

Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23)

Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici

Premessa

In un passo del trattato *Sul Bene o l'Uno* Plotino descrive l'evento straordinario che segna il culmine del processo ascensionale dell'anima verso il Principio:

«Quella [...] non fu vera visione, ma un altro modo di vedere (οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν), un'estasi, una semplificazione, una dedizione di sé, brama di contatto, quiete e desiderio di adattamento (ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν) [...]»¹.

Il termine ἔκστασις, presente nel testo, denota un fenomeno *border-line* fra riflessione filosofica ed esperienza mistica di per sé non estraneo alla tradizione filosofica classica (ove ricorre spesso associato alle nozioni di ἐνθουσιασμός e di ἔνωσις)²; esso acquista un'importanza crescente nella speculazione d'età tardoantica, alla luce dei mutati presupposti metafisici, psicologici e gnoseologici che determinano una riconfigurazione dei poteri della ragione umana in rapporto a ciò che la trascende. Il prevalere, all'interno di questa speculazione, della dimensione teurgico-rituale e, in generale, di elementi extrarazionali ha portato per lungo tempo ad un netto ridimensionamento del suo valore propriamente filosofico; in realtà – ed è ciò che intendo dimostrare nell'analisi del fenomeno dell'ἔκστασις – il ricorso ad alcune dicotomie moderne (come mistico/razionale; esperienza/pensiero) non può che risultare anacronistico, in rapporto ad alcune figure di pensatori per i quali i confini fra filosofia e religione si eclissano fino a scomparire del tutto. Alla fine del V secolo il filosofo è ormai un *pagan holy man*³, l'esperto di tutte le iniziazioni,

¹ Plot. VI 9 [9], 11, 23-25. Per la traduzione, cfr. G. Faggin (ed.), Plotino, *Enneadi*, Bompiani, Milano 2000, p. 1361.

² Sulla definizione di estasi come «alienatio mentis a sensibus» e sulla terminologia ad essa correlata nella filosofia greca classica, cfr. É. des Places, *La religion grecque: dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, A. et J. Picard, Paris 1969, pp. 308-310.

³ È questa la celebre definizione proposta da G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in «Journal of Hellenic Studies» 102 (1982), pp. 33-59.

lo ierofante del mondo intero⁴; ma l'uscita fuori da sé che egli sperimenta nel contatto col divino non è una fuga nell'irrazionale, bensì, se mai, l'approdo ad una dimensione ultra-razionale i cui presupposti sono da ricercare nell'ambito di una sofisticata cornice teorica.

Uscita da sé e iper-coscienza nella filosofia di Plotino

Il caso di Plotino è a tal proposito emblematico, risultando al tempo stesso il punto di partenza di questa evoluzione, e il punto di riferimento polemico per i platonici delle età successive. Il passo delle *Enneadi* sopra menzionato è l'unico in cui ricorre il termine "estasi" in senso mistico: posto che davvero si possa parlare di misticismo a proposito della filosofia plotiniana. In merito a questo problema esiste infatti un'annosa *querelle* in ambito scientifico, che ha visto schierarsi su fronti opposti studiosi come Lloyd Gerson e John Bussanich: fautore, il primo, di una marginalizzazione degli elementi mistico-filosofici contenuti nelle *Enneadi* all'ultima fase dell'ascesa dell'anima e il secondo, invece, di una rilettura dell'intero pensiero plotiniano in termini mistici⁵.

Lasciando da parte il problema delle definizioni, quello che interessa, ai fini della presente indagine, è esaminare la struttura concettuale di ciò che Plotino chiama estasi e stabilirne la funzione all'interno delle *Enneadi*. La sequenza citata presenta una metafora di carattere visivo e, al tempo stesso, specifica che essa risulta in qualche modo inadeguata a dare conto dell'evento culminante dell'ascesa dell'anima (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν). Parallelamente, la nuova rappresentazione della visione è affidata a termini anch'essi metaforici, come ἄπλωσις, ἐπίδοσις αὐτοῦ ed ἔφεσις πρὸς ἀφήν. Essi servono a qualificare un movimento di uscita dell'anima da sé stessa che si realizza attraverso un'assoluta semplificazione di sé, preliminare all'unione con la natura assolutamente semplice dell'Uno, e il dono di sé, ovvero la rinuncia ad ogni aspirazione individualizzante. La metafora del contatto, poi, si affianca ad un certo punto e si sostituisce a quella della visione a specificare meglio il tipo di evento che il filosofo intende evocare: un tipo di relazione cioè non dualistica – in cui sia possibile, come accade per la visione, distinguere un polo soggettivo e uno oggettivo – ma di assoluta compenetrazione e fusione:

⁴ Cfr. Marin. *Procl.* 19 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, Collection des Universités de France [d'ora in poi CUF], Paris 2002, 23, 5-10).

⁵ Cfr. J. Bussanich, *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II. 36, 7 (1994), pp. 5300-5330; L.P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London - New York 1994, pp. 218-224 e, per una discussione critica delle posizioni dei due studiosi, F. Ferrari, *Estasi e metafisica in Plotino*, in R. Conforti - G. Scalera McClintock (eds.), *La mente e l'estasi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, pp. 101-112, spec. pp. 101-103.

«[...] in questo modo, una volta che si trovi lassù (vale a dire unita con l'Uno) l'anima diviene ciò che era»⁶.

Uscita da sé e contemporaneamente recupero di sé: cosa accade davvero all'individuo che realizza l'unione con il Principio? Esiste senza dubbio l'eventualità che Plotino qui alluda ad un'esperienza personalmente vissuta: Porfirio ci informa che, durante il periodo del suo soggiorno presso il maestro, questi «raggiunse per quattro volte quella meta» (cioè l'unione estatica)⁷. Il possibile riferimento biografico diventa però secondario ove si riprendano alcune nozioni-chiave della filosofia plotiniana che dell'ἔκστασις costituiscono le indispensabili coordinate concettuali.

La prima di queste nozioni è quella di «semplificazione» (ἀπλωσις); essa rinvia al metodo dell'ἀφαίρεσις («sottrazione»), come strumento di conoscenza e di assimilazione al Principio e al movimento di interiorizzazione che ne consegue. In altri termini, l'anima che si "autosemplifica" può conseguire questo risultato solo se procede ad una progressiva eliminazione di tutto ciò che (in termini di occupazioni, interessi, passioni) la lega al mondo esterno e ne frantuma, moltiplicandola, l'intima essenza, per rivolgersi a se stessa⁸: il percorso verso l'Uno diventa perciò un viaggio tutto interiore.

Esso comporta, come ulteriore conseguenza, il recupero da parte dell'anima della propria origine autentica, ovvero l'acquisto di un superiore *status* di consapevolezza. Ed è questo il secondo snodo cruciale della filosofia plotiniana riconoscibile a monte della dottrina dell'ἔκστασις. Ciascuno di noi – osserva Plotino in una delle sue pagine più celebri – è un'anima che non è interamente discesa dal mondo intelligibile, e possiede perciò una condizione ontologica e cognitiva "ibrida" o "anfibia":

«Se si deve anche avere il coraggio di dire il proprio parere contro l'opinione degli altri, diremo che anche la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma che qualcosa di essa rimane sempre nel mondo intelligibile (ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεῖ); tuttavia, se ciò che è nel sensibile domina, o meglio ne è dominato e turbato, non permette che abbiamo coscienza di ciò che la parte superiore dell'anima contempla»⁹.

⁶ Plot. VI 9 [9], 9, 21-22. Per la traduzione, cfr. G. Faggin (ed.), *Plotino*, cit., p. 1357.

