

EPOPTÈIA: L'INTUIZIONE DELL'ASSOLUTO
(ROBERTO BALDINI)

... Il pensiero del pensabile, dell'assoluto e del santo, rilucendo come un fulmine attraverso l'anima, permise in un istante di toccare e di contemplare. Perciò sia Platone sia Aristotele chiamano questa parte della filosofia *epopticòn*, in quanto coloro... che hanno toccato direttamente la verità pura di esso ritengono di possedere, come in una iniziazione, il termine ultimo della filosofia¹.

Questo frammento – riportato da Plutarco nel *De Iside et Osiride* – mette la filosofia in relazione con una particolare esperienza di tipo mistico, nota dai Greci come *epopteia*. Tale esperienza collega la ricerca della sapienza alla dimensione del sacro, in un rapporto privo dei contrasti fra razionalità e irrazionalità che la mentalità moderna ci porterebbe a supporre. Il filosofo antico sapeva che il mondo in cui viviamo – la realtà normalmente condivisa – è frutto di una rappresentazione mentale, una illusione generata dai sensi che maschera il fondamento ontologico del cosmo.

Lo scopo dell'uomo che ricerca la sapienza è quello di liberarsi dall'illusione, per conoscere ciò che Parmenide chiama «il cuore che non trema della ben rotonda Verità»², in una visione che esula dalle barriere dello spazio e del tempo. Una simile visione – essendo estranea ai concetti con cui viene creata la rappresentazione quotidiana del mondo – è aliena a ciò che rientra nei confini di quella che noi oggi definiamo come “razionalità”, la quale sembra essere – almeno agli occhi del senso comune – più una indagine e una “correzione” della rappresentazione stessa che non una liberazione.

¹ ARISTOTELE, *Eudemo*, fr. 10 (ROSS), in G. COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1995, 3 [A 19]; P. SCARPI, *Le religioni dei misteri*, Mondadori/Valla, Milano, 2004, E29 p. 175.

² *Poema sulla Natura*, a cura di G. CERRI, BUR, Milano, 1999, Fr. 1 v. 29.

Il filosofo greco, esperto utilizzatore della logica, sapeva quando le lunghe catene argomentative dei sillogismi erano inefficaci e dovevano essere abbandonate a favore di una intuizione pura, un salto conoscitivo che infrangesse le barriere della percezione per fondersi con l'oggetto della conoscenza.

Quello che in questo breve saggio ci si propone di esplorare è l'importanza di questa particolare esperienza, indagando la sua origine nei culti misterici greci e il suo sviluppo nel pensiero successivo.

APOLLO E DIONISO

Come anche Giorgio Colli ci ricorda – ne *La nascita della filosofia* e nell'introduzione della sua grande e purtroppo incompiuta raccolta di frammenti e testimonianze, *La sapienza greca* – l'indagine sulle origini della sapienza antica e della filosofia ci conduce in un territorio inesplorato, una terra di confine in cui si affrontano due forze (all'apparenza) contrastanti. Da un lato, il luminoso Apollo, dio dell'incrollabile ragione, dall'altro Dioniso, che domina su ciò che è oscuro, incomprensibile e sfugge alla logica; al primo viene normalmente riconosciuto il merito di avere sconfitto, grazie anche all'arma della filosofia, il misticismo mitico e irrazionale rappresentato dal secondo.

Apollo è il dio che conquista alla conoscenza umana nuovi spazi, strappandoli alle terre dell'ignoto. Nell'*Inno omerico* a lui dedicato, Apollo si mette in cammino non appena venuto al mondo, attraversando terre ancora disabitate e fondando templi oracolari³. Tuttavia Apollo – nonostante la sua natura apparentemente luminosa – ha anche un volto oscuro, che si manifesta negli enigmi e negli oracoli, con i quali sfida i sapienti a mettere alla prova il loro ingegno: «Il signore che ha l'oracolo a Delfi non dice e non nasconde,

³ Cfr. M. DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano*, Adelphi, Milano, 2002, pp. 222 e ss.

ma accenna»⁴. I Greci ponevano nella sapienza qualcosa di incomprendibile, che ne rendeva il cuore non conoscibile né comunicabile con i mezzi della normale riflessione. Questo aspetto (per noi) irrazionale della vita era rappresentato dal dio dell'ebbrezza, Dioniso, che contempla e comprende l'eterno fluire di *Physis* «che permane attraverso infinite trasformazioni» (*allogriomorfodaitos*)⁵:

Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano... Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza⁶.

Dioniso è il dio dei misteri, che conduceva l'iniziato in un percorso di purificazione e conoscenza che culminava con la contemplazione, l'*epopteia* di cui parla anche il frammento citato all'inizio. Si tratta di una conoscenza mistica, in cui l'individuo si spoglia della sua individualità e dei concetti di tempo e spazio, fondendosi completamente con l'oggetto della sua conoscenza.

Entrambi gli dèi – Apollo e Dioniso – hanno a che fare con la ricerca della sapienza e il loro stretto legame è ribadito in diverse fonti antiche. In Pausania (X, 32, 7) leggiamo, ad esempio:

Le cime (del Parnaso) sono al di sopra delle nuvole e lì le Tiadi sono in preda al furore profetico (*mainontai*) in onore di Dioniso e Apollo⁷.

