrappone il dormiente, che nella differenza vede soltanto divisione e dispersione, al risvegliato che invece «comprende che, in quello strazio e in quel conflitto, vi è una cosa 'comune' che è contatto e legame, che è principio di ogni trasformazione. Comprende che la divisione e la differenza sottendono l'identità e l'unione, che il molteplice frammentato e disperso ha una sua segreta unità, una sua intima e profonda connessione in quell'unica cosa che muta sé stessa: lo strazio degli opposti e dei contrari è ineffabile coincidenza nell'uno» (59).

La Gnosi cercata e vissuta nell'intero arco del vivere e del pensare dei Greci -da Anassimandro a Proclo- è questo percorso che conduce al sapere tramite il vedere ciò che a un primo sguardo rimane precluso. Perché «la gnósis è dottrina, ma soprattutto sapere e tecnica di trasformazione: 'potere', come si è detto, di 'diventare dei' e di accedere alla 'vita' immortale [...] La sophia ermetica è cibo della 'non morte', è acqua di vita perenne poiché, per l'appunto, insegna 'come' sfuggire al destino della dissoluzione e della fine» (224).

Nel linguaggio della teoresi contemporanea questo significa che «lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt»³. Con il linguaggio degli antichi racconti ellenici si può dire che la filosofia è questo: tu guardi la Medusa ed è lei a pietrificarsi.

Perché, delle tre Gorgoni, Medusa rappresenta l'oscurità della mente, la perversione intellettuale. Filosofia è ciò che Husserl chiamava «la coscienza desta, la vita desta»⁴ che oltrepassa tale oscurità in un percorso iniziatico della mente dentro l'essere, la verità, il tempo.

- ³ «Vive eterno chi vive nel presente» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311).
- ⁴ «La coscienza desta, la vita desta, è un vivere andando incontro, un vivere che dall' "ora", va incontro al nuovo "ora"» (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo -Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917* trad. di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 131).

Note

¹ F.W. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, af. 324.

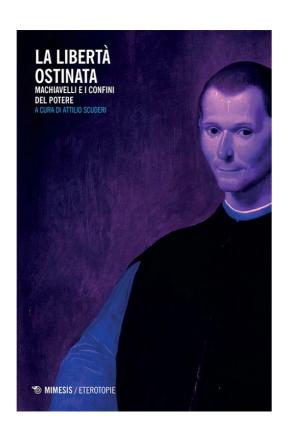
² G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1982, Dialogo I, p. 130.

LA LIBERTÀ OSTINATA MACHIAVELLI E I CONFINI DEL POTERE

STEFANO PIAZZESE

ensare ai confini del potere. Pensare al potere nel suo sviluppo storico e teoretico dalle epoche che ci precedono fino ai giorni nostri. Riflettere intorno a quell'antico "gioco" che l'Homo sapiens, animale tra gli animali, esercita da sempre. Libertà ostinata. Machiavelli e i confini del potere è un'occasione per tentare di rispondere a domande antiche che la filosofia pone in essere: chi è l'uomo?; «Dove abita dunque la libertà?». Parlare della libertà, categoria semplice ma ambigua, rispecchia l'esigenza dell'uomo di fare chiarezza intorno alla propria esistenza. E quale punto di partenza migliore di colui che viene considerato il fondamento del pensiero politico

Una raccolta di saggi la cui finalità etico-scientifica è la trattazione del macro-tema della libertà; una trattazione la cui ricchezza di contenuti è costituita da due diversi approcci intellettuali e scientifici allo stesso tema: storico/critico e teorico-speculativo. L'intento dell'Opera è anche quello di mostrare l'intrecciarsi di queste due esigenze scientifiche: «Da un lato l'imprescindibilità e la resilienza del testo machiavelliano, in tutta la sua ricca e contraddittoria complessità, immerso in quel tempo e in quella storia; dall'altro l'urgenza di una riflessione che riporti all'oggi e attualizzi quel messaggio mostrandone l'inquietante e urgente modernità.» (Scuderi, p. 13). Perché attualizzare la riflessione politica machiavelliana e riportarla all'oggi? La risposta a tale interrogativo può essere colta in diversi momenti della lettura, sebbene, come vedremo, è possibile imbattersi in risposte non esaustive, ma che nella loro non esaustività, certamente, continuano a manifestare il carattere dinamico ed esplorativo di chi pone al centro della propria ricerca il dialogo: in questo caso il dialogo con il pensiero di Machiavelli. Dialogo che può aiutare a comprendere la realtà politica del nostro



Attilio Scuderi (a cura di) LA LIBERTÀ OSTINATA Machiavelli e i confini del potere **Mimesis Editore** Milano-Udine 2018 Pagine 186

tempo; dialogo che può fare luce nel tentativo questione di come si possa quindi giungere a "dedell'uomo di comprendere l'uomo, il mondo in siderare la libertà", e desiderarla collettivamente, cui egli vive, il mondo che egli è. Il tentativo di at-resta allora un tema propriamente politico, intualizzare la riflessione politica di cui si parla na- scritto in una prassi che è essenzialmente storisce da quell'atteggiamento di vita, descritto nello ca e polemologica, e che non può essere sciolto Zarathustra da Nietzsche, secondo cui «inesaurito attraverso alcuna riduzione antropologica della e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra politica» (Ibiden). Ma il desiderio di libertà, - desidell'uomo»1.

e sulla vita di Niccolò Machiavelli, eppure vi sono nell'essere umano, si scontra con il mondo della sempre orizzonti nuovi del pensiero che possono necessità, la stessa necessità che determina l'esessere osservati, esplorati, riconsiderati, reinter- senza dell'uomo. E qui vediamo come uno dei pretati; stanno lì, attendono l'onestà intellettuale temi, una delle domande più antiche della storia di chi ha la capacità e il coraggio di guardare *l'uo*- del pensiero, riemerge in tutta la sua inesauribile mo e la terra dell'uomo, dunque anche tutto ciò che vivacità teoretica: l'essere umano è libero o del'uomo ha creato, non come dei contenitori in terminato? La possibilità di pensare la distinziocui tutto è dato una volta e per sempre, ma come ne tra necessità e ambizione in Machiavelli è data dei vulcani in eruzione che, nonostante la loro dalla profonda e autentica considerazione dell'iarcana presenza nello spazio e nel tempo, sono dentità dell'ente-uomo come viva materia, sottosempre pronti, nel passato come nel presente, a messo all'imperio del bisogno e della necessità; dare prova del meraviglioso e terribile spettacolo «In tensione con questa necessità naturale opera della natura che noi siamo.

flessione politica machiavelliana Alessandro che può innalzare gli uomini dalla loro condizio-Arienzo, nel trattare Libertà e desiderio, scrive: «La ne ferina ma che può corromperli e può mettere crisi dei grandi attori politici e collettivi che ha a rischio la prima natura» (Arienzo, p. 26). La segnato gli ultimi decenni del vecchio millennio potenza del desiderio in Machiavelli richiama la e i primi del nuovo è tra le ragioni dei rinnovati concezione dell'essenza dell'uomo come "potenre l'emergere di nuove soggettività politiche [...] dominandi, che fa di lui potentia agendi.

derio che nasce successivamente alla soddisfazio-Migliaia di pagine sono state scritte sul pensiero ne dei desideri cosiddetti primari - connaturato tuttavia un genere diverso di necessità, di natura A proposito del tentativo di attualizzare la ri- storica, prodotto dell'agire umano che è libero, sforzi della filosofia contemporanea di individua- za ad essere", e rispecchia la sua naturale libido