⁷ Cfr. Porph. *Plot.* 23, 16-17; per un'interpretazione dettagliata del passo nel contesto delle *Enneadi*, cfr. D.J. O'Meara, *L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin*, in D.P. Taormina (ed.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 47-61.

⁸ Cfr. Plot. IV 7 [2], 10, 25-32; VI 9 [9], 7, 17-18. La conoscenza di sé per l'anima, nella misura in cui porta alla riscoperta della propria autentica natura, non è soltanto un itinerario teorico, ma una trasformazione ontologica; cfr. P. Hadot, *L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in G. Boss - G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 3-27.

⁹ Plot. IV 8 [6], 8, 1-6. Per la traduzione, cfr. G. Faggin (ed.), *Plotino*, cit., p. 773.

Da un lato, dunque, vi è il nostro “noi” ordinario, il vivente incarnato, che condivide la condizione ontologica delle realtà soggette al tempo e al mutamento ed è vincolato ai modi di procedere, cronologicamente scanditi, della ragione discorsiva; dall’altro vi è ciò che noi siamo nel senso più proprio, la nostra vera natura che non lascia il mondo intelligibile e permane in una dimensione (propria delle realtà intelligibili) atemporale, concentrata e simultanea¹⁰. Si tratta di una sorta di inconscio superiore che può essere recuperato proprio tramite il processo di sottrazione di tutto ciò che rinvia al corpo e costituisce elemento di turbamento: così avviene il risveglio di noi a noi stessi e l’ascesa conoscitiva della ψυχῆ dal livello della ragione discorsiva a quello dell’intuizione autoriflessiva del *Nous*. «Ciascuno di noi è il cosmo intelligibile»¹¹.

L’unione con l’Uno non è che l’ultimo momento dell’ascesa, un salto nel vuoto, al di là del *Nous*¹². L’anima che si è elevata alla vita dell’In-

¹⁰ L’Intelletto in Plotino è un’unità dinamica di essenze che con il movimento del suo pensiero genera le diverse forme; queste ultime costituiscono un sistema in cui ciascuna parte è identica al tutto. Ciascuna anima particolare è dunque unita all’essenza unica dell’anima, che è una forma che fa parte del mondo delle forme, pensa l’Intelletto ed è pensata da lui; cfr. P. Hadot, *L’unione de l’âme avec l’Intellect divin*, cit., p. 11.

¹¹ Plot. III 4 [15], 3, 21: ἐσμὲν ἑκαστος κόσμος νοητός. Nella visione plotiniana, alla conoscenza sensibile, che non ha accesso a ciò che gli oggetti realmente sono (cioè alle loro cause intelligibili), è anteposta, per dignità e autenticità, la conoscenza intellettuale, che è autoriflessiva (perché non si riferisce ad un oggetto esterno) e autovalidante (perché non trae la verità dall’essere conforme ad un oggetto diverso da sé). Diversamente da quanto si verifica nel pensiero discorsivo e proposizionale, che mette in rapporto un soggetto e un predicato estrinseci, irriducibili l’uno all’altro, ciascuno degli atti del pensiero noetico è se stesso ma contiene anche in potenza tutti gli altri, esattamente come ciascun teorema scientifico incorpora in se stesso l’intera scienza in quanto in qualche modo la presuppone; cfr. Plot. IV 9 [8], 5, 7-9; VI 2 [43], 20, 15-16; cfr. su queste tematiche la chiara esposizione contenuta in D.J. O’Meara, *Plotino. Introduzione alle Enneadi* (“Biblioteca filosofica di *Quaestio*”, 13), Edizioni di Pagina, Bari 2010 (ed. or. Paris 2004), pp. 45-54; R. Chiaradonna, *Plotino* (“Pensatori”, 3), Carocci, Roma 2009, pp. 57-68.

¹² Cfr. Plot. V 5 [32], 4, 8; J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, University Press, Cambridge 1967, p. 220. Molto efficace è l’interpretazione di Pierre Hadot, secondo il quale al sommo dell’esperienza mistica la vita dell’anima coincide con l’estasi amorosa da cui nasce il pensiero; cfr. P. Hadot, *L’unione de l’âme avec l’Intellect divin*, cit., p. 26. La vita dell’Intelletto si presenta infatti in Plotino come un doppio modo di attività, che corrisponde alle due fasi della generazione dall’Uno. In una prima fase il *Nous* è una vita indeterminata, una visione che non vede, uno sguardo che cerca l’Uno (Plot. II 4 [12], 5, 34-35): non è ancora intelletto «pensante», ma «amante», in contatto immediato col Principio; cfr. Plot. VI 7 [38], 35, 23-27; G.J.P. O’Daly, *The Presence of the One in Plotinus*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale, Roma 5-9 ottobre 1970* (“Problemi attuali di scienza e di cultura”, 198), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 159-169, spec. p. 160. In una seconda fase l’Intelletto, non essendo capace di conoscere e vedere l’Uno in sé, pone irrimediabilmente la dualità (l’Uno nell’Intelletto, l’Uno-molti); le due fasi non sono successive, ma simultanee; cfr. A. Schniewind, *Où se situe l’intelligible? Quelques difficultés relatives à l’Ennéade V 4 [7], 2*, in D.P. Taormina (ed.), *L’essere del pensiero*, cit., pp. 27-45. Perciò l’anima che si eleva al *Nous* ne condivide la doppia attività; è cioè sia Intelletto pensante (le idee), sia Intelletto amante (in contatto immediato con il Bene).

telletto non ha infatti ancora raggiunto uno stato di assoluta semplicità, dal momento che l'intuizione autoriflessiva comporta una condizione, sia pur minima, di alterità (la distinzione fra l'attività e l'oggetto del pensiero); l'Intelletto, inoltre, è esso stesso una realtà derivata, da un Principio assolutamente semplice, assolutamente al di là (*ἐπέκεινα*)¹³, dell'essere, del pensiero, della parola. «Non se ne può parlare né scrivere; ma noi ne parliamo e ne scriviamo per avviare ad esso e stimolare a passare dalle parole alla contemplazione, ovvero per indicare la via a chi aspiri a vedere qualcosa»¹⁴. Una volta trasportati in alto dall'«onda» dell'Intelletto¹⁵ non si può far nulla, dunque, all'infuori del rimanere in silenziosa attesa – proprio come l'occhio aspetta il sole nascente¹⁶ – fino al verificarsi improvviso (*ἐξαίφνης*)¹⁷ dell'evento della visione, o del contatto con l'Uno; anzi, poiché entrambe queste metafore (il vedere, ma anche il toccare, il mescolarsi, il fondersi) continuano ad implicare una forma di distinzione fra due realtà coesistenti, Plotino ne elabora una terza, che in un certo senso le comprende e le supera, quella della convergenza dei centri:

«Il contemplato [...] – se pure si debba dire che il veggente e il visto sono due e non piuttosto che i due sono uno, per quanto ardita sia l'espressione – non vede e non distingue in quel momento il contemplante; né questi immagina una dualità, ma, già diventato altro da quello che era e ormai non più se stesso, appartiene a lui ed è uno con lui, avendo fatto coincidere, per così dire, centro con centro (*ὄσπερ κέντρον κέντρον συνάψας*): quaggiù infatti due centri, se coincidono, sono uno; se si distinguono sono ancora due»¹⁸.