Si parla di un culto estatico e profetico, in cui i due dèi sono

⁴ ERACLITO, 22 B 93, in H. DIELS, W. KRANTZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino, 1951-1952, edizione italiana a cura di A. Lami, *I Pre-socratici*, BUR, Milano, 2005.

⁵ *Inni orfici*, Profumo di *Physis*, v. 23, a cura di G. RICCIARDELLI, Mondadori/Valla, Milano, 2000.

⁶ G. COLLI, *La sapienza greca*, Introduzione (vol. I), op. cit., p. 15.

⁷ PAUSANIA, X, 32, 7 (W. H. S. Jones), in G. COLLI, *La sapienza greca*, op. cit., 2[B 3].

celebrati assieme e che ha al culmine un “furore profetico”.

Il furore profetico veniva indotto, durante le cerimonie, tramite musica, danze frenetiche e l’assunzione di bevande inebrianti. Questo, accompagnato dalla particolare “scenografia” delle cerimonie stesse, induceva nei celebranti uno stato di follia temporanea, in cui essi raggiungevano la visione degli dèi. Tramite l’estasi, l’uscita di sé, l’anima dell’iniziato sfugge alle catene del corpo e si reca presso Dioniso.

... l’estasi, l’*alienatio mentis* transitoria, nel culto di Dioniso non è un incerto errare dell’anima nei domini della vana illusione: è invece una mania religiosa, una santa pazzia in cui l’anima, fuggita dal corpo, si unisce con la divinità. Ora, essa è presso, è dentro il dio, nell’“entusiasmo”; chi n’è preso è *èntheos*, vive ed è nel dio; chiuso ancora nell’io finito, sente e gode la pienezza di una via infinita⁸.

Proprio Apollo legò a sé questa arcaica religiosità mistica, accogliendo nel suo santuario di Delfi il culto di Dioniso. Lì venivano celebrate ancora le feste trieteriche di Dioniso quando in tutto il resto della Grecia andavano cadendo in disuso e lì si trovava la misteriosa “tomba” di Dioniso, a cui i sacerdoti di Apollo rendevano segretamente omaggio⁹.

Sia Apollo sia Dioniso sono divinità “straniere”, legate all’estasi e alla profezia, provenienti dai territori settentrionali e asiatici: la Tracia, la Scizia e ancora oltre, sino al leggendario paese degli Iperborei, nome che significa “abitanti delle terre oltre il vento del Nord” e che può quindi essere collocato nel lontano settentrione.

Apollo, in particolare, è associato al Nord, al paese degli Iperborei in particolare, che, secondo quanto ci viene tramandato da Erodoto (IV, 33-36), gli inviavano annualmente offerte di ambra presso il tempio sull’isola di Delo. L’associazione fra Apollo e il Nord è così stretta da tradire una origine esterna alla Grecia, addi-

⁸ E. ROHDE, *Psiche*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 291.

⁹ *Ibi.* pp. 316-317.

rittura nelle steppe uro-altaiche, le cui tradizioni gli Elleni avrebbero conosciuto quando – nel VII secolo a.C. – iniziarono a colonizzare le sponde del Mar Nero. Da quelle zone giunsero personaggi le cui vicende si mescolano con la leggenda, ma che ebbero una certa influenza sulla cultura greca. Uno di essi in particolare – Abari l’Iperboreo – era descritto come un sacerdote di Apollo, che viaggiava attraverso la Grecia fondando santuari in onore del suo dio e compiendo prodigi e guarigioni tramite l’aiuto di una freccia sacra. Questo sapiente venne a contatto anche con Pitagora – che considerò una incarnazione di Apollo Iperboreo – e rimase a lungo presso il filosofo. Non mi dilungherò sulla figura di Abari o su quella degli altri sapienti iperborei tramandatici dalla tradizione greca¹⁰. È interessante tuttavia notare tre particolari:

1. Questi sapienti mostrano un legame con le tradizioni sciamaniche delle popolazioni che abitano le steppe uro-altaiche, come l’uso di frecce sacre per compiere guarigioni e la capacità di inviare la propria mente in lunghi viaggi, mentre il corpo resta immobile.
2. Essi sembrano i responsabili della diffusione del culto di Apollo (o almeno di alcuni aspetti di esso).
3. Essi hanno stretti contatti con i sapienti greci, a cui insegnano parte delle loro tradizioni.

Lo sciamano è una figura legata alla tradizione delle steppe asiatiche. Il nome – che deriva dalla lingua del popolo degli Evenki – indica un sapiente in grado di raggiungere uno stato di estasi, grazie al quale riesce a entrare in contatto con le forze primordiali della Natura (dèi, spiriti, demoni...), facendo da tramite fra il suo popolo e il mondo sovranaturale. La natura di questi rapporti e di questi scambi è varia ed esula dagli scopi di questo lavoro, perciò

¹⁰ Per una trattazione più approfondita di questo tema e una accurata bibliografia rimando al mio *I pitagorici e la ricerca dell’Armonia*, in AAVV. *Grecità marginale e nascita della cultura occidentale*, a cura di I. POZZONI, Limina mentis, Villasanta (MB), 2007, pp. 242-248.

basti porre in evidenza come esista una antica tradizione, diffusa presso diverse popolazioni, che vede nello stato di estasi mistica il massimo livello di consapevolezza a cui può tendere un sapiente.