Non deve quindi sorprendere che nel tentativo Se, come abbiamo visto, l'uomo è viva matedi cambiare il mondo la filosofia critica abbia ri- ria sottomessa all'imperio del bisogno e della cercato una genealogia diversa dal moderno» (p. necessità, è proprio al suo corpo, alla sua cor-15). Non si può comprendere il pensiero di Ma- poreità che lo rende un frammento di mondo, chiavelli se non si rileva anche la vicinanza tra che bisogna guardare per meglio comprendere lui e noi, e tale vicinanza ha un nome: desiderio. due aspetti inscindibili dal potere: aggressività e Il problema del desiderio, come lo chiama Arienzo, violenza. Intorno a questa considerazione si sviè un punto fermo nel dibattito filosofico-politico luppa Libertà e animalità di Alberto Giovanni Biuche vede le diverse interpretazioni di Machia- so il cui intreccio teoretico/antropologico può velli: egli è "realista" o teorico repubblicano? A essere espresso da quanto segue: «Aggressività e questa domanda si risponde delineando un pro- violenza ci suggeriscono dunque che se vogliamo filo antropologico del potere che è trasversale, capire il potere dobbiamo partire dalla corpoovvero: indipendentemente dalla forma in cui si reità che tutti ci accomuna. La vita si fonda sui manifesta, il potere ha un solo "carattere". Qua- corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. le? «Spinta di dominio, ambizione, desiderio di L'insieme dei corpi forma la società» (p.41). Se libertà ma anche brama e cupidigia, sono tutte l'essere umano è, come lo definisce Heidegger, tensioni che appartengono alla politica» (Arien- Mit-sein, cioè un essere in relazione con gli altri, zo, p. 17). Come si colloca allora il desiderio di riflettere sulle dinamiche che presidiano l'aspetto libertà nell'intrecciarsi di queste tensioni? «La relazionale dell'uomo costituisce un tentativo di

rispondere alla domanda sulla natura del potere; natura che viene subito analizzata nel primo paragrafo del saggio di Biuso. Ma la domanda che, a parere di chi scrive, si fa portatrice di un grande interesse filosofico-antropologico è anche la seguente: perché gli umani rinunciano alla libertà e si sottomettono al potere? Infatti «il dramma del potere, la sua forza, sta anche nella complessità della natura umana e delle relazioni che individui e società intessono tra loro» (Biuso, p. 39).

Bisogna guardare la natura profonda del potere, i suoi strumenti - come la dissimulazione - , l'uso della coercizione intrinseco a ogni scopo, per dire, anche alla luce della spinoziana distinzione tra Potentia e Potestas, che potere è innanzitutto azione: azione su qualcosa, azione su qualcuno. Dunque un atto che rispecchia la natura aggressiva e violenta di cui abbiamo parlato. Ma la violenza non deve costituire l'unica prospettiva da cui analizzare l'azione del potere. Vero è che la violenza è il mezzo mediante il quale l'essere umano riesce a realizzare molti dei suoi desideri, «il suo senso è la perpetuazione dell'atto di dominio con il quale il sopravvissuto gioisce dell'esserci ancora, esulta del potere che gli conferisce il dare la morte» (Biuso, p. 41), ma nell'analisi della natura del potere bisogna considerare anche un altro aspetto: quello dell'adesione o riconoscimento – qui La Boétie ci è di aiuto.

Torniamo dunque alla domanda posta prima, ovvero, perché gli umani rinunciano alla libertà e si sottomettono al potere? Possiamo tentare una risposta: l'essere umano si sottomette al potere per ottenere benefici, garanzie e soprattutto per paura. Per tali ragioni egli soddisfa la sete che il potente ha di prestigio, autorevolezza e forza. Colui che obbedisce lo fa per essere riconosciuto, poiché «l'autorità consiste nel bisogno del soggetto di venire accettato per il fatto di essere in un certo modo» (*Ibidem*). Il potere, inseparabile dalla violenza, è costituito dall'assenso di tutti coloro che ne divengono subordinati, e su tale assenso, su tale "pietra", ogni potere e potente edificano "la propria Chiesa", avviano processi di istituzionalizzazione il cui obbiettivo è quello di perpetrare l'esercizio del dominio in saecula saeculorum. In tutto ciò Homo Sapiens non è diverso dagli altri animali, ragion, questa, che limita ogni tentativo di innalzare la bandiera di qualsivoglia umanismo. E il rapporto profondo che Machiavelli, nelle sue opere, istituisce tra natura e cultura, «tra animalità umana e animalità universale, mostra che una teoria politica realmente materialistica deve fondare se stessa anche sulla biologia» (Biuso, p. 54). Partendo dalla riflessione sul potere, allora, possiamo domandarci: chi è l'uomo? E trovare la risposta a tale domanda in una definizione molto sensata, disincantata e profonda che leggiamo tra le pagine della filosofia nietzscheana. Un sentimento di umanità che, come un continuum, attraversa il pensiero occidentale (basti pensare a Machiavelli, Leopardi): «Un'umanità il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno taumaturgo, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il super-animale, il quasi-Dio, il senso della creazione, il non pensabile come inesistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama la sua storia storia del mondo! Vanitas vanitatum homo»².

Per comprendere la complessità di quanto detto sinora spostiamoci sul versante filologico e storico/critico, dove Attilio Scuderi tratta il tema delle asimmetrie della libertà intesa, quest'ultima, come categoria adatta per demistificare le assunzioni radicali e apodittiche di libertà assunte dal linguaggio politico. Uno sguardo storico ci può aiutare a comprendere il limite stesso del concetto di libertà quando esso non rimane pura astrazione ma diviene tentativo umano di costruire e distruggere; di determinare i confini della libertà nel suo rapporto con le leggi di uno stato: il tema della deroga allo "stato libero" e il rapporto tra libertà ed emergenza/necessità. Domanda Scuderi: «In che senso oggi è possibile affermare che le società X e Y, ispirandosi sul piano costituzionale a principi di libertà individuale e civile, sociale e collettiva, siano società "libere"?» (p. 120). Il senso di questa domanda è quello di mettere in dubbio anche la risposta generica secondo cui «sono le leggi di quella determinata società che si ispirano a criteri di libertà di espressione, confessione, associazione» (*Ibidem*).

È proprio l'invocazione dello stato d'eccezione, come regola entro cui convivono gli opposti, come cortocircuito della libertà, che spiega

il contesto sociale in cui Machiavelli elaborò il dunque pone un cortocircuito tra libertà, diritti suo pensiero politico – la Firenze del XVI seco- e comunità, riducendo le relazioni di libertà ad lo - ma non solo esso se consideriamo la storia atti potenzialmente formali e privi di contenuto» dell'Occidente sino ai nostri giorni. E infatti, in (Scuderi, p. 136). Ancora una volta la violenza riferimento al Patriot Act votato dal Congresso de- di pochi sui molti, ancora una volta la libertà gli Stati Uniti e al Military Order emanato da G.W. sacrificata sull'altare di una presunta emergen-Bush, Scuderi scrive: «Un esempio lampante di za, nella forma spesso di ineluttabile scontro, tale cortocircuito nella sfera delle libertà è costi- per cui bisogna sempre e subito sottomettersi tuito dalla legislazione d'emergenza americana totalmente a chi dirige questo gioco nefasto che seguente all'attacco terroristico dell'11 settembre in molti casi viene rivestito dall'abito dei "sani 2001 e dai suoi duraturi effetti» (Ibidem). Dunque, principi". Sono sufficienti gli ultimi venti anni di si manifesta, come bisogno intrinseco alla vita di storia occidentale per rendersi conto che grandi ogni società storica moderna la possibilità di fare spargimenti di sangue, esplicite invasioni e temappello a uno "stato di eccezione", concepito se- pestivi interventi militari in nome di determinacondo il principio necessitas legem non habet, inteso te "emergenze", hanno issato sempre il vessillo come «la forma legale di ciò che non può avere dei valori della democrazia, della giustizia, delforma legale» (Ibidem). Così, all'interno di uno la liberazione dall'oppressore e della pace. Ma stato, nel cuore della vita sociale dove l'osserva- un'attenta analisi dei confini del potere, partendo zione delle leggi scandisce il "quieto" vivere, si proprio da Machiavelli, fa sorgere una domanda: apre lo spazio dell'eccezione, dell'emergenza.