L'immagine dei cerchi convergenti esprime appieno quella tensione tra l'annullamento dell'individualità e uno stato di iper-consapevolezza che l'anima sperimenta al momento dell'*ἔκστασις*, in una condizione che solo in maniera molto impropria può essere paragonata a quella degli iniziati alle cerimonie misteriche¹⁹. L'unione con l'Uno è infatti lontana dalle esperienze religiose di tipo tradizionale, né può avvenire indipendentemente da quell'ascesa al *Nous* di cui costituisce il completamento e, insieme, il superamento: è piuttosto l'esito estremo dei presupposti razionalistici che reggono l'intero sistema delle *Enneadi*, la

¹³ Ogni appellativo non ne determina in alcun modo la natura, ma si limita a caratterizzarlo inadeguatamente a partire da ciò che proviene da esso. Ciò vale in particolare per la definizione di «Bene»: l'Uno è Bene non in se stesso, ma per tutte le cose che vengono da lui; cfr. D.J. O'Meara, *Plotino*, cit., pp. 65-71.

¹⁴ Plot. vi 9 [9], 4, 11-16. Per la traduzione, cfr. G. Faggini (ed.), *Plotino*, cit., p. 1345.

¹⁵ Per la metafora dell'«onda» (*κῦμα*), cfr. Plot. vi 7 [38], 36, 6-21.

¹⁶ Cfr. Plot. v 5 [32], 8, 4.

¹⁷ Cfr. Plot. vi 7 [38], 36, 19-21.

¹⁸ Plot. vi 9 [9], 10, 13-19. Per il commento a questo passo, rinvio a J.M. Rist, *Plotinus*, cit., p. 223; per la traduzione, cfr. ancora G. Faggini (ed.), *Plotino*, cit., pp. 1359-1361.

¹⁹ Cfr. Plot. vi 9 [9], 11, 1-4.

più alta manifestazione di indipendenza e autonomia dell'anima alla ricerca di sé, in una «fuga da solo a solo»²⁰ che non prevede «scorciatoie» di carattere rituale²¹.

Giamblico e l'estasi teurgica

Proprio la dimensione rituale e misterica, tuttavia, assume un'importanza centrale presso i filosofi postplotiniani del III e soprattutto del IV secolo; ad essi si deve una sorta di ri-orientamento della speculazione neoplatonica in senso religioso, propriamente teurgico²². Sulle cause di questo fenomeno, incentivato dalla crescente fortuna, in ambito scolastico, di un testo parafilosofico e mistico-oracolare, come gli *Oracoli Caldaici*, nonché probabilmente condizionato dalla parallela e progressiva affermazione del cristianesimo, molto si è discusso: e può dirsi finalmente superato il pregiudizio razionalistico che ancora fino alla metà del secolo scorso gravava su quest'ultima fase della speculazione neoplatonica, nella quale si tendeva a riconoscere solo l'effetto di una sorta di *cupio dissolvi* pagano nel marasma dell'occultismo e dell'esoterismo²³. In realtà, per quanto imbarazzante possa sembrare l'idea che eminenti filosofi, esperti conoscitori di Platone e Aristotele (quale Giamblico sicuramente era) si dedicassero a pratiche molto simili a quelle che si potrebbero definire esoteriche o magiche, esse – e studi recenti lo dimostrano con chia-

²⁰ Cfr. Plot. VI 9 [9], 11, 51: φυγή μόνου πρὸς μόνον. La più dettagliata esposizione della natura iper-razionale dell'estasi plotiniana, come accesso ad una forma di iper-coscienza, è contenuta in di M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione* ("Temî metafisici e problemi del pensiero antico", 49), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 211-236.

²¹ L'efficacia di preghiere e atti di culto non è negata da Plotino, ma è circoscritta ai meccanismi simpatetici del mondo materiale. Cfr. J.M. Rist, *Plotinus*, cit., pp. 237-238; J. Dillon, *The Platonic Philosopher at Prayer*, in T. Kobusch - M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg* ("Beiträge zur Altertumskunde", 160), Saur, München - Leipzig 2002, pp. 279-295, spec. pp. 279-286.

²² Una posizione in un certo senso mediana nell'iter evolutivo che dal razionalismo plotiniano conduce al nuovo corso (teologizzante e teurgizzante) del pensiero tardoantico è assunta da Porfirio. Egli condivide la dottrina plotiniana dell'anima non discesa; tuttavia attribuisce alle pratiche teurgiche e divinatorie una certa importanza nella purificazione della parte inferiore dell'anima. Manifesta però un atteggiamento guardingo nei confronti dei sacrifici e respinge *in toto* quelli cruenti (possono attirare i demoni malvagi); in ultima analisi, si differenzia in maniera piuttosto netta dalla posizione giamblichea, e fa del filosofo, sotto ogni aspetto, «il salvatore di se stesso» (σώζων ἑαυτόν); cfr. Porph. *Abst.* II 49, 2 (ed. J. Bouffartigue - M. Patillon, CUF, t. II, Paris 1979, 114, 8); J.M. Rist, *Plotinus*, cit., pp. 238-239; S. Knipe, *Filosofia, religione, teurgia*, in R. Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica* ("Frece", 132), Carocci, Roma 2012, pp. 253-272, spec. pp. 257-262.

²³ Per questa espressione, cfr. S. Knipe, *Filosofia, religione, teurgia*, cit., p. 256. Per una retrospettiva sulla ricezione della teurgia nel mondo accademico degli ultimi decenni, cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* ("Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte", 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

rezza – costituivano la necessaria conseguenza di un discorso filosofico-teologico²⁴ rigoroso, sviluppato a partire da premesse diverse da quelle plotiniane ma altrettanto logicamente cogenti²⁵. E ne è riprova quanto Giamblico afferma a proposito dell'estasi nel III libro del *De mysteriis*:

«Bisogna, perciò, fin dal principio distinguere due specie di esaltazione (διελέσθαι διχῆ τὰ εἶδη τῆς ἐκστάσεως): le une deviano al male, le altre elevano al bene; le une riempiono di stoltezza e di demenza, le altre procurano beni più preziosi della saggezza umana; le une degenerano in un movimento disordinato, disarmonico, materiale, le altre si affidano alla causa suprema che domina anche l'ordine stesso del cosmo; [...] le une sono mutabili, le altre immutabili; le une contro natura, le altre al di sopra della natura (τὰ μὲν παρὰ φύσιν, τὰ δ' ὑπὲρ τὴν φύσιν) [...]»²⁶.

Il passo è estratto dalla discussione relativa alla *trance* medianica e divinatoria (μαντική), l'operazione teurgica per eccellenza, cui ampio spazio, accanto alla telestica o animazione di statue, è dedicato nel trattato giambliceo; esso va rapportato al contesto della polemica che percorre tutta l'opera e oppone Anebo (Porfirio, nella finzione letteraria) al maestro Abammone (ovvero Giamblico)²⁷. Al primo, che sbrigativamente riconduce il fenomeno dell'estasi ad una patologia, ad uno squilibrio corporeo (dovuto ad un eccesso di bile nera)²⁸, Abammone/Giamblico risponde trattando l'ἔκστασις come una sorta di *vox media* e distinguendone due forme, una irrazionale, artificiale e negativa, e una divina. Solo

²⁴ Tipica della speculazione neoplatonica, a partire da Giamblico, è una marcata teologizzazione della realtà nella sua totalità, che implica un'equivalenza fra ogni grado dell'essere all'interno del tutto e un Dio di volta in volta nominato e nominabile con un'epiteto mitologico; cfr. W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo* ("Temi metafisici e problemi del pensiero antico", 78), Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 52. Sull'attribuzione agli dèi, da parte di Giamblico, delle medesime caratteristiche metafisiche e psicologiche attribuite alle forme nella tradizione platonica, cfr. J. Bussanich, *Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus*, in T. Kobusch - M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion*, cit., pp. 39-61.