Non mi dilungherò neanche sulla diffusione – fra le varie culture umane – di questo paradigma, in quanto renderebbe necessario cercare di analizzarne le ragioni: denota forse contatti fra varie popolazioni, avvenute in epoche ancestrali e – quindi – difficilmente dimostrabili? O piuttosto ha a che vedere con qualcosa di insito nella mente umana, e perciò universale?

Senza addentrarmi oltre in questa questione, mi limiterò a riportare una testimonianza raccolta presso uno sciamano Iglulik da Rasmussen¹¹, che mostra la straordinaria diffusione di esperienze di contemplazione mistica:

... una luce misteriosa, che lo sciamano sente d'un tratto nel corpo, dentro la testa, nel cuore e perfino nel cervello; un faro inesplicabile, un fuoco luminoso che lo rende capace di vedere nel nero, in senso figurato, perché egli ora, perfino ad occhi chiusi, riesce a vedere attraverso le tenebre e ad appercepire cose e avvenimenti futuri, celati ad ogni altro uomo; per tale via può conoscere sia l'avvenire che i segreti degli altri.

L' EPOPTÈIA E I MISTERI

I Misteri erano culti iniziatici, diffusi in tutto il mondo greco, che si proponevano di condurre i loro adepti attraverso un processo di purificazione, morte rituale e rinascita, una trasformazione totale della persona che la rendeva, da quel momento, simile agli dèi. Di quella che era la sorte di coloro che ricevevano l'iniziazione abbiamo diverse testimonianze. Da un lato si prometteva una vita beata dopo la morte, dall'altro, il conseguimento della sapienza propria degli dèi:

¹¹ *Intellectual culture of the Iglulik Esckimos*, in M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Le Mediterranee, Roma, 1999 p. 82.

Felice chi ha assistito al rito e poi scende sotto la Terra:
 conosce il termine della vita,
 conosce l'inizio dato da Zeus¹².

Dalle testimonianze che abbiamo, possiamo anche ricostruire quali erano le tappe attraverso le quali l'iniziato veniva purificato e condotto ad una nuova nascita:

... L'iniziazione si articola in cinque tappe; per prima viene la purificazione (*catharmòs*)... Dopo la purificazione la seconda tappa è costituita dalla trasmissione dei riti iniziatici (*paràdosis*); la terza è quella denominata contemplazione (*epopteia*); la quarta, e questo è anche il compimento della contemplazione, è la legatura (*anàdesis*) e l'imposizione delle corone (*stemmàton epithesis*), ... la quinta è rappresentata dalla felicità (*eudaimonìa*) che ne consegue in ragione del favore divino e della convivenza con gli dèi...¹³.

La contemplazione rappresenta il gradino più alto dell'iniziazione: ciò che ne segue è una conseguenza della contemplazione stessa, due tappe in cui l'iniziato viene incoronato (quindi gli viene riconosciuto uno *status* superiore) e gode della felicità derivante dalla sua condizione divina.

La contemplazione coincide col raggiungimento della conoscenza mistica: essa è il momento in cui si percepisce l'Essere come una unità in cui cessano le contraddizioni del cosmo e, quindi, ogni ente trova la sua collocazione armonica.

Il momento in cui il sapiente-eroe riesce a raggiungere la contemplazione segna un passaggio che sfugge alla possibilità di essere descritto, se non con immagini mitiche, metafore poetiche o enigmi, che lo dipingono come un paradossale "non-luogo", in cui Principio e Fine convergono, annullandosi l'uno nell'altra. Questo

¹² PINDARO, fr. 137, in G. COLLI, *La sapienza greca*, op. cit., 3 [A2]; P. SCARPI, *Le religioni dei Misteri*, op. cit., G4 p. 211.

¹³ TEONE DI SMIRNE, *L'utilità della matematica*, pp.14-5, in P. SCARPI, *Le religioni dei Misteri*, op. cit., E7 p. 161.

“non-luogo” è pericoloso, in quanto annienta chi non è in grado di superarlo con velocità e leggerezza. Si pensi alla descrizione che Parmenide fa della *Porta che segna i cammini della Notte e del Giorno* nel suo poema:

In quel luogo (*ènthā*) è la Porta che segna i cammini della Notte e del Giorno,
 e ha un architrave da entrambe le parti e una soglia di pietra;
 essa è chiusa da grandi battenti che raggiungono il cielo;
 Dike dalle molte pene ha le chiavi che aprono e chiudono...
 ... rapidamente (*ithùs*) le fanciulle condussero [attraverso la Porta] il carro e le cavalle...¹⁴

La Porta è descritta come un luogo in cui Notte e Giorno si incontrano, ma segna anche il confine fra la Terra e il Cielo: la sua soglia infatti è di pietra, ma i suoi battenti sono *aithèriai*, cioè appartengono alle regioni più alte dell'aere¹⁵. Le fanciulle conducono il carro attraverso la Porta *ithùs*, cioè rapidamente.

La rapidità necessaria per superare la Porta ha un significato preciso, come osserva Coomaraswamy.

... si tratta di passare dal mondo del tempo (cioè del passato e del futuro) a un Ora eterno; e fra questi due mondi, temporale e atemporale, non vi è alcun contatto possibile se non nell'“istante senza durata” che per noi separa il passato dal futuro, ma che per gli Immortali abbraccia il tempo nella sua totalità¹⁶.

Colui che ha compreso la natura illusoria della realtà condivisa sa che gli estremi della “realtà condivisa” non sono assoluti, sa

¹⁴ PARMENIDE, *Poema sulla Natura*, fr. 1, vv. 11-14, 21.