Lo stesso spazio è possibile esperire nelle di- zione è l'uomo. namiche di potere dello Stato di diritto contem- Alla luce di quanto detto sinora sorge anche la poraneo: lo spazio in cui viene messo in discus- critica che riguarda una lettura degli ultimi due sione lo stesso concetto di libertà, lo spazio in cui capitoli del Principe - ai quali dedica particolare è possibile parlare di cortocircuiti della libertà, attenzione Maurizio Viroli - nei quali Machialo spazio in cui ci si può render conto che, per velli, si dice, vuole convincere che «l'azione di quanto possano apparire forieri di 'nobili' prin- emancipazione politica è possibile, e che coloro cipi i suoi sviluppi sociali, il potere torna ancora che in essa si impegneranno raggiungeranno gloe sempre alla sua fonte: un atto di supremazia ria duratura» (Scuderi, p. 139). È possibile fare non avulso dalle poliedriche forme della violenza di Machiavelli il teorico dell'emancipazione poe aggressività.

scorsi sopra la prima deca di Tito Livio (circa 1513- lizzazioni del pensiero di Machiavelli – come ad 1517), ci permette di guardare dritto negli occhi esempio il fascismo che ne fece il teorico della il vero volto del potere. L'esistenza di uno "stato" forza - appare chiaro che bisogna operare una di emergenza" manifesta proprio questa necessi- certa prudenza nei confronti di qualsiasi definità intrinseca alla natura di ogni potere: stravol- zione che vuole fare del pensiero politico di Magere l'ordine costituito per mantenere il potere chiavelli un "manifesto di". Perché se è vero che raggiunto dai pochi. Difatti, se si riflette sul fatto i suoi scritti possono aprire spiragli di riflessione che lo stato d'eccezione rappresenta a tutti gli sul tema dell'emancipazione politica, del rinnovo effetti il sintomo di uno scontro endogeno o eso- morale e della coscienza civile per il benessere geno della società, non può mancare la conside- e la prosperità del principato, è vero altresì che razione sul vincitore: nell'orbita degli scontri del come abbiamo visto sin qui, la produzione intelpotere, chi vince quando viene invocato lo "stato" lettuale del pensatore fiorentino getta luce sulla d'eccezione"? «Vince il più veloce, il più abile, il vera natura del potere dandone una visione dipiù ardito; non "necessariamente", o quasi mai sincantata e quanto più vicina alla natura dell'espurtroppo, il più giusto, l'uomo buono o il pru- sere umano. dente ordinatore d'una repubblica. Vince spesso Il potere può emancipare? E se la risposta è sì,

stanno davvero così i fatti? Grande contraddi-

litica? Se consideriamo che nello stesso saggio ci Avvicinarsi alle opere di Machiavelli come i Di-vengono presentate anche le diverse strumenta-

chi decide sullo stato d'eccezione medesimo e allora si domanda: da cosa il potere può eman-

cipare i popoli, dati i limiti e i suoi elementi costituenti (aggressività e violenza)? Secondo Viroli «l'azione politica che diventa profezia e poesia per redimere i popoli e fondare stati non era l'antitesi della politica che Machiavelli aveva teorizzato bensì l'interpretazione più vera di essa» (p. 167). Di grande interesse, nella riflessione di Viroli, è la considerazione del pensiero machiavelliano nella sua vicinanza al poetare. Machiavelli nella su azione politica è non solo profeta, ma pure poeta: «Il Principe termina con il silenzio di Machiavelli. Convinto, che "i poeti molte volte sanno essere di spirito divino re profetico ripieni." (Viroli, p. 141). La stessa vicinanza del pensare e del poetare che viene richiamata nella filosofia di Martin Heidegger, e che mostra quanto questi due modi di abitare la casa del linguaggio costituiscano la dimensione autentica dell'essere umano come zòon lògon èchon: «Il destino del mondo si annuncia nella poesia» (Lettera sull'aumanismo», cit., p. 294), «La poesia è istituzione in parola dell'essere»³. Se Nicolò Machiavelli è poeta, e se la sua produzione intellettuale è un esempio di ciò, lo è in questo senso.

Quanto è difficile poter parlare di libertà? La società in cui viviamo invita oggi più che mai, forse, a riflettere su questo concetto, su questa aspirazione umana, su questo modo di sentire che l'essere umano pone come questione intorno alla quale pensare e agire. Libertà ostinata non è solo il titolo dell'opera di cui si parla, ma pure una chiave di lettura per comprendere la complessità delle dinamiche del potere a partire da Machiavelli fino ai giorni nostri. Perché fino ai giorni nostri? Perché il potere cambia abito, si presenta in forme diverse e rinnovate ma, al mutare dei suoi accidenti, la sua sostanza, la sua vera identità, rimane la stessa.

Al termine della lettura si può constatare come la libertà rimane un grande enigma, un paradosso, una conquista sempre ambita ma non avulsa da contraddizioni che sono i suoi limiti stessi. Leggere una raccolta di saggi su *Machiavelli e i confini del potere*, riuscendo a cogliere le diverse sfumature di carattere scientifico che appartengono ai due diversi approcci adoperati nella trattazione, può costituire un'occasione di arricchimento dello spessore critico del lettore, dello studente, dello studioso, che non deve mai man-

care quando si affronta un tema tanto discusso quanto "pericoloso": «L'auroralità del pensiero machiavelliano – come ha ben detto Althusser "Machiavelli è inizio" – e il magma e l'apertura conoscitiva che ne percorrono la scrittura ben si sposano con questi assunti. Proprio per questo nei saggi che seguono la dimensione ricca e plurale del pensiero di Machiavelli e della sua esperienza di libertà è posta al centro di un'indagine plurale e multidisciplinare» (Scuderi, p. 12).

Dunque, in conclusione, riproponiamo l'interrogativo formulato all'inizio che, come un punto fisso, può guidare chi legge nella comprensione dei temi trattati nei vari saggi (che per ragioni di spazio non sono stati qui tutti citati), e nella comprensione della propria esistenza in generale: *Dove abita dunque la libertà?*

Note

¹ F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Parte I, *Della virtù che dona*, in «Opere» VI/1, Adelphi, Milano 1967 e sgg., trad. di M. Montinari, p. 91.

² Id., *Umano, troppo umano II*, in «Opere», cit., IV/3, trad. di S. Giametta, af. 12, p. 141.

³ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, trad. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 46.