²⁵ Le premesse metafisiche e psicologiche che determinano, nei neoplatonici, il ricorso alla teurgia sono chiarite da G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1995, pp. 59-126; C. van Liefferinge, *La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus* ("Kernos Supplément", 9), Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 1999, pp. 55-85; J. Dillon, *Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul*, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino* ("Elenchos", 42), Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 337-351.

²⁶ *Iambl. Myst.* III 25, 158, 13-159, 3 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 119, 6-18); per il commento a questo passo, cfr. G. Shaw, *Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Soul*, in «Dionysius» 21 (2003), pp. 53-88, spec. pp. 56 ss. Per la traduzione, cfr. A.R. Sodano (ed.), *Giamblico. I misteri egiziani. Abammone, Lettera a Porfirio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 147-148.

²⁷ La struttura dell'opera va propriamente ricondotta al genere scolastico degli ζητήματα/*quaestiones*; cfr. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds (eds.), *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, CUF, Paris 2013, p. 224.

²⁸ Cfr. *Iambl. Myst.* III 25, 158, 7-10 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 119, 1-4).

quest'ultima ha il potere di elevare l'anima e di metterla in contatto col divino; ma, si specifica altrove, questo risultato non è, come nelle *Enneadi*, l'esito di un processo di auto-semplificazione interiore guidato dal *nous* che vuole trascendere se stesso; è, piuttosto, un dono degli dèi, la cui presenza avvolge l'anima da sempre ed è oggetto di una tensione innata, di un desiderio (ἔφρῆσις) prerazionale²⁹:

«Essa non è una di quelle cose che sono nel divenire, né opera come un mutamento fisico, né è un artificio escogitato come un mezzo utile alla costituzione della vita, non è, insomma, opera umana, ma divina, soprannaturale (θεῖον δὲ καὶ ὑπερφύεσ), inviata dall'alto, dal cielo [...]»³⁰.

Alla base di questo radicale cambiamento di prospettiva, che mette in primo piano non più il Sé, ma il Dio nell'esperienza estatica è una concezione dell'anima diversa da quella plotiniana, anzi, ad essa polemicamente opposta. Nell'ottica giamblichea infatti la dottrina dell'anima non discesa è espressione di una sorta di ὕβρις della ragione: non esiste una parte dell'io che rimanga in alto, in contatto virtuale con l'intelligibile, dal momento che l'esperienza dell'incarnazione comporta la caduta integrale dell'anima, che si fa irrimediabilmente altra da sé. L'autoalienazione e il cambiamento permanente diventano perciò elementi costitutivi della sua οὐσίᾳ, declassata nella scala gerarchica degli esseri³¹ e relegata in una posizione ontologica mediana fra il divisibile e l'indivisibile³²: ne consegue

²⁹ Cfr. Iamb. *Myst.* I 3, 8, 1-3 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 5, 18-20).

³⁰ Iamb. *Myst.* III 1, 100, 4-9 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 75, 12-17). Per la traduzione, cfr. A.R. Sodano (ed.), *Giamblico*, cit., p. 115.

³¹ Disponiamo di un'importante testimonianza di Proclo, relativa al perduto *Commento al Parmenide* giambliceo. Ivi si ricorda che il filosofo siriano, nel fornire l'esegesi delle tre ipotesi del dialogo, aveva fatto corrispondere alla terza ipotesi non più l'Anima (come avevano fatto Plotino e Porfirio), ma i κρείττονα γένη degli angeli, demoni, eroi posti subito dopo l'Intelletto e gli dèi intelligibili. Con questa interpretazione Giamblico riposizionava l'anima umana nella gerarchia cosmica, collocandola al livello della quarta e della quinta ipotesi e giustificava il ruolo di mediazione affidato ai generi superiori nell'esercizio della teurgia; cfr. J. Dillon (ed.), *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* ("Philosophia Antiqua", 23), Brill, Leiden 1973, pp. 387-389; J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* ("American Classical Studies", 14), Scholars Press, Chico (CA) 1985, pp. 111 ss.; H.D. Saffrey, *Porquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in Id., *Le néoplatonisme après Plotin* ("Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique", 24), Vrin, Paris 2000, pp. 3-26, spec. pp. 19 ss.; C. Steel, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano* ("Biblioteca filosofica di *Quaestio*", 2), Edizioni di Pagina, Bari 2006 (ed. or. Brussel 1978), pp. 123-146.

³² L'anima è divisibile-e-indivisibile perché è posta in mezzo ad un'essenza intelligibile completamente indivisibile e un'essenza sensibile totalmente divisibile; se fosse solo divisibile, non potrebbe dare unità al corpo, e se fosse solo indivisibile, eviterebbe assolutamente la molteplicità e non potrebbe dare vita a tutte le parti del corpo. Quando si libera dal corpo, può attualizzare la componente intellettuale e raggiungere il suo pieno potenziale; quando invece è nel corpo può trascendere il corpo e fare uso dell'intelletto o non attualizzare mai

che l'accesso alle realtà divine, intelligibili, permanenti, le è irrimediabilmente precluso³³. O meglio: le è precluso se condotto per via diretta e autonoma, cioè tramite l'attività contemplativa; le diventa invece possibile accogliendo un aiuto proveniente dall'esterno (ἔξωθεν)³⁴, cioè dagli dèi stessi, che hanno disseminato l'universo fisico e sensibile di segni e simboli capaci di attivare misteriose corrispondenze con il sovrasensibile:

«[...] non è l'atto del pensiero che unisce agli dèi i teurgici: poiché, che cosa in questo caso impedirebbe a coloro i quali praticano la filosofia teoretica di ottenere l'unione teurgica con gli dèi? Ma la verità non è questa: piuttosto l'adempimento delle azioni ineffabili e compiute in maniera degna degli dèi e al di sopra di ogni intellesione, e la potenza dei simboli senza voce, comprensibili agli dèi soltanto, operano l'unione teurgica (ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν)»³⁵.

L'esperto teurgo, allora, è colui che è in grado di riconoscere il potere dei σύμβολα materiali e rituali, il loro diverso grado di affinità col divino, per poi fare leva su di essi come catalizzatori delle potenze divine. E la ragione non serve, anzi è dannosa ai fini dell'approccio al potere misterioso del dio, che può essere realizzato solo da chi entra in uno stato di ricettività quieta (ἐπιτηδεϊότης)³⁶: lungi dal risalire al proprio inconscio superiore, perciò, l'officiante deve acquistare coscienza della propria nullità dinanzi agli dèi e offrirsi come loro docile strumento (ὄργανον)³⁷. Così l'esperienza della partecipazione o del contatto, nella diversità delle sue forme, può avere luogo:

«[...] la coscienza della nostra nullità, quando ci si giudicasse confrontandoci con gli dèi, fa sì che naturalmente ci volgiamo alle preghiere; e dalla supplica ci

quest'ultimo, o ancora attualizzarlo con l'aiuto degli dèi; per tutti i riferimenti, cfr. J.F. Finamore, *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, in «Syllecta Classica» 8 (1997), pp. 63-176, spec. pp. 170-173; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., pp. 1-28; L.I. Martone, *Giamblico. De anima. I frammenti, la dottrina* ("Greco, arabo, latino. Studi", 3), Pisa University Press, Pisa 2014, p. 264.

³³ Cfr. Iambl. in *Prm.* fr. 2a (ed. J.M. Dillon, *Philosophia Antiqua* 23, 208); cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 108.