¹⁵ W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, in *Phronesis* n. 14 (1967), pp. 11-12; R. BALDINI, *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide*, sul sito “Ombre della Caverna”, www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm, pp. 4-5.

¹⁶ A. K. COOMARASWAMY, *Simplegadi*, in A. K. COOMARASWAMY, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 2005, p. 441.

andare al di là di essi, mentre l'empirista, che non vede oltre le apparenze resta "schiacciato"¹⁷.

Parmenide dichiara idi trovarsi sulla strada «... della dea, la quale conduce l'uomo sapiente (*eidòs phòs*) attraverso tutte le cose» (fr. 1 v.3), quindi una strada riservata a chi già ha raggiunto uno *status* superiore ai comuni mortali. Nonostante questo, il lungo percorso che lo ha portato dall'ignoranza alla sapienza è incompleto senza il balzo al di là delle pastoie di un "senso comune" che costringe i mortali nei limiti di una visione del mondo condizionata da spazio e tempo.

La contemplazione mistica, l'intuizione pura dell'Assoluto, fine ultimo della ricerca filosofica, viene descritta come un grado di conoscenza che – nonostante richieda lungo apprendistato – si raggiunge "in un lampo".

La sapienza che ne consegue annulla nascita, morte, tempo in un unico istante di perfetta esistenza. Così la Dea rivela a Parmenide:

... non generato è l'Essere e imperituro,
intero, unigenito e immobile e senza fine
mai è stato o sarà, perché è ora tutto insieme
uno, continuo...¹⁸

DISCENDERE NEL LABIRINTO

Parmenide raggiunge «il cuore che non trema della ben rotonda Verità»¹⁹ superando la porta dell'Ade, valicando in un lampo il "non-luogo" del paradosso. Al di là di esso, egli gode della contemplazione mistica: la Dea gli rivela la profonda unità che lega tutte le cose in un unico Essere privo di tempo e spazio, poi dispiega nuovamente questo Essere, descrivendogli minuziosamente la co-

¹⁷ *Ibi*, p. 423.

¹⁸ PARMENIDE, *op. cit.*, fr. 7/8, vv. 8-11.

¹⁹ *Ibi*, fr. 1, v. 29.

stituzione delle varie parti del cosmo. Apuleio descrive l'esperienza dell'iniziazione in modo simile:

Raggiunsi il confine della morte, dopo aver valicato la soglia di Proserpina fui condotto attraverso tutti gli elementi, e ritornai indietro²⁰

La natura della Dea che Parmenide incontra nel suo viaggio o che Apuleio descrive nelle *Metamorfosi* è una figura ricca di significato, che rimanda ad un sostrato mitico antico e profondo, risalente con tutta probabilità al Neolitico²¹. Questa divinità femminile – legata alla Terra e alle acque primordiali – era vista come una entità eterna, dal cui ventre nascono gli enti e a cui essi ritornano, in un ciclo senza fine di morte e rinascita. Il modello di questo ciclo era il Sole, che quotidianamente riscalda la Terra e al tramonto sembra scomparire nelle sue profondità, salvo poi rinascere, mistero che si ripete su scala annuale nel ciclo delle stagioni. La Dea, quale fonte primaria dei cicli cosmici, era vista come il principio e la fine di ogni cosa, colei nel quale gli opposti dell'esistenza si incontravano, annullandosi a vicenda.

Una delle manifestazioni di questa Dea primordiale è *Physis*, termine che – sebbene tradotto normalmente come “Natura” – porta in sé il senso di un Essere unitario, che tuttavia muta al suo interno, in un flusso costante da cui nascono enti temporanei e in cui nuovamente questi enti vengono riassorbiti. L'Essere genera, nel senso che costantemente, in esso, si individuano nuovi enti, ma, allo stesso tempo, questa individuazione genera una frattura che

²⁰ APULEIO, *Metamorfosi*, II, 23 in G. COLLI, *La sapienza greca*, op. cit., 3 [B 4]b.

²¹ Per una analisi della figura della Dea nel poema di Parmenide rimando a W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, op. cit., pp. 19-21; R. BALDINI, *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide*, op. cit., pp. 6-7; R. BALDINI, *Il Principio e la lotta per l'esistenza: l'epica milesia*, pp. 197-198, in AAVV., *I Milesii: Filosofia fra Oriente e Occidente*, a cura di I. POZZONI, *Limina Mentis*, Villasanta (MB), 2009.

deve essere ricomposta. Anassimandro – nell’unico frammento a noi pervenuto – dice:

Principio delle cose che sono l’indefinito (*to àpeiron*)... da questi è la nascita per le cose che sono, e verso di questi è la morte secondo necessità: infatti pagano ammenda secondo giustizia gli uni agli altri per le ingiustizie secondo le disposizioni del tempo²².

Dall’indefinito principio delle cose, gli enti si individuano. Il processo di individuazione è però una lotta costante e drammatica, uno smembramento doloroso dell’unità originaria, rappresentato nel mito come la lotta contro l’antico progenitore, che cerca di riassorbire in sé gli enti appena formati²³. Non solo: ogni ente deve anche lottare contro gli altri per evitare di soccombere, sopravvivendo a scapito di ciò che gli è opposto.