Don Juan

di

N.18 - Febbraio 2019

Anno IX

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

VISION

l desiderio. Il puro desiderio del piacere animale, che è una delle due forme autentiche e vere del piacere. L'altro è quello filosofico e gnostico della comprensione «di chi eravamo, di che cosa siamo diventati, di dove eravamo, di dove siamo stati gettati, del luogo verso cui tendiamo, di che cosa possa liberarci, di che cosa sia davvero stato la nascita, di come possiamo riscattarla e finalmente rinascere»¹. È il desiderio dell'oltre, simile a quello che nutre l'opera e la vita di Faust. Un oltre per il quale Don Giovanni fa il nome di Μέγας Άλέξανδρος «et, comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes pour y pouvoir étendre mes conquêtes amoureuses», 'e, come Alessandro il Grande, desidererei ancora altri mondi, per poter estendere le mie amorose conquiste' (Molière, Don Juan, atto I).

Il desiderio di essere davvero, non rimanendo ombre e ologrammi dell'abbandono e del dolore, e il desiderio di diventare le nostre stesse conquiste, i nostri raggiungimenti, gli esiti, i trionfi.

La vita, insomma, nel suo pulsare biologico, nella sua roccia di potenza e di gloria, nella sua libertà da ogni dio personale e punente, da ogni morale del sacrificio e del nulla. Jenseits von Gut und Böse, al di là del bene e al di là del male intesi come servizio al Grande Altro che comanda le ore, che flette il quotidiano verso interessi e obiettivi stabiliti dai perdenti che si coagulano in massa e potere e che in questo modo vorrebbero togliere ai liberi il loro sorriso. Questo ha compreso Giovanni, ha compreso la sostanza dei dogmi morali, ai quali oppone la propria sostanza dionisiaca e quindi anche delinquenziale, irrispettosa, malvagia.

È viene punito, naturalmente, ma almeno è vissuto. È vissuto così:

«Quoi! tu veux qu'on se lie à demeurer au premier objet qui nous prend, qu'on renonce au monde pour lui, et qu'on n'ait plus d'yeux pour personne? La belle chose de vouloir se piquer d'un faux honneur d'être fidèle, de s'ensevelir pour toujours dans une passion, et d'être mort dès sa jeunesse à toutes les autres beautés qui nous peuvent frap-



Piccolo Teatro Strehler - Milano

Don Giovanni

di Molière

Con Gianluca Gobbi (Don Giovanni), Sergio Romano (Sganarello), Vittorio Camarota, Fabrizio Contri, Marta Cortellazzo Wiel, Lucio De Francesco, Giordana Faggiano, Elena Gigliotti, Fulvio Pepe, Ivan Zerbinati

Regia di Valerio Binasco

Produzione Teatro Stabile di Torino Teatro Nazionale



per les yeux! Non, non, la constance n'est bonne que pour des ridicules; toutes les belles ont droit de nous charmer, et l'avantage d'être rencontrée la première ne doit point dérober aux autres les justes prétentions qu'elles ont toutes sur nos cœurs» (Molière, Don Juan, atto I), vale a dire che la circostanza di essere stata incontrata cronologicamente per prima non può diventare ragione di rinuncia al contatto con ogni altra successiva bellezza e fonte di piacere, ragione di rinuncia al contatto con ogni giovinezza dello sguardo, della mente, dei corpi.

Nella sintesi di Da Ponte e Mozart questo ragionare diventa i bei versi seguenti: «È tutto amore: chi a una sola è fedele verso l'altre è crudele. Io, che in me sento sì esteso sentimento, vo' bene a tutte quante. Le donne poi che calcolar non sanno, il mio buon natural chiamano inganno».

Una tale potenza del corpomente è resa da Valerio Binasco e dalla sua Compagnia in una forma essenziale, che precede ogni riflessione, motivazione, argomentazione. L'ambiente iniziale è quasi da clochard -segno evidente della provvisorietà di chi non trova un tetto sotto il quale far vivere il proprio sentimento-, Don Giovanni è interpretato da un attore con un fisico che vuole essere da energumeno e quasi teppista ma capace anche delle più raffinate sottigliezze retoriche. Sganarello è il deuteragonista che conferma tutta la miseria del senso comune, ennesima forma del Grande Altro. Le scene, i costumi, gli effetti sono ridotti all'essenziale, compreso il Commendatore che non dice una parola ma apre la bocca nel ghigno della morte e ristà nel suo corpo ormai affidato alla polvere. La chiusa del dramma è infatti diversa dal suo andamento. Tanto vitale e fragoroso il corso della commedia quanto sobrio e silenzioso il finale, nel quale sembra che Don Giovanni venga riassorbito dalla natura e dal divenire. Come ogni cosa, come sempre. «Αἰών πάντα φέρει. δόλιχος Χρόνος οιδεν ἀμείβειν / οὕνομα καί μορφήν καί φύσιν ἠδέ τύχην»², la vita porta via ogni cosa, trasforma quel tutto che l'infinito tempo ha la forza di mutare / anche il nome e la forma e l'essere e gli eventi che sono insieme necessari e casuali.

Note

¹ Excerpta ex Theodoto, 78; in: Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, pp. 391-393.

² Epigramma attribuito a Platone, *Antologia Palatina* (IX, 51).

Sui limiti dei monoteismi

di

N.18 - Febbraio 2019

Anno IX

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

Gabriele Armento e Giorgia Rossi

(Liceo Scientifico «E. Fermi» di Genova - A.S. 2018/2019)



' uomo è immerso in una realtà, un complesso meccanismo inconsapevole, di cui si conoscono solo pochi processi. I molti, per sfuggire alla sensazione di smarrimento e per bisogno di sopravvivenza, cercano -o creano intorno a loro- un mondo di cui conoscono tutto: un gruppo di amici fidati, una casa curata, un lavoro stabile, orari precisi, proprietà private, dogmi. Vivono così nel loro mondo organizzato e prevedibile.

Rappresentato in termini concreti, il significato verbale intransitivo di "vivere" si esplica sempre come un vivere "in" qualcosa, "per" qualcosa, "con" qualcosa, "contro" qualcosa, "verso" qualcosa, "di" qualcosa. Il "qualcosa" in questa serie di espressioni preposizionali [präpositionalen Ausdrücken] che sembrano ammassate ed enunciate alla rinfusa, lo indichiamo con il termine "mondo".

Con "il qualcosa", definito e affidabile, l'uomo sente così di avere padronanza - se ne compiace -, in tal modo infatti acquisisce la sicurezza del futuro altrimenti *in-acquisibile*, un falso e utopico controllo di ciò che entra ed esce dalla sua piccola sfera, però *sē -curum*, senza cura: è in questa assenza di cura che sta il fondamento falso delle premesse vere che danno luogo al senso di sicurezza che ha origine nella paura della morte, anticipata dal dolore.

Ma da che il mortale è aggredito dal dolore cresce in lui l'angoscia che il dolore ritorni. L'angoscia non è il dolore che stordisce: essa accompagna il tempo in cui l'uomo incomincia a pensare come potrà riuscire ad allontanare e a evitare il più possibile il dolore. L'angoscia, come il pensiero, crescono nelle pause del dolore. E ciò che soprattutto angoscia è l'imprevedibilità del futuro².

La più degna di nota tra queste apparentemente pacifiche sicurezze che sembrano rendere prevedibile l'imprevedibile è Dio: un vile ma arguto stratagemma per ingannarsi che allontana sempre di più dalla Cura. Da se stessi.



"Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vivrà lo possieda la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami homo poiché è fatto di humus (Terra)"³.

Ma l'uomo ha preferito dio e ha preferito renderlo onnipotente, dimenticando che era un mezzo per salvarsi dall'angoscia della morte.