³⁴ Cfr., ad esempio, Iambl. *Myst.* I 8, 24, 4-5 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 18, 6-7); III 11, 127, 10 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 95, 16).

³⁵ Iambl. *Myst.* II 9, 96, 16-23 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 73, 1-8). Per la traduzione, cfr. A.R. Sodano (ed.), *Giamblico*, cit., p. 113.

³⁶ Cfr. Iambl. *Myst.* III 11, 125, 5 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 93, 24). Si tratta di un termine tecnico che descrive la "capacità" mistica o teurgica dell'anima, che è un ricettacolo (ὀπδοχή) simile agli altri ricettacoli usati nella divinazione teurgica; cfr. *Myst.* V 26, 238, 17-18 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 177, 22-23); I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, cit., pp. 104-105.

³⁷ Cfr. Iambl. *Myst.* III 4, 109, 16 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 82, 15); III 7, 115, 7 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 86, 21).

eleviamo in poco tempo a chi è supplicato (ἀπὸ δὲ τῆς ἰκετείας κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ ἰκετευόμενον ἀναγόμεθα) [...]»³⁸.

«O, infatti, il dio possiede noi o noi diventiamo tutti interi del dio o compiamo le nostre azioni in comune con il dio: [...] e ora c'è semplice partecipazione (παρουσία ψιλή), ora comunione (κοινωνία), a volte unione (ἔνωσις) [...]»³⁹.

Brani come questi lasciano intuire l'individuazione, da parte di Giamblico, di diversi gradi di "possessione", dei quali l'unione, frutto dell'estasi, rappresenta senza dubbio il momento più alto; altrove è presentata come l'effetto ultimo della preghiera teurgica, mirante appunto a stabilire fra uomo e dio ora un semplice contatto (συναφή), ora un'azione comune (κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν), ora un'ineffabile unione (ἄρρητος ἔνωσις)⁴⁰, quest'ultima invariabilmente accompagnata da visioni di fuoco o di luce⁴¹. Ma il processo ascensivo può essere avviato anche dal ricorso a melodie e a danze particolari⁴², a oggetti rituali (come i caratteri)⁴³, ai sacrifici⁴⁴. Il diverso grado di materialità del rito è determinato dalla maggiore o minore ricettività delle anime che, a seconda della loro "vuotezza", possono raggiungere risultati più o meno intensi di partecipazione al divino⁴⁵. In tutti i casi protagonista esclusivo dell'evento resta il dio, che impossessandosi dell'anima dell'officiante in lui determina un cambiamento di *status* ontologico, facendo sì che egli abbandoni l'esistenza precedente e assuma una vita divina⁴⁶. In tal modo, nel mo-

³⁸ Iambl. *Myst.* I 15, 47, 17-21 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 36, 10-14). Per la traduzione, cfr. A.R. Sodano (ed.), *Giamblico*, cit., p. 86.

³⁹ Iambl. *Myst.* III 5, 111, 10-16 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 83, 24-84, 5). Per la traduzione, cfr. A.R. Sodano (ed.), *Giamblico*, cit., p. 121.

⁴⁰ Cfr. Iambl. *Myst.* V 26, 237, 7-240, 17 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 176, 20-179, 7); J. Dillon, *The Platonic Philosopher at Prayer*, cit., pp. 286-289.

⁴¹ Il terzo momento della preghiera conduce a «un appagamento completo della nostra anima da parte del fuoco divino» (εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός) ed è favorito dalla «fede nella luce» (ἡ περὶ τὸ φῶς πίστις); cfr. Iambl. *Myst.* V 26, 238, 11-239, 11 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 177, 15-178, 10). Diversi tipi di visioni luminose sono descritte anche nei frammenti degli *Oracoli Caldaici*; cfr. *Orac. Chald.* fr. 147-148 (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 102); G. Luck, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. Neusner et al. (eds.), *Religion, Science and Magic in Concert and Conflict*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992, pp. 185-225, spec. pp. 196-197.

⁴² Cfr. Iambl. *Myst.* III 5, 111, 19-112, 3 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 84, 8-14).

⁴³ Cfr. Iambl. *Myst.* III 14, 133, 17-134, 20 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 100, 4-21).

⁴⁴ Cfr. Iambl. *Myst.* V 17, 222, 4-19, 226, 21 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 165, 18-169, 5).

⁴⁵ Cfr. Iambl. *Myst.* V 15, 219, 1-19 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 163, 12-164, 3); V 20, 228, 2-14 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 169, 27-170, 11).

⁴⁶ Cfr. Iambl. *Myst.* VIII 7, 270, 14-20 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 200, 8-14). Propriamente tale mutamento ontologico dev'essere inteso come una purificazione

mento supremo della ἔνωσις «il divino stesso conversa con se stesso»⁴⁷ e l'anima del teurgo, finalmente libera dai vincoli della generazione, si unisce agli dèi, con essi partecipando all'amministrazione del cosmo⁴⁸. L'ascesi intellettualistica delle *Enneadi* cede il passo ad un'ascesi rituale in cui l'anima realizza performativamente ciò che mai potrebbe cogliere per via contemplativo-razionale⁴⁹: e vengono legittimati, allora, in linea teorica quegli eventi prodigiosi (levitazione, miracoli) di cui il teurgo si rende protagonista e che vengono attribuiti allo stesso Giamblico nella biografia romanzata di Eunapio⁵⁰.

Misticismo e razionalismo nella concezione procliana dell'estasi

La valorizzazione del momento teurgico e rituale su quello speculativo è l'aspetto più clamoroso del nuovo corso che Giamblico e i filosofi postgiamblichi imprimono al pensiero tardoantico: i frutti più maturi di questa rivoluzione si colgono però nell'opera di un autore successivo, un giamblicheo dell'Atene del V secolo: Proclo licio, diadoco dell'Accademia. Nella sua cospicua produzione gli accenni all'estasi sono sistematizzati e inseriti all'interno di un discorso metafisico-teologico di straordinaria complessità, dominato dall'idea di un'Unità assoluta che

dell'ὄχημα dell'anima del teurgo. In tutta la storia del neoplatonismo la considerazione dell'importanza delle pratiche teurgiche è strettamente legata alla riflessione sulla natura e sul destino del veicolo, sorta di entità intermedia fra anima e corpo il cui compito è quello di legare la prima al secondo e di costituire l'organo dell'immaginazione e della fantasia; per le divergenti concezioni di Porfirio, Giamblico, Proclo, cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Ochepneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose* ("Symbolon", 19), Cuecm, Catania 1998.

⁴⁷ Cfr. Iambli. *Myst.* I 15, 47, 10 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 36, 2): αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι. Cfr. inoltre G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 111. Giamblico è piuttosto vago sull'identità del dio con il quale l'anima realizza l'unione. A volte parla di "dèi" al plurale (*Myst.* V 26, 238, 5 [ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 177, 10]), a volte del Demiurgo universale (*Myst.* X 6, 292, 7 [ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 216, 10]), o anche del «Dio che trascende il pensiero» (*Myst.* X 7, 293, 2-3 [ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 216, 23-24]). Le incongruenze sono da giustificare con l'osservazione che il *De mysteriis* non è un trattato teologico, ma piuttosto «an apology for ritual theurgy»; cfr. G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 112.

⁴⁸ Per questa interpretazione, rinvio a G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., pp. 115-117.

⁴⁹ *Ibi*, p. 110.