Questa idea era propria anche della filosofia pitagorica – che poneva l’esistenza del cosmo come conseguenza del formarsi di dieci coppie di contrari, in continua tensione antagonista – e di quella di Eraclito di Efeso, il quale sosteneva «Il Conflitto di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivelò essere dèi, gli altri uomini, gli uni fece schiavi, gli altri liberi»²⁴.

Ma – come il bambino sente da un lato la necessità di separarsi dalla madre per crescere, anche se tuttavia soffre della frattura – allo stesso modo l’uomo sente una sorta di “colpa” nell’individuazione, che pure è necessaria per la sua esistenza come ente separato. Sorge quindi la necessità che uomini sapienti sappiano percorrere all’indietro il cammino dell’individuazione, per ricordare la profonda e armonica unità originaria che – dietro tutte le

²² DIELS-KRANTZ, op. cit., 12 B 1.

²³ Si pensi al mito della creazione narrato dall’*Enuma Elish* e che molto probabilmente ha influenzato la filosofia ionica: gli dèi, capeggiati da Marduk, per poter esistere devono uccidere la Grande Madre Tiamat, compiendo quindi un matricidio. In seguito Marduk crea il cosmo dal corpo smembrato di Tiamat. Cfr. R. BALDINI, *Il Principio e la lotta per l’esistenza: l’epica milesia*, op. cit., pp. 202-204.

²⁴ ERACLITO, DIELS-KRANTZ, op. cit., 22 B 53.

contraddizioni – tiene assieme l’Essere. La contemplazione mistica – culmine del “viaggio di ritorno” all’origine – veniva cercata tramite vari sistemi, volti a modificare la percezione di colui che vi si sottoponeva: musica, danze o permanenza in luoghi assimilabili – per la forma – al ventre materno di *Physis*, come caverne o tombe. Epimenide, poeta e indovino originario dell’isola di Creta, ottenne la sapienza scendendo in una caverna del monte Ida, detta “sepolcro di Zeus”. Da lì ne uscì dopo aver raggiunto l’estasi e, di seguito, sfruttò le sue conoscenze per cercare di ricucire la frattura fra l’uomo e *Physis*, purificando le città dai mali che derivavano dall’infrangimento di tabù²⁵.

Anche Pitagora – secondo quanto viene tramandato da Giamblico (*Vita pitagorica*, 27) – mentre ancora si trovava a Samo passò lungo tempo a meditare in una caverna e ne uscì dopo aver compreso l’utilità pratica del sapere.

Simbolo del viaggio a ritroso verso le origini del cosmo (e quindi verso le radici della sapienza) è il Labirinto, figura di antichissima origine, associato a figure rosse (simbolo del femminile e della vita) e a linee curve e a zig-zag, che richiamano le acque primordiali²⁶. Il Labirinto è una figura a spirale che, senza soluzione di continuità, si avvolge su se stessa e dal suo centro nuovamente si sviluppa verso l’esterno, simboleggiando la nascita, la morte e la nuova nascita. Allo stesso tempo, il Labirinto presenta il rischio, per l’uomo, di perdersi lungo il viaggio alla ricerca della sapienza, annientati dall’enigma incomprensibile e paradossale che la pervade. Dioniso, dio della sapienza estatica, custodisce nella sua forma mostruosa di Minotauro il cuore del Labirinto.

Il Labirinto si presenta... come creazione umana, dell’artista e dell’inventore, dell’uomo della conoscenza, dell’individuo apollineo, ma al servizio di Dioniso, dell’animale-dio... La forma geometrica del Labirinto, con la sua insondabile complessità, inven-

²⁵ E. Rohde, *Psiche*, op. cit., pp. 348-351.

²⁶ M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Firenze, 1990, p. 192, 195, 260, 316-317.

tata da un giuoco bizzarro e perverso dell'intelletto, allude a una perdizione, a un pericolo mortale che insidia l'uomo... il conflitto uomo-dio, che nella visibilità viene rappresentato simbolicamente dal Labirinto, nella sua trasposizione interiore e astratta trova il suo simbolo nell'enigma²⁷.

L'enigma è la sfida finale che il sapiente deve affrontare per giungere alla contemplazione: esso indica la capacità di superare il paradosso che implica l'accettare l'unità che permea l'Essere, comprendendo come gli opposti convergano in un'unica armonia. «Ciò che si oppone converge, e dai discordanti bellissima armonia»²⁸. Questo è possibile perché, come dice Aristotele²⁹ (*Poetica*, 1458a, 26-31), l'enigma, grazie alla metafora, collega ciò che altrimenti sembrerebbe impossibile collegare.

La tradizione greca abbonda di enigmi, ma i più famosi (e potenzialmente letali) di essi sono gli oracoli: la sapienza del dio valica i limiti dello spazio e del tempo, vede le cose nella loro unità di fondo, perciò si esprime tramite paradossi che sfidano il sapiente.

La logica comune non è in grado di risolvere l'enigma: essa deve essere sublimata dal "furore profetico", che mette in relazione l'uomo e il divino.

IL SACRO FURORE

... i beni più grandi vengono a noi da una follia (*mania*) di origine divina. Infatti, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona quando sono preda del furore profetico (*mainesai*) procurano alla Grecia molti e stupendi benefici sia nelle cose private, sia pubbliche, pochi o nessuno quando invece si trovano in stato di senno (*sophronousai*)...³⁰.

²⁷ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 2009, p. 29.

²⁸ ERACLITO, DIELS-KRANTZ, op. cit., 22 B 8.