L'uomo avverte sempre più chiaramente che, proprio per salvarsi, non deve intralciare con i propri progetti e la propria volontà l'opera del Salvatore, e che affinché ciò accada egli non deve dire al suo Salvatore: "Salvami", cioè "fa la mia volontà", ma "Sia fatta la tua volontà", fiat voluntas tua. Lo scopo ultimo, allora, non è più ciò che è voluto dalla volontà umana, ma ciò che è voluto dalla volontà divina. Il mezzo diventa scopo – con la speranza che Dio voglia essere il Salvatore. E lo scopo diventa mezzo, cioè l'uomo e il creato diventano mezzi affinché sia celebrata la gloria di Dio ⁴.

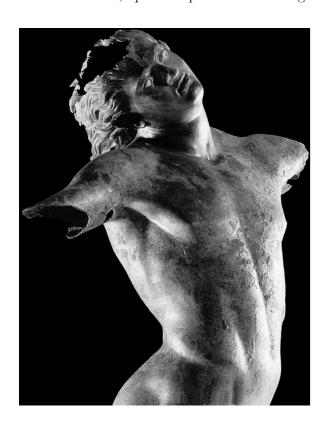
Attraverso il monoteismo, l'uomo crede ancora di aver trovato la risposta a quelle domande che definiscono il progresso apparentemente naturale di quell'essere culturale che è l'uomo stesso, permettendosi così di ignorare l'indagine, di eludere il problema dell'essere-uomo.

L'Esserci comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso. Questa possibilità l'Esserci o le ha scelte da sé o è incappato in esse o è cresciuto già da sempre in esse. L'esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento, esclusivamente da ogni singolo Esserci. Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può essere posto in chiaro che nell'esistere stesso⁵.

Il carattere essenzialmente ateo del filosofare che lo stesso Heidegger comprese definitivamente ritornando a riflettere sul cristianesimo, ci dà la misura del fallimento a cui è destinato l'uomo che ancora affida al dio dei monoteismi la parte migliore di sé.

La ricerca filosofica è e rimane ateismo, proprio perciò essa può procurarsi la "presunzione del pensiero"; non solo la procurerà a sé, ma costituisce l'interna necessità della filosofia e la sua autentica forza, e proprio in questo ateismo essa diviene ciò che un grande ebbe una volta a dire: "gaia scienza".

Pur avendo in parte addomesticato, con il progresso della tecnica e della conoscenza, la natura comprendendo le ragioni degli eventi naturali che sembravano agire con inopportuna violenza contro di lui, quasi disprezzandone la get-



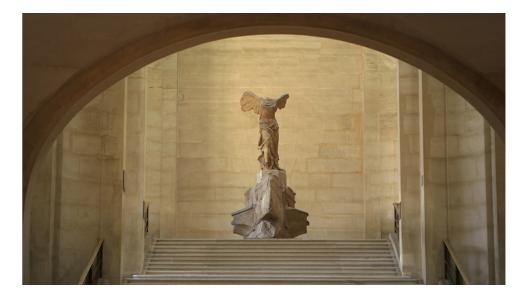
tatezza originaria, l'uomo non ha eliminato il terrore della morte, il mistero dell'universo che ancora riecheggia: "Perché l'essere e non il nulla?". Per tal motivo rimane dentro la favola. Gli serve come un solido ramo a cui appigliarsi per concludere tranquillo e indisturbato il ciclo della sua esistenza: così l'uomo continua a inventare dio, che porta pace e risposta a questi due ultimi grandi misteri.

Si può, però, accettare l'esistenza di un dio, rifugiandosi in esso, soltanto se spaventati e rassegnati davanti alla grandezza dell'esistenza, e soltanto mettendo sullo sfondo la specifica consapevolezza di sé dell'umano, per soccombere al conforto fornito da una divinità, che tutto spiega e tutto sa. E dio, forte di tutta la sua onnipotenza e onniscienza, nullifica l'esistenza umana poiché priva l'uomo di quel tratto che lo distingue in quanto *Dasein*: quel *quid* in più -la ragione?- che gli permette di analizzare il legame fra lui e l'Essere e di sviluppare curiosità e avidità di conoscenza. Occorre ancora -tutt'oggi- un radicale rovesciamento dei rapporti di predicazione, affinché si ritorni all'uomo? Alla sua cura?

Vale a dire, ciò che nella religione è *predicato*, noi sempre e soltanto lo dobbiamo ricondurre a *soggetto*, conseguentemente a quanto prima delineato, e ciò che in essa è soggetto, lo dobbiamo ricondurre a predicato, dobbiamo dunque *rovesciare* i responsi oracolari della religione, per così dire comprenderli come contre-vérités - abbiamo in tal modo il vero⁷.

Ma non è forse contraddittorio affermare l'esistenza di un Dio del quale l'Uomo può avere esperienza solamente quando viene meno la caratteristica che lo rende tale, la coscienza? Quando l'uomo, insomma, sarà oltre l'angoscia di trovarsi «di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza» ma vi sarà immerso? Non è forse vero che la coscienza è integrata «all'interno della struttura empirica della realtà mantenendo un suo ruolo causale e insieme salvaguardando la chiusura fisica del mondo, per la quale ogni evento fisico è prodotto soltanto da un altro evento fisico?» 9.

Esistono tuttavia degli *aristoi* che divergono da questa debolezza mentale del controllo "artificiale", fasullo. Alcuni consapevolmente -altri menosi sbracciano per incrinare il tetto di questo mon-



do falso che è stato loro costruito tutt'intorno, di questo mondo vero che è divenuto una favola. Non è facile sfuggire a un sistema quando non si conosce l'esistenza di altro: l'unica via di fuga è la comprensione, la ricerca della verità, alimentando l'immaginazione, la fantasia, la creatività, il talento, il genio, in breve la mente.

Chiamo "mente", l'autocoscienza del grumo di tempo fattosi corpo nell'umano. [...] Lo stato del corpo è a ogni istante il risultato di un insieme assai complesso di eventi biologici, coscienzialistici e sociali. [...] «mens humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani quæ in Deo quidem est» (Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 19) ed è per questo che il corpo umano è intessuto di memorie, intenzioni, relazioni, comprensione e temporalità. È intessuto di mente. È mente¹⁰.

Chi non ha paura di quel che c'è là fuori, l'ignoto, e vuole affrontarlo in nome del suo essere, capisce che per gli umani il perseguire la conoscenza è necessario, e il modo d'essere autentico della curiosità è lo strumento umano di cui necessita l'aiuto. Non si tratta di una curiosità che «cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo»¹¹, ma di un indugiare, lento, che cerca a partire dal già-stato, che non è incapace di soffermarsi e di vedere. È così che l'uomo si fa esploratore, accogliendo la tensione a colmare il vuoto che l'esistenza scava nella vita di chi appartiene sul serio e senza ammennicoli all'umanità. Di per sé l'esistenza è innocua, totalmente innocente: non tutti gli esseri viventi sono soggetti a una perpetua agonia. La fauna e la flora si rispettano l'un l'altro, non si uccidono fra

di loro per interessi personali (tranne ovviamente l'inevitabile interesse della sopravvivenza) e non studiano le loro condizioni per massimizzare il piacere della loro breve contingenza. Se non è ciò che è adatto a loro, senza molta drammaticità, muoiono. Ciò che porta via la serenità all'uomo, ciò che crea angoscia non è semplicemente la morte, ma piuttosto quel che la coscienza sa, questa abilità di comprendere la transeunticità dell'essere-nel-mondo, come una sorta di "accesso privilegiato" all'esistenza proprio della mente umana (non analogo a G. Ryle che invece descrive un «Accesso Privilegiato» riguardante la conoscenza di se stessi e la capacità di un individuo di «sentire» la propria mente).