⁵⁰ Sulle diverse caratteristiche dei posseduti dalla divinità (mutamenti nel tono della voce, levitazione, etc.), cfr. Iambli. *Myst.* III 5, 111, 18-112, 10 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 84, 8-19). La capacità di levitare, di prevedere il futuro, di evocare demoni e dèi è attribuita a Giamblico anche da Eunapio di Sardi (cfr. Eun. *V/S* 1-3 [ed. G. Giangrande, *Scriptores Graeci et Latini, Typis publicae officinae polygraphicae*, Roma 1956, pp. 10, 17-17, 3]) coerentemente con l'intenzione, che è comune a tutte le biografie eunapiane, di presentare "agiograficamente" nei filosofi neoplatonici non figure umane, ma anime divine temporalmente discese; cfr. R. Goulet, *Études sur le Vies de philosophes dans l'Antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape des Sardes* ("Textes et Traditions", 1), Vrin, Paris, p. 36; M. Civiletti (ed.), *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti*, Bompiani, Milano 2007, pp. 26-28.

intesse il tutto attraverso una serie rigorosamente strutturata di mediazioni⁵¹. L'uscita fuori da sé diventa perciò l'esito estremo dell'ἐπιστροφή verso il Principio, la realizzazione di un sempre più intimo diventar-uniti, insieme frutto di un supremo esercizio della ragione e di un'esperienza "affettiva", ispirata dalle rivelazioni convergenti contenute nei dialoghi platonici e negli *Oracoli Caldaici*⁵².

Quale sia il peso specifico che in questa visione del movimento di ascesa debba essere attribuito alla dialettica filosofica e quale, invece, alla prassi religioso-teurgica non è facile precisare; di fatto, il problema costituisce argomento di una *vexata quaestio* nell'ambito degli studi procliani⁵³. Sembra certo però che la collocazione di Proclo accanto a Giamblico come cultore della scienza ieratica opposta alla filosofia – quale emerge da un celebre giudizio di Damascio – pecchi di eccessivo semplicismo⁵⁴. Le due fasi, quella contemplativa e quella teurgica, non sono contrapposte nella concezione procliana dell'*iter* ascensivo del filosofo; anzi, proprio riguardo alla nozione di unione con il Principio, è possibile ritrovare nel filosofo licio elementi di un razionalismo che, in fondo, condivide non poche istanze con quello di Plotino. Significativo, a tal proposito, è un passo del *Commento al Parmenide* dedicato alle modalità di avvicinamento progressivo all'Uno:

«C'è bisogno, quindi, della potenza dimostrativa nelle assunzioni preliminari, dell'attività intellettuale nelle accurate indagini dell'essere [...], di un impulso divinamente ispirato nella consapevolezza di ciò che trascende tutti gli esseri [...] affinché, avendo risvegliato e riscaldato l'Uno che è in noi (τὸ ἐν ἡμῖν

⁵¹ Al dispiegamento causale della molteplicità dall'Uno corrisponde il rispettivo riconnettersi – logico e ontologico – delle singole dimensioni all'origine, cosicché l'essere che viene dopo l'Uno ha la natura di un'unità circolare, in sé differenziata; cfr. W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., p. 52.

⁵² Per la sovrapposizione di componenti cognitive e componenti affettive nella dottrina mistica procliana, cfr. J. Bussanich, *Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' Platonic Theology*, in A.-Ph. Segonds - C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink* ("Ancient and Medieval Philosophy. Series", 1.26), University Press, Leuven, Les Belles Lettres, Paris 2000, spec. p. 307. Sulla complementarità di funzioni che gli *Oracoli Caldaici* e i dialoghi platonici svolgono nella visione procliana dell'*iter* ascensivo del filosofo, cfr. E. Gritti, *Proclo: dialettica, anima, esegesi* ("Il Filarete", 257), LED, Milano 2008, pp. 327-331, spec. p. 328.

⁵³ Alcuni studiosi affermano la superiorità, nella speculazione procliana, della componente teurgica su quella contemplativo-razionale; cfr. C. Faraggiana di Sarzana (ed.), *Proclo. I manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, pp. CCXII-CCXXIII; C. van Liefferinge, *La théurgie*, cit., pp. 262-265. Per altri, invece, Proclo presenta due vie parallele (quella filosofico-razionale e quella teurgica) per raggiungere il divino; cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Bonanno, Acireale 1993², pp. 166-169, 192-193; E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 337.

⁵⁴ Cfr. Dam. in *Phd.* 1 (ed. L.G. Westerink, *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 93, t. II, Amsterdam 1977, 172, 1-7) e, per il relativo commento, E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 334-335.

ἐν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάλψαντες), attraverso questo mettiamo l'anima in contatto con l'Uno in sé (διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἓν), e per così dire giungiamo all'approdo, fissi oltre tutto l'intelligibile che è in noi stessi e dopo aver tolto ogni altra nostra attività, per essere insieme a quello soltanto e danzare intorno a quello [...]»⁵⁵.

L'unità al Principio appare in questo brano il culmine di un percorso che coinvolge tutte le facoltà dell'individuo e tutte trascende per raggiungere un livello di semplicità superiore perfino alla molteplicità estremamente rarefatta delle intuizioni intellettive: ciò significa secondo Proclo "riscaldare" e risvegliare l'Uno in noi, quello che altrove, con espressione desunta dagli *Oracoli Caldaici*, viene indicato come «fiore dell'intelletto» (νοῦ ἄνθος) o anche «fiore dell'anima» (τῆς ψυχῆς ἄνθος)⁵⁶. Entrambe le metafore, in particolare la seconda, si riferiscono all'essenza somma dell'individuo in quanto essere pensante o anche a ciò che è al di sopra di tale essenza:

«Ora, il "fiore dell'intelletto" e il "fiore di tutta la nostra anima" non sono la stessa cosa, ma il primo è quanto nella nostra vita intellettuale ha la forma più unitaria, il secondo è l'unità di tutte quante le potenze psichiche, che hanno una pluralità di forme. Infatti non siamo solo intelletto, ma anche facoltà dianoetica, opinione, attenzione, scelta; e, prima di queste facoltà, siamo un'essenza sia unica che molteplice, sia divisibile che indivisibile. In noi si sono esplicitati due tipi di unità: l'uno è il "fiore" della prima delle nostre facoltà (τοῦ μὲν τῆς πρωτίστης ἡμῶν τῶν δυνάμεων ἄνθος ὄντος), l'altro è il centro dell'intera nostra essenza e di tutte le varie facoltà che gravitano intorno ad essa (<τοῦ> δὲ τῆς ὅλης οὐσίας κέντρου καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἀπασῶν παντοίων δυνάμεων). [...] Esso solo ha per sua natura la prerogativa di farci accostare a ciò che è al di là di tutte le cose (πέφυκε προσάγειν ἡμᾶς τῷ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων), dato che unifica tutte le nostre componenti»⁵⁷.

Il rapporto fra i due "fiori" e la definizione esatta delle loro prerogative nell'ambito della psicologia procliana sono, ancora una volta, questioni discusse: sembra che al fiore dell'intelletto, quanto di più unitario esiste nella vita intellettuale dell'anima e organo dell'ascesa al Primo intelligibile, vada anteposto il fiore dell'anima, che unifica tutte le δυνάμεις psichiche consentendo di accedere ad un contatto immediato con l'Uno assoluto, che è al di là del pensiero⁵⁸. La posizione delle due entità è resa

⁵⁵ Procl. in *Prm.* VI (ed. V. Cousin, Olms, Hildesheim 1961, 1071, 37-1072, 15). Per la traduzione, cfr. E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 318.