²⁹ Aristotele, *Poetica*, 1458a, 26-31, cura di Guido Paduano, Laterza, Roma-Bari, 2007..

³⁰ PLATONE, *Fedro*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano, 2000, 244b.

In questo passo, Platone presenta la follia come una condizione essenziale per superare lo scarto che separa la conoscenza umana da quella divina. Egli infatti prosegue (244c) ponendo in relazione la parola *mantikè* (mantica, arte della profezia) a *manikè* (follia, *mania*). Anche diversi filologi concordano col porre in relazione i due termini³¹: entrambi sono collegati al verbo *mainomai*, la cui traduzione è “essere preda della follia”.

Platone divide la follia sacra in quattro diverse categorie, ciascuna sotto il patrocinio di una divinità diversa, ma accomunate dal fatto di essere mezzi essenziali per elevare l'uomo al divino³².

La prima che viene esaminata è la follia profetica o mantica, sacra ad Apollo. Essa prevede i sistemi con cui uomini e donne sapienti possono superare le barriere del tempo e contemplare, così come fanno gli dèi, il passato, il presente e il futuro. Platone divide questo tipo di arte in due branche: la cosiddetta *oionistica*, o “arte di predire attraverso i presagi”, e la *mantica* vera e propria, praticata dagli oracoli, che prevede l'estasi e il contatto diretto con la divinità.

Delle due – afferma Platone – la seconda è infinitamente superiore alla prima, in quanto l'*oionistica* è solo una tecnica, basata sull'osservazione di fenomeni, praticata da uomini in possesso delle loro facoltà mentali, mentre la *mantica* deve la sua efficacia all'intervento di un dio, che rapisce la mente del profeta e gli permette di contemplare la sapienza. La tecnica prevede l'osservazione dei fenomeni, osservazione che non può non essere condizionata dalla rappresentazione parziale che l'uomo ha del cosmo, mentre l'estasi propria della *mantica* supera i condizionamenti dei sensi e connette direttamente il soggetto con l'oggetto della conoscenza. Ne consegue una conoscenza pura, che tuttavia è impossibile comunicare ad altri senza l'adeguata mediazione.

La seconda forma di *mania* è quella *telèstica* o rituale, sacra a Dioniso. Essa ha a che fare con i riti propri dei Misteri, grazie ai

31 Cfr. E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, RCS, Milano, 2003, p.115, nota 37 p. 132.

³² PLATONE, *Fedro*, cit., 244c-245b, 265b.

quali gli uomini possono ricevere la purificazione dai mali e rinascere quali esseri divini. Anche in questo caso, fondamentale è l'intervento dello stato di follia sacra, che deve invadere l'individuo ed elevarne lo spirito ad uno *status* divino. Il contatto con la realtà divina è, per sua stessa natura, una trasformazione dell'individuo: le strutture della sua rappresentazione del cosmo vengono scosse da una esperienza che sfugge ad ogni possibile definizione e la persona ne esce cambiata. È questa la natura dell'iniziazione: una trasformazione che cancella ciò che costituiva la rappresentazione del mondo dell'iniziato e la sostituisce con una nuova visione, in qualche modo più "ampia", perché contempla anche la possibilità di uscire dalla rappresentazione stessa.

La terza forma di *mania* è quella poetica, sacra alla Muse. Essa rappresenta il dono della musica, in quanto la poesia nell'antichità era pensata per essere cantata. La musica era sacra presso i Greci (e molti altri popoli dell'antichità), in quanto proveniva dall'ispirazione divina e ad essa poteva a sua volta indurre gli uomini³³. Nessun poeta – a detta di Platone – può dirsi tale se non è tratto fuori di sé dall'ispirazione bacchica (*ekbancheùousa*) e non riceve il dono poetico dalle Muse. Il grande valore attribuito nel *Fedro* alla follia poetica sembra in contraddizione con la famosa critica al valore educativo della poesia, che Platone conduce soprattutto nella *Repubblica*³⁴ – in cui la poesia e il teatro, dotati di un potere pericoloso per l'influenza che hanno sull'uomo, nella città ideale vengono sottoposti ad un rigido controllo – e nello *Ione*, in cui l'interlocutore di Socrate è un rapsodo che si vanta di poter derivare dalla conoscenza dei poemi omerici una sapienza assoluta.

La questione del rapporto fra il pensiero platonico e la poesia è tuttora dibattuta ed esula dall'argomento di questa trattazione³⁵.

³³ R. BALDINI, *I pitagorici e la ricerca dell'armonia*, cit., pp. 271-273.

³⁴ *Repubblica*, a cura di FRANCESCO GABRIELI, introduzione di FRANCESCO ADORNO, BUR, Milano, 1997.III, 392a-398b; X, 595a-607b.

³⁵ Per una completa trattazione dell'argomento rimando a L. PALUMBO, μίμησις, *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli, 2008, E. A. HAVELOCK,

È opportuno tuttavia sottolineare che in nessuno dei dialoghi di Platone poesia e teatro sono totalmente condannati. Nella *Repubblica* – dialogo che comunque si presenta come ironico in molti punti e che per questo è importante analizzare con cautela³⁶ – sembra piuttosto che il filosofo consideri la poesia un *phàrmakon*, cioè un veleno che nelle mani giuste può essere usato come medicina³⁷. Anche nello *Ione* la critica verso la poesia non è assoluta, piuttosto vengono contrapposti il poeta, che riceve l'ispirazione e quindi la sapienza direttamente dal dio, e il rapsodo, interprete delle parole di un poeta e, quindi, di un altro uomo.