È nel momento in cui l'umanità acquisisce la consapevolezza di essere come specie affetta naturalmente da una tensione verso la conoscenza che, davanti a lei, si aprono due vie, dunque. La via dell'egoità, che è quella dei monoteismi in cui la condizione umana è accettata passivamente e l'angoscia risolta nell'affidamento a una trascendenza provvidenziale, e la via della ricerca che, al contrario, sceglie di riconoscere l'irrilevanza dell'uomo, e pur tuttavia persevera e non si arrende davanti al compito arduo e quasi impossibile di conoscere davvero. La prima ci mette in pericolo, la seconda riflette sul pericolo, in una posizione di perenne rivolta. E si chiama ancora filosofia.

"La filosofia è in pericolo" dichiara Husserl e questo pericolo non riguarda una disciplina particolare che potrebbe anche, in quanto particolare, cessare d'esistere senza recare danno ad alcuno; con il termine filosofia si intende qui un atteggiamento di ricerca radicale teorico-pratica che caratterizza l'umano in quanto umano. È in pericolo il tema della ricerca della verità¹².

Pur se lucidamente consapevole della sua radicale infelicità di ente che mai potrà sapere dell'Essere, l'uomo deve accogliere questo suo primitivo ruolo di "ricercatore" e, per sollevarsi dalla piaga della perenne incertezza, assecondare la sua tensione verso la conoscenza esplorando, studiando e ricercando. Non dovrebbe dunque essere questo l'obiettivo di ogni uomo? E non è già attraverso questo viaggio nella fatica del concetto che egli può trovare una parziale risposta al mistero della sua appartenenza all'Essere e dell'Essere stesso? Mai temere l'esplorazione e la scoperta, la ricerca e lo sviluppo e l'infinita simbiosi con l'Essere: questi non sono mezzi per comprendere il significato dell'esistenza, bensì le fondamenta stesse della vita umana. Della vita pensata che rifiuta il dio trascendente e accoglie l'immanenza dell'Essere, di cui accetta l'incredibile trascendenza rispetto all'Esserci che ognuno di noi semplicemente è.

Note

- ¹ M. Heidegger, Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica (1921-1922), tr. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 118.
- ² E. Severino, *Tecnica e architettura*, (a cura di R. Rizzi), Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 26.
- ³ M. Heidegger, Essere e tempo (Sein und Zeit), trad. di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), Longanesi, Milano 2009, p. 241.
- ⁴E. Severino, *Tecnica e architettura*, cit., p. 48.
- ⁵ M. Heidegger, Essere e tempo (Sein und Zeit), cit., p. 25. 6, Id., Prolegomeni alla storia del concetto di tempo (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs), trad. di R. Cristin e A. Marini, il Melangolo, Genova 1991, pp. 100-101.
- ⁷ L. Feuerbach, L'essenza del cristianesimo (Das Wesen des Christentums), a cura di F. Bazzani, trad. di F. Bazzani e D. Haibach, p. 120.
- ⁸ M. Heidegger, Essere e tempo (Sein und Zeit), cit., p.
- ⁹ A. G. Biuso, «Coscienza umana», in AA.VV., *Dizio*nario di Bioetica, a cura di G. Vittone, Villaggio Maori

Edizioni, Catania 2012, p. 95.

¹⁰ Id., La mente temporale. Corpo Mondo Artificio, Carocci, Roma 2009, p. 96.

¹¹ M. Heidegger, Essere e tempo (Sein und Zeit), cit., p.

¹²A. Ales Bello, «Introduzione», in E. Husserl, *Il de*stino della filosofia, Castelvecchi, Roma 2017, edizione

Febbraio 2019 Anno IX RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

IL MUSEO DELLA NON-CIVILTÀ

di

ENRICO PALMA

vendole e narrandole. Ciò accade più che altro riferisco a Ikea. per la mia deformata e duplice convinzione che La prima definizione che fornisco di Ikea, alla le teoresi di vita e scrittura siano sostanzialmen- luce di quanto detto sopra a proposito dei musei te identiche e che, in apparenza divergenti e in- e della storia delle civiltà in essi contenuta, è la compatibili, siano in realtà due modi da tenere seguente: è, alla stessa stregua dei musei archecongiunti l'uno con l'altro per giungere alla riso- ologici, il museo della contemporaneità, in cui luzione o alla spiegazione di un problema.

una sfiziosa passione per l'archeologia, la storia altro i nostri usi, costumi, valori e consumi sono e la cosiddetta "cultura", e almeno una dome- messi assieme, raccolti ed effigiati sotto il blasonica al mese le dedichiamo il nostro culto nella ne di una sola marca e specificazione, avanzerei forma di un vizietto intellettuale che abbiamo proprio Ikea. ironicamente così definito: sfantasiare esercitando Se il materiale di un museo archeologico di l'intelletto. Nelle nostre gite domenicali abbiamo matrice siculo-indigena, greca e romana come il pressoché esaurito gran parte delle mete cultu- "Paolo Orsi" di Siracusa, consiste di reperti fittiralmente rilevanti della parte di Sicilia a noi più li, vasellame, urne cinerarie, crateri, statue ornavicina, quella orientale, senza però farci manca- mentali o di divinità destinate al culto, e se tutto re qualche opportuna puntatina anche nell'ovest ciò è ascrivibile all'arte di quei popoli e di quelle arabo-normanno dell'isola.

stati il nostro principale diletto nei momenti di parere sussiste la seria possibilità che un simile svago produttivo degli ultimi mesi, preferendo di paragone possa essere approntato tra quelle cigran lunga le visite ossessivo-compulsive a musei viltà passate e l'attuale, che in Ikea o nei centri e siti archeologici alle visite di piacere in spiagge commerciali così frequentati trova la sua più feaffollate o ai centri del nichilismo contempora- conda esemplificazione. neo detti dalla vulgata "commerciali".

da anticamera a una gita domenicale (che ormai suoi reperti intrisi di storia, intelligenza, teoresi e risuona a me familiare soltanto come "gita al mu- senso della vita. E quella attuale? Se in entrambi seo della domenica") alquanto strana che proprio i musei, quello archeologico e contemporaneo, fiper nulla avrei inizialmente definito come tale, gurano oggetti d'uso comune o artistici (ammessalvo porre in seguito un parallelismo in maniera so che Ikea possa farne), dove sussiste propriadel tutto automatica tra le gite pregresse e quella mente la differenza? A me sembra una domanda di cui dirò tra poco. Si voglia per imprudenza, in- davvero complessa e di difficile risoluzione, la dolenza o semplice destino avverso, mi è capitato cui risposta non può risiedere semplicemente, a

on è per raccontare inutili facezie mai ci si possa recare proprio di domenica, quel personali, ma alcune esperienze tempio e quei sacerdoti della convenienza e della divengono altamente istruttive spesa domestica di fattura giallo-blu che oramai soltanto quando vissute in prima in Sicilia, da uomini del Nord, hanno subissato i persona e poi rendicontate scri- Normanni e colonizzato le nostre abitazioni. Mi

la nostra civiltà si mostra e si esibisce. Se difatti Io e un ristretto gruppo di amici condividiamo dovessi suggerire un luogo in cui meglio di ogni

civiltà di cui vediamo espressione negli oggetti Sicché, le buatte e i ninnoli dell'antichità sono d'uso comune o artistici in senso proprio, a mio

La civiltà del passato, adducendo quella elleni-Questa premessa di carattere metodologico serve ca tra le altre, parla attraverso i suoi oggetti e i di visitare uno dei luoghi più terrificanti in cui esempio, nella distanza di millenni che intercorre



tra la prima civiltà e la seconda.