⁵⁶ Cfr. *Orac. Chald.* fr. 1 (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 66); R. Majercik (ed.), *The Chaldean Oracles* ("Studies in Greek and Roman Religion", 5), Brill, Leiden 1989, pp. 138-139.

⁵⁷ Procl. *Exc. Chald.* IV (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 210, 28-211, 15). Per la traduzione, cfr. C. Faraggiana di Sarzana (ed.), *Proclo*, cit., p. 250. Un passo parallelo è in *in Prm.* VI (ed. V. Cousin, Olms, Hildesheim 1961, 1080, 7-12).

⁵⁸ In alcuni passi Proclo non fa distinzione fra i due "fiori" in vista dell'unificazione alle

necessaria dall'estensione del principio (fondamentale in tutto in Neoplatonismo) della conoscenza del simile con il simile, in virtù del quale i sensibili si conoscono tramite sensazione, gli intelligibili tramite intelligenza, dunque ciò che è ontologicamente anteriore all'intelletto deve essere colto con il "fiore" dell'anima, ovvero la parte superiore o più divina dell'individuo⁵⁹. Ma la stessa teoria – e in questo consiste la grandezza di Proclo come sistematizzatore di tutti gli orientamenti speculativi dell'ultimo platonismo – può anche essere meglio intesa in termini giamblichi ovvero teurgici, vedendo nel "fiore dell'Anima" il σύμβολον nell'uomo della presenza trascendente dell'Uno⁶⁰. In quanto tale, esso si inserisce perfettamente nella concezione "polifonica" della realtà propria del filosofo licio, che ripartisce tutto l'universo sensibile e intelligibile in una serie di catene (σειραὶ οὐ τάξεις), di cui ciascun elemento è in relazione simpatetico-simbolica con gli altri e con l'Uno stesso, oggetto comune di infinita nostalgia⁶¹. Di conseguenza, come un semplice fiore, l'eliotropo, può essere σύμβολον del sole e quest'ultimo, a sua volta, σύμβολον del dio Apollo e dell'Uno⁶², anche l'anima, che in sé contiene *logoi* intellettivi e σύμβολα divini⁶³, della potenza simbolica del fiore nell'anima si serve per realizzare l'unione con il Principio, o meglio, con le divine enadi che del Principio sono la suprema istanziazione. L'anima «superando

supreme enadi; cfr. Procl. *Theol. Plat.* 1 3 (ed. H.D. Saffrey - L.G. Westerink, CUF, t. I, Paris 1968, 15, 1-6); C. Steel, *ΥΠΑΡΧΙΣ chez Proclus*, in F. Romano - D. Taormina (eds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del 1 Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992* ("Lessico Intellettuale Europeo"), L.S. Olschki, Firenze 1994, pp. 79-100. Altrove, invece, il "fiore dell'intelletto" che coglie il Primo Intelligibile viene separato dal "fiore dell'anima" che realizza l'unione con l'Uno e con le enadi; cfr. Procl. *in Alc.* 246, 21-248, 4 (ed. A.-Ph. Segonds, CUF, t. II, Paris 1986, 294, 21-295, 4); in *Parm.* VI (ed. V. Cousin, Olms, Hildesheim 1961, 1046, 4-13); J.M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, in «Hermes» 92 (1964), pp. 213-225, spec. p. 217; C. Faraggiana di Sarzana (ed.), *Proclo*, cit., pp. CLXXXVI-CXCI; C. Guérard, *L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus*, in J. Pépin - H.D. Saffrey (eds.), *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris 2-4 octobre 1985*, Éditions du CNRS, Paris 1987, pp. 335-348; J. Bussanich, *Mystical Theology*, cit., pp. 302-303; E. Gritti, *Proclo*, cit., pp. 320-325.

⁵⁹ La dottrina risale ad Empedocle (fr. 31 B 109 DK); cfr., per la rielaborazione neoplatonica, Procl. *Theol. Plat.* 1 3 (ed. H.D. Saffrey - L.G. Westerink, CUF, t. I, Paris 1968, 15, 17-18); *Exc. Chald.* IV (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 210, 7-22).

⁶⁰ Cfr. A.D.R. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, in «Classical Quarterly» 32 (1982), pp. 212-224, spec. p. 221; J. Bussanich, *Mystical Theology*, cit., p. 302.

⁶¹ Cfr. ancora A.D.R. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, cit., p. 220. Sulla tensione erotica che, nella visione procliana, percorre tutta la realtà, cfr. Procl. *in Alc.* 51, 5-52, 15 (ed. A.-Ph. Segonds, CUF, t. I, Paris 1985, 42, 13-43, 15); W. Beierwaltes, *Platonismo nel cristianesimo*, cit., pp. 77-81.

⁶² Cfr. Procl. *Hier.* (ed. J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, Maurice Lamertin, Bruxelles 1928, 148, 1-150, 26).

⁶³ Cfr. Procl. *Exc. Chald.* V (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 211, 21-22). Attenendosi al principio del "tutto è in tutto" Proclo amplia la nozione di συμπάθεια estendendone gli effetti anche al mondo sovransensibile; cfr. J.M. Rist, *Plotinus*, cit., p. 244.

il proprio intelletto, risveglia il carattere ineffabile della sostanza unitaria degli dèi e congiunge il simile al simile»⁶⁴.

Non sembrerebbe assurdo, giunti a questo punto della ricostruzione della concezione procliana dell'ἕκστασις, effettuare un parallelismo fra la teoria dell'uno nell'anima e quella plotiniana dell'anima non discesa: la prima potrebbe apparire cioè come una semplice riproposizione, in termini caldaici e teurgici, della seconda⁶⁵. In realtà, gli elementi di divergenza fra i due filosofi sono profondi: non si fa menzione infatti, in Proclo, di quella forma di autocoscienza superiore che secondo Plotino diventa attiva al momento dell'estasi e che è l'esito del recupero, da parte dell'anima, della propria autentica natura, quella intellettuale; nè la mediazione del *Nous* sembra essere, per il filosofo licio, condizione indispensabile (per lo meno non la sola) in vista dell'ascesa. Il fiore dell'anima è infatti una potenza unificante di tutte le facoltà psichiche (non solo di quelle intellettive) che, pur nella loro parzialità e limitatezza, fanno parte integrante del percorso verso il culmine della conoscenza: non stupisce perciò che il suo risveglio al divino possa essere realizzato anche attraverso vie alternative a quella contemplativo razionale, per esempio attraverso la musica dei flauti, come si legge in un brano del *Commento all'Alcibiade*⁶⁶, o attraverso le preghiere. Sulla preghiera in particolare – rito teurgico per eccellenza – Proclo ha lasciato un testo significativo, contenuto nel *Commento al Timeo* platonico:

«Ecco dunque ciò che deve fare colui che vuole mettersi valorosamente a pregare: rendere gli dèi propizi e insieme risvegliare in se stesso le sue nozioni degli dèi – poiché il ricordo della dolcezza degli dèi è ciò che principalmente ci incita a partecipare al loro essere –, mettersi senza posa al servizio della divinità, poiché i beati sono pronti a colpire il mortale lento a pregare; mantenere desto il bell'ordine delle opere care agli dèi, proporsi le virtù che purificano dal creato e fanno risalire verso Dio, e la fede, la verità, l'amore (καὶ πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα), questa ammirabile triade e la speranza dei veri beni; una immutabile ricettività allo sguardo della luce divina, l'estasi infine che ci separa da tutte le altre occupazioni (ἕκστασιν ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων), affinché ci si unisca soli a Dio solo (ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῆ) e non si provi di congiungersi all'Uno restando insieme alla folla»⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. Procl. in *R.* 1 (ed. G. Kroll, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana [d'ora in poi BSGRT], t. I, Lipsiae 1899, 177, 18-23); C. van Liefferinge, *La théurgie*, cit., p. 258.