... cosa lieve, alata e sacra è il poeta, e incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio e non sia fuori di senno, e se la sua mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà nessun uomo sa poetare o vaticinare³⁸.

Al contrario, il rapsodo che da il nome al dialogo viene deriso come falso sapiente e falso poeta: egli afferma di dovere tutto quello che sa solamente alla conoscenza di Omero, ma non è egli stesso un poeta, bensì un semplice imitatore. Il poeta già è un mediatore della sapienza che gli proviene dall'intuizione del divino. Questa intuizione è così potente che egli è in qualche modo in grado di trasmetterla ad altri, ma depotenziata. Lo scopo della poesia sarebbe quindi quello di indurre gli altri uomini alla contemplazione e non di diventare essa stessa modello di sapienza. Il rapsodo, inve-

Cultura orale e civiltà della scrittura, Laterza, Roma-Bari, 2006; R. BALDINI, *La filosofia di Platone fra Rappresentazione e Modello*, in AAVV., *Le maschere di Aristocle. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, a cura di R. BALDINI, *Limina Mentis*, Villasanta (MB), 2010.

³⁶ Cfr. CHARLES L. GRISWOLD JR., *Irony and Aesthetic Language in Plato's dialogues*, in *Philosophy and Literature*, a cura di D. BOLLING, Haven Publication, 1987, traduzione italiana *Ironia e linguaggio estetico nei dialoghi di Platone*, trad. di STEFANIA NONVEL PIERI, in *Philologica*, Anno III, n. 6 (novembre 1994), MUP, Parma.

³⁷ Platone, *Repubblica*, cit., X, 595b.

³⁸ *Ione*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano, 2005, 534b.

ce, si pone come mediatore fra il pubblico e il poeta, quindi come “livello intermedio”. Il risultato è che gli uomini vengono distolti dall’oggetto dell’intuizione del poeta e ritengono, erroneamente, che la poesia sia già modello di sapienza.

La quarta forma di follia divina – a cui viene dedicata gran parte del *Fedro* – è l’amore, ispirato da Afrodite e da Eros. L’amore di cui si parla nel *Fedro* è un sentimento che va oltre il desiderio di un legame fra due persone: è il desiderio della bellezza e dell’armonia, che volge l’anima umana verso le realtà eterne e divine e le spinge alla contemplazione.

Attraverso la visione della bellezza dell’amato, l’uomo riesce ad intravedere una fugace immagine della Bellezza eterna, che solo l’anima libera dal corpo (e quindi da ciò che è mutevole e decadente) può ammirare. Il linguaggio che Platone usa per descrivere il riflesso della visione mistica delle realtà eterne è – nuovamente – mutuato dai Misteri:

... allora la Bellezza si vedeva nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus e altri erano al seguito di uno degli altri dèi e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata... contemplando (*epopteùontes*) nella pura luce visioni perfette (*olòklera*), pure (*aplà*), immutabili (che non tremano, immobili: *atremè*³⁹), essendo noi puri e non sepolti in questo che ora chiamiamo corpo e che portiamo con noi, imprigionati in esso come l’ostrica⁴⁰.

Platone continua (250e-251e) descrivendo come chi è stato di recente iniziato – e quindi ancora ricorda la visione mistica – posto di fronte alla bellezza dell’amato, non cerca una semplice soddisfazione dei desideri fisici, ma sublima il suo sentimento, elevando la sua anima verso le realtà eterne. Il ritorno al corteo divino che

³⁹ Si noti come il termine sia lo stesso utilizzato da Parmenide nel Fr.1 v. 29 del suo poema per definire la Verità.

⁴⁰ *Fedro*, cit., 250b-c.

le è proprio viene descritto da Platone con la bellissima immagine dell'anima a cui rispuntano le ali, rotte e perdute in seguito alla caduta sulla Terra.

La descrizione di come l'anima torna ad essere alata è lunga e dettagliata: paragonata ad un bambino a cui stanno spuntando i denti, l'anima sente irrequietezza, prurito e irritazione. Questa sensazione induce l'anima in uno stato di *mania* che la distoglie da qualunque cosa sia diversa dalla bellezza dell'amato e – tramite esso – dalla Bellezza, propria delle realtà eterne.

Per la sua capacità di rigenerare l'anima e portarla alla contemplazione, l'amore è la forma di *mania* propria del filosofo ed infatti ad esso sono dedicati due dialoghi: il *Fedro* e il *Simposio*. La follia divina, propria soprattutto dell'amore, è ciò che permette all'uomo di superare d'un balzo il limite che lo separa dalla contemplazione e quindi dalla sapienza, incomprensibili alla ragione ordinaria.

La ragione ha però un compito altrettanto importante: essa deve agire da controllo sulla *mania*, per consentire il ricordo di ciò che si è visto durante la contemplazione e valutarne l'esatto significato.

... nessuno che sia in sé raggiunge la divinazione ispirata e reale, se non quando il suo controllo razionale sia impedito dal sonno o da una malattia o fuori di sé per una forma di follia divina. Tocca invece all'uomo dotato di senno riflettere e ricordare le cose dette in sogno o nella veglia dalla divinazione e dalla natura ispirata dagli dèi, e distinguere razionalmente tutte le apparizioni che ha visto nel loro significato e come e in relazione a chi possano indicare un male o un bene futuro o passato o presente⁴¹.