È solo per la consapevolezza della distanza temporale, storica ed epocale da cui provengono quegli oggetti, o per il miracolo della loro conservazione, che essi suscitano emozione al visitatore? Oppure perché sono la via di accesso privilegiata, attraverso la potenza delle immagini, alla ricostruzione della civiltà a cui afferiscono? Eppure, insistendo sul paragone, una differenza pur sento che debba sussistere, se non altro perché in visita al museo-Ikea sono rimasto del tutto indifferente, persino disturbato e alquanto infastidito per la confusione e l'*inutilità* del suo complesso.

Sono due musei l'Orsi e Ikea: per il primo si deve sostenere una spesa per entrare, al secondo si accede gratuitamente; dal primo pur pagando con entrambi gli occhi della testa non si può portar via nulla, dal secondo tutto ciò che si vuole. Tuttavia, le ragioni di una possibile e sostanziale differenza tra i due mi sovviene in diversi ordini di ragioni, che cercherò brevemente di esporre.

Un'opera d'arte è tale, si diceva una volta, quando il mondo può perire e l'arte continuare a farsi (Benjamin), oppure quando diviene un possesso valevole *sub specie aeternitatis*. Gli oggetti del museo archeologico hanno perdurato per millenni, superbi, silenziosi, unici, indifferenti al divenire; quelli di Ikea, riproducibili e perituri, sono proverbialmente di bassa qualità e destinati a durare molto poco, un battito di ciglia nella biologia di una civiltà.

Gli oggetti dei Greci erano non solo oggetti d'uso, in essi ravvisavano non soltanto strumenti quotidiani, ma enti finali aventi uno scopo che li realizzava in sé medesimi. Da qui a giocare il ruolo fondamentale e decisivo non erano gli ornamenti, le decorazioni, le rappresentazioni di sterili motivi, ma il divino che faceva il suo ingresso anche nell'utilizzo, dunque nelle funzioni prosaiche e quotidiane del loro stare al mondo. La smilace vermiglia tanto cara alle Menadi; le kylikes da cui bere il vino sacro a Dioniso dal cratere fonte di ebbrezza e mistero; gli strigili degli atleti con cui nettarsi dalla polvere e dalla caligine del mondo dopo l'esercizio ginnico; le statue votive ai culti dei principi della Terra, le divinità ctonie Demetra e Kore. Tutto è essenziale, necessario e votato all'aspirazione verso ciò che è sempre.

Il museo-Ikea è un tripudio all'inutile. Dove la

civiltà greca, almeno per i maschi adulti e liberi, era pubblica e all'aperto, la civiltà attuale è domestica e profondamente chiusa, stantia, serrata. E non solo perché Ikea espone prodotti per lo più casalinghi. Più passavo tra i settori, destreggiandomi tra la folla euforica ed entusiasta con più carrelli e buste ricolme per persona, più mi accorgevo di quanta falsità e futilità ci fosse in tutto ciò. Prima della visita a Ikea mai mi sarei immaginato che potessero esserci certi strumenti e certi aggeggi con i quali gli ingegnosi produttori hanno inventato e prospettato nuovi fini, e dunque nuovi bisogni. Tutto deve essere più semplice, veloce, pratico e alla mano.

Ma tutto posso ammettere e accettare tranne che quegli oggetti possano essere considerati dei fini in sé. Non c'è niente di sacro in quegli oggetti, non ci sono culti, non c'è mistero, una metafisica raffigurata, una visione del mondo, non c'è la *presenza* delle divinità. L'unica divinità concepibile è quella impalpabile ed evanescente del denaro, dello spreco, del consumo. Dove i Greci e più in generale gli antichi avevano fondato il necessario, noi contemporanei abbiamo preferito l'eccedente, il superfluo, cioè ancora una volta l'inutile.

In un museo squisitamente greco si percepisce, per chi sappia davvero guardare e contemplare in esso, il culto della bellezza e dei principi metafisici del mondo, siano essi filosofici o divini. Si percepiscono il sorriso e il respiro sul senso del mondo di una civiltà autentica. Nel museo-Ikea della domenica orde di visitatori si riversano non per recepire la verità di una civiltà, di una cultura, lo splengeriano "principio della forma" (Gestalt), ma per trascorrere un'aberrante giornata in famiglia, con lo spasimo di acquistare, avere, ottenere, collezionare, ottemperare alla smania di pienezza, cooptando i reali bisogni con quelli mendaci indotti dal marketing selvaggio e obnubilante del gigante dell'immobiliare.

I Greci hanno colonizzato il nostro mondo occidentale, ci hanno fatto *magni*, ci hanno resi parte della loro grandezza a cui abbiamo nei secoli apportato il nostro contributo. La Sicilia ha avuto il privilegio di essere magnificata dal popolo della verità e dell'eternità, nonché dagli altri popoli che in successione l'hanno resa non schiava ma diligente scolara. Con questa brillantissima sinte-

si Maupassant, nel suo viaggio in Sicilia, definisce questo processo di educazione e tipizzazione:

La Sicilia ha avuto il privilegio di essere stata dominata, in epoche successive, da popoli fecondi, giunti ora dal nord ora dal sud, i quali hanno riempito il suo territorio di opere estremamente diverse in cui si mescolano in modo sorprendente e affascinante le influenze più varie. Ne è scaturita un'arte singolare, altrove sconosciuta, in cui fra i ricordi greci e persino egizi domina l'influenza araba e in cui le severità dello stile gotico portato dai normanni vengono temperate dalla mirabile scienza dell'ornamentazione e della decorazione bizantina¹.

Adesso l'isola, come il resto dell'Europa e del mondo, viene colonizzata dal marchio dell'inutile, o dall'utile spicciolo e a basso costo, dimenticando che le cose belle sono tali perché *faticose*. La domenica oramai è solo il tempo della ricerca del semplice, del futile, di ciò che impegna poco, di questa esasperante ossessione alla produzione, all'acquisto, unico senso strutturante infine riconosciuto nella nostra epoca.

Quando lo stesso Maupassant si recò a Siracusa come a conclusione di un pellegrinaggio in visita alla Venere Landolina, lasciò per iscritto nel suo diario un inno alla forma del divino, la quale può restituire il delizioso incanto dell'enigma, più di ogni poesia, carme e canto: l'eterna bellezza dell'ideale.

La statua di marmo vista a Siracusa è proprio l'umano tranello intuito dall'artista antico, la donna che nasconde e rivela l'incredibile mistero della vita. È un tranello? Tanto peggio! Essa chiama la bocca, attira la mano, offre ai baci la tangibile realtà della meravigliosa carne, della carne morbida e bianca, tonda e soda e deliziosa da stringere. È divina, non perché esprima un pensiero, ma semplicemente perché è bella².

La descrizione che Maupassant dedica alla statua, con passione viscerale e intellettuale, è splendida, un trattato di metafisica dell'arte e della poesia reso in poche righe soltanto, in una donna mai esistita ma che esisterà sempre.