⁶⁵ Per le affinità, cfr. A.D.R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic* («Hypomnemata», 61), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 97-99; sulle differenze, cfr. J.M. Rist, *Plotinus*, cit., p. 245.

⁶⁶ Cfr. Procl. in *Alc.* 197, 15-198, 11 (ed. A.-Ph. Segonds, CUF, t. II, Paris 1986, 255, 18-256, 5).

⁶⁷ Procl. in *Ti.* 1 (ed. E. Diehl, BSGRT, t. I, Lipsiae 1903, 212, 13-29). Per la traduzione, cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, cit., p. 174.

Nel testo, all'ampliamento della dottrina giamblicea della preghiera contenuta nel v libro del *De mysteriis*⁶⁸, si associa un' enfasi speciale posta su tre virtù, amore, verità, fede, di ascendenza caldaica⁶⁹, che Proclo definisce come cause anagogiche o potenze anagogiche ponendole in relazione con tre caratteri principali degli dèi intelligibili-intellettivi (il buono, il saggio, il bello)⁷⁰; e nella triade la virtù capitale è la πίστις, opportunamente promossa da facoltà cognitiva di ordine inferiore – tale appariva nella tradizione platonica⁷¹ – a forza psicologica e cosmologica decisiva ai fini dell'ascesa: la degna antagonista, insomma, in ambito pagano, della contemporanea e vincente fede cristiana⁷².

Quale giudizio, in ultima analisi, formulare sulla concezione procliana dell'estasi? I testi sopra riportati sembrano oscillare fra una visione razionalistica e intellettualistica del fenomeno e una mistico-rituale. Misticismo e razionalismo costituiscono, in realtà, due momenti complementari, inestricabilmente connessi nella speculazione di Proclo; autore – non bisogna dimenticarlo – sia di manuali scolastici di scienza teologica, sia di inni teurgici in onore degli dèi, nonché artefice di prodigi e miracoli che Marino, il suo biografo, interpreta riferendoli ai poteri superiori di

⁶⁸ Per una dettagliata analisi delle fonti e dell'articolazione della teoria procliana della preghiera, cfr. J. Dillon, *The platonic philosopher at prayer*, cit., pp. 286-295 e, da ultimo, L. Brisson, *Prayer in Neoplatonism and the Chaldaean Oracles. Porphyry, Iamblichus, Proclus*, in J. Dillon - A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden - Boston 2016, pp. 116-129.

⁶⁹ La triade è presente in *Orac. Chald.* fr. 46 (ed. É. des Places, CUF, Paris 1971, 78) riferita ai χοσμοαγοί o Teletarchi, gli attori divini del rito anagogico e ricompare, con alcune variazioni, sia in Porfirio, sia in Giamblico; cfr. Porph. *Marc.* 24 (ed. É. Des Places-A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 1982, 119, 28); *Iamb. Myst.* II 6, 81, 10-83, 8 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 61, 11-62, 21); v 26, 237, 7-240, 17 (ed. H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2013, 176, 20-179, 7). Sulle possibili analogie e differenze con la triade paolina (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) che compare in *1 Cor* 13; *1 Thess* 1,3; 5,8; *Col* 1,4-5, cfr. P. Hoffmann, *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius*, in A.-Ph. Segonds - C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, cit., pp. 459-489, spec. pp. 469-470 e note; Id., *Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis: tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne* (OC 46 des Places, p. 26 Kroll), in H. Seng - M. Tardieu (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext - Interpretation - Rezeption* ("Bibliotheca Chaldaica", 2), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2010, pp. 255-324, spec. pp. 256-258 e nota 4.

⁷⁰ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 25 (ed. H.D. Saffrey - L.G. Westerink, CUF, t. I, Paris 1968, 109, 4-113, 10). Queste caratteristiche a loro volta corrispondono agli attributi divini enumerati da Platone in *Phdr.* 246d-e.

⁷¹ In *R.* 511e la πίστις è un tipo di conoscenza inferiore, limitata agli oggetti del mondo sensibile (cfr. anche *Ti.* 29c); non è sostanzialmente diverso l'impiego plotiniano del termine, che sembra denotare un tipo di conoscenza del mondo materiale mediata dai sensi; cfr. Plot. VI 9 [9], 4, 31-32. Porfirio distingue fra una πίστις irrazionale (quella degli Gnostici e dei cristiani) e una razionale, che è fede nella salvezza garantita dall'ἐπιστροφή verso il divino; cfr. Porph. *Marc.* 23 (ed. É. Des Places-A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 1982, 119, 20-23). Proclo invece, in base ai passi sopra esaminati, sembra porre una stretta relazione fra πίστις ed ἔνωσις; cfr. J.M. Rist, *Plotinus*, cit., pp. 231-246.

⁷² Cfr. P. Hoffmann, *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις*, cit., pp. 487-488.

un'anima dotata della perfezione nelle virtù teurgiche⁷³. Forse la cifra dominante del pensiero procliano è, come è stato scritto, un «senso della totalità», che dà significato non solo all'esistenza dei singoli, ma perfino alle attività degli individui⁷⁴; e non stupisce la feconda sopravvivenza di tale impostazione totalizzante nella speculazione teologica delle età successive, *in primis* nella produzione dello pseudo Dionigi Aeropagita, che da Proclo mutua la stessa descrizione del movimento anagogico, cristianamente trasponendolo nella descrizione allegorizzata dell'ascesa di Mosè sul monte Sinai⁷⁵.

⁷³ Cfr. Marin, *Procl.* 28, 8-10 (ed. H.D. Saffrey-A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 2002, 33, 8-10): il filosofo «praticava i riti che portano alla congiunzione con il dio e le preghiere dei Caldei e si serviva dei divini e ineffabili *strophaloi*». Sappiamo ancora che il filosofo ebbe manifestazioni luminose della dea Ecate; facendo uso di una sfera magica riuscì a far cadere piogge; collocò amuleti contro i terremoti; sperimentò i poteri divinatori del tripode; fece guarire una fanciulla da un male incurabile, ottenendo con riti teurgici speciali l'aiuto di Asclepio; cfr. C. Faragiana di Sarzana (ed.), *Proclo*, cit., pp. CLXX-CLXXI.

⁷⁴ Cfr. E. Gritti, *Proclo*, cit., p. 338.

⁷⁵ Uno studio preliminare, molto dettagliato, sulle affinità e le divergenze fra la concezione procliana e quella descritta dallo pseudo-Dionigi con l'ausilio delle immagini bibliche (in particolare nel *De divinis nominibus* e nel *De mystica theologia*) è fornito da I. Perczel, *Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study*, in A.-Ph. Segonds - C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, cit., pp. 491-532, spec. pp. 519-525; a questo lavoro rinvio per tutti i riferimenti. Un'acuta analisi sul sacramentalismo cristiano in rapporto a quello neoplatonico (da questo sostanzialmente diverso, perché basato sull'intervento soprannaturale di Dio e implicante una diversa concezione di σύμβολον, da rinvenire non nella natura, ma nelle immagini scritturali e nei riti), è contenuta in G. Shaw, *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Aeropagite*, in «Journal of Early Christian Studies» 7 (1999), pp. 573-599; cfr. anche P. Struck, *Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity*, in «The Ancient World» 32 (2001), pp. 25-37.