Il controllo della ragione rende le rivelazioni della follia utilizzabili, elemento questo fondamentale, in quanto per Platone il sapiente non è solo colui che raggiunge la contemplazione: il sapiente ha anche il compito di portare agli uomini le sue rivelazioni, in modo da rendere migliore la loro vita e da aiutarli a liberarsi dalle

⁴¹ *Timeo*, a cura di G. LOZZA, Mondadori, Milano, 1994, 71e- 72a.

catene della realtà quotidiana. Il famoso “mito della caverna”⁴² è emblematico a riguardo. Il sapiente si libera dalle catene e volge lo sguardo alla contemplazione delle realtà eterne e, una volta tornato nelle tenebre della caverna, non avendo più gli occhi abituati all’oscurità si muove male, dando l’idea di essere un cieco, anche se ha visto molto più di quello che hanno visto gli altri. È tuttavia essenziale che il sapiente torni per cercare di liberare gli altri uomini:

Sarà quindi nostro compito di fondatori... di obbligare le migliore nature a giungere alla conoscenza... a vedere il Bene e compiere quell’ascesa, e quando ascési che siano l’abbiano abbastanza veduto, non permettere loro quel che ora viene permesso... Il restare lì... e non voler ridiscendere giù da quei prigionieri, né avere più parte delle fatiche e degli onori, maggiore o minor valore che essi abbiano, ivi vigenti⁴³.

Senza il ritorno al mondo della quotidianità e l’insegnamento di ciò che si è appreso dalla contemplazione, l’esperienza del furore mistico perde il suo valore e si riduce ad una semplice forma di delirio, che non concede doni alla comunità ma anzi ne isola un individuo. La contemplazione è essenzialmente un’esperienza individuale e non pienamente comunicabile, ma essa deve diventare esperienza comunitaria, nel momento in cui il sapiente cerca di condividere ciò che ha imparato, rendendolo, in questo modo, coerente col mondo di tutti i giorni.

L’importanza che Platone attribuiva alla condivisione dell’esperienza mistica quale guida autentica per tutto il genere umano lo portò a elaborare un pensiero politico, il sogno di una città governata da saggi ispirati, capaci di raggiungere l’*epopteia* ma anche di interpretare correttamente la loro visione, per garantire una vita felice a tutta la comunità.

⁴² *Repubblica*, a cura di F.GABRIELI, introduzione di F. ADORNO, BUR, Milano, 1997, VII, 514a-518b.

⁴³ *Ibi*, 519c-519d.

IN CONCLUSIONE

Non abbiamo che intaccato la superficie della questione: molto resterebbe da dire e si potrebbe analizzare a lungo il pensiero dei filosofi greci (pre e post-socratici), per approfondire ulteriormente il tema dei rapporti fra la filosofia e l'*epopteia*, ma già è emerso un nucleo interessante.

Esiste nella filosofia greca antica uno stretto legame con la dimensione del misticismo, cioè una tensione a risalire alla profonda unità che lega assieme tutti gli enti che compongono l'Essere. Questi enti si differenziano fra loro tramite un doloroso conflitto fra contrari, i quali, però, sembrano avere una natura contemporaneamente ontologica e conoscitiva: se è vero che esistono come parti del cosmo, è anche vero però che la loro opposizione è frutto della *dòxa*, cioè dell'opinione dei mortali, che vengono infatti definiti in greco anche *mèropes*, cioè "che guardano le parti".

Questo è facile da vedere soprattutto nei filosofi pre-socratici – nelle cui opere vengono costantemente fatti richiami all'illusoria contrapposizione degli enti – ma anche in Platone, in cui l'opinione ha parte integrante nell'esistenza del cosmo, se pensiamo a come esso sia rappresentato nel mito della caverna da ombre proiettate nelle tenebre dalla pura luce del Bene, che genera e illumina le realtà eterne.

Il filosofo viene sospinto da un sacro furore ad andare al di là delle apparenze e a contemplare l'Essere nella sua unità, uno sforzo titanico ed eroico, non privo di pericoli. Ma il sapiente greco non si ferma a questo punto: egli sente forte il richiamo della comunità e non può godere della gioia della visione estatica sapendo che i suoi simili giacciono nelle tenebre:

Essi (i sapienti greci) non si placano nel raggiungimento delle loro aspirazioni teoretiche, e quando queste sono realizzate risorge prepotente il loro istinto pratico e politico, che avevano un tempo superato. Come la mistica greca è il superamento dell'umano, così la politica del filosofo greco è l'espressione per gli uomini⁴⁴.

⁴⁴ G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano, 2009, p. 30.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di Guido Paduano, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- ROBERTO BALDINI, *L'estasi e l'enigma nel poema di Parmenide*, sul sito "Ombre della Caverna, www2.unipr.it/~pieri/ombre_caverna.htm.
- ROBERTO BALDINI, *Le chiavi dell'estasi, la matematica pitagorica come guida nel Labirinto*, sul sito "Ombre della Caverna, www2.unipr.it/~pieri/ombre/ombre_caverna.htm.
- ROBERTO BALDINI, *I pitagorici e la ricerca dell'armonia*, in AAVV., *Grecità marginale e nascita della cultura occidentale*, a cura di IVAN POZZONI, Limina