La Venere è oggi custodita ed esposta proprio al museo Orsi, collocata idealmente al termine del percorso del visitatore, che in essa vi scopre il pezzo migliore e la raccolta sinfonica di quanto già visto.

Credo che sia questa, infine, la differenza abissale tra i due musei, tra le due civiltà. I Greci hanno lasciato il culto per l'eterno ideale. La prossima civiltà, o quelle future che verranno dopo la nostra, quelle che guarderanno a Ikea o ai centri commerciali come dei musei archeologici di un passato (se mai essi vinceranno la sfida della permanenza già stravinta dai Greci), osserveranno un culto non all'ideale e all'eterna bellezza, ma alla fugace convenienza e alla vacanza di significato. Vedranno soltanto delle vetrine votate al consumo, in un'enorme varietà di oggetti e assortimenti per una cultura che non ha saputo darsi una definizione, che in confronto alle altre è solo vuota e superflua.

Ecco perché è una non-civiltà, un sesquipedale fallimento.

Per ricevere qualcosa di veramente degno, di una dignità umana forse persa del tutto, conviene *sfantasiare* con profitto, umili e proni nei sacelli della verità nascosta, la quale si rivela a chi sappia chiedere e domandare con cortesia e tacito riserbo. Nel giorno sacro alla divinità della nostra civiltà, bisogna solo ben disporsi alla curiosità e all'educato domandare, ma soprattutto a sapere ascoltare il rimbombo del passato glorioso ed eterno che rammemora quell'ideale da comprendere e perseguire.

Il museo della Civiltà parla infatti così al suo visitatore accorto e dissidente: «La tua preghiera è degna / di molta loda, e io però l'accetto; / ma fa che la tua lingua si sostegna. / Lascia parlare a me, ch'i' ho concetto / ciò che tu vuoi; ch'ei sarebbero schivi, / perch'e' fuor greci, forse del tuo detto»³.

Note

¹ G. de Maupassant, *La Sicilia (La Sicile*, da *La Vie Errante*, 1885), trad. di S. Modica, Sellerio, Palermo 1992, p. 26.



² Ivi, pp. 59-60.

³ Dante Alighieri, *Inferno*, XXVI, vv. 70-75.

SCRITTURA CREATIVA

LA VEGLIA

di

GIUSEPPE O. LONGO

vevo chiesto in tutte le locande, ma non avevo trovato un posto per dormire. Era ormai sera, il freddo aumentava. In cima a un poggio sorgeva solitaria una casa e pensai di chiedere ospitalità. M'inerpicai per un viottolo faticoso, sorpassai una baracca, sulle assi qualcuno aveva scritto Waltraut ist eine Hexe. Picchiai a lungo col battente, finché un ciabattare annunciò l'arrivo di qualcuno. Cominciai ed esporre la mia richiesta alla vecchia che si era presentata, lei non mi fece nemmeno finire, si scostò e mi fece entrare in un camerone appena rischiarato da un lume e dai bagliori di un camino. L'aria era soffocata da un tanfo greve e composito che mi prese alla gola. Entrò una ragazza che si mise a parlare con la vecchia in una lingua gutturale di cui non capivo niente se non qualche parola qua e là, Waltraut, gestorben. La vecchia mi scrutava con occhi pungenti, da passero e ogni tanto apriva la bocca sgangherata in un sorriso faticoso. La ragazza scomparve e poco dopo rientrò con un piatto e un fiasco di vino. Mi indicò una sedia e a gesti m'invitò a mangiare il pane e il formaggio e a bere il vino. Nonostante il puzzo di quello stanzone, fui contento di rifocillarmi e ignorai le striature verdognole del formaggio. Il vino era aspro, quasi acetoso, ma mi rinfrancò. La vecchia stava in piedi di fronte a me e approvava col capo, ogni tanto sorridendo ed emettendo qualche suono strozzato, cui la giovane rispondeva a monosillabi. Entrò un'altra vecchia, mi scrutò a lungo e prese a parlare alle altre due, sempre con quelle vocali di gola e quelle consonanti raspose. Ricevute le risposte, la nuova venuta disse Waltraut e spostava lo sguardo da me alle sue compagne con fare allusivo. La prima vecchia sedette e dopo un po' reclinò il capo e parve addormentarsi. Emetteva un suono strangugliato e un filo di bava le colava sul grembiale nero. La giovane mi disse qualcosa e visto che non capivo, afferrò un lume, mi prese per un braccio, mi fece alzare e mi condusse dentro le profondità della casa per lunghi corridoi e anditi bui. Il vino faceva il suo effetto, ero in una disposizione ilare, quasi gioiosa e, sebbene anche la ragazza emanasse quell'afrore crudele, la guardavo con tenerezza e mi lasciavo guidare. Superammo la porta spalancata di un gabinetto, e la sozzura che vidi alla luce di un paio di candele mi provocò una lieve nausea. Continuammo il nostro viaggio nelle viscere di quell'edificio, che sembrava dilatarsi a dimensioni insospettate. Imboccammo un corridoio rischiarato da radi lumini. A destra e a sinistra vi erano porte serrate e la ragazza le indicava mormorando parole strozzate, come se volesse spiegarmi qualcosa. A un certo punto cominciai ad avvertire un odore di cera, e mi parve di udire un mormorio lontano, come di preghiere o di suppliche che andavano e venivano per le folate di un vento che sorgeva dal nulla. La ragazza si fermò davanti a una di quelle porte: qui le giaculatorie

si udivano distintamente, per quanto al solito non ne capissi una parola, a parte il nome *Waltraut* ripetuto ogni tanto da una voce più acuta. Adesso ero preda di un'inquietudine cattiva. La giovane aprì l'uscio, mi fece cenno di entrare e si chiuse la porta alle spalle. Al centro della stanza sorgeva un catafalco coperto di un drappo nero, e sopra giaceva il cadavere di una donna illuminato da quattro ceri accesi. La mia accompagnatrice disse di nuovo *Waltraut*. Io ero pietrificato, non sapevo che cosa pensare. Intorno al catafalco si assiepava una piccola folla ammutolita di vecchie prefiche, che si erano immobilizzate al nostro ingresso. La giovane batté le mani e le vecchie uscirono in silenzio. Il mio sguardo non si staccava dal cadavere di Waltraut, la strega. La giovane mi spinse verso un angolo della stanza, m'indicò una branda e disse *schlafen*. Io, senza opporre resistenza, mi sdraiai su quel giaciglio e quando udii che la porta si chiudeva e la chiave girava nella toppa, mi dissi, No, no, così no...





Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo <u>redazione@vita-pensata.eu</u>, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:

carattere Baskerville; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: "".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente: N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista: U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63. Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: Ivi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere» 1.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizi o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, Titolo, «Vita pensata», Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





Collaboratori del numero 18

Gabriele Armento Lucrezia Fava Stefano Piazzese
Alberto Giovanni Biuso Daniele Iozzia Giusy Randazzo
Paolo Cipolla Giuseppe O. Longo Giorgia Rossi
Carmelo Crimi Enrico Palma Arianna Rotondo

Grafica della rivista e del sito

Eleonora Maria Prendy

Editor & Producer

E-mail: eprendy@gmail.com

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

"La vita come mezzo della conoscenza"- con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, La gaia scienza, aforisma 324)

Anno IX N.18 - Febbraio 2019

REDAZIONE

AUGUSTO CAVADI, DIRETTORE RESPONSABILE

ALBERTO GIOVANNI BIUSO, DIRETTORE SCIENTIFICO

GIUSEPPINA RANDAZZO, DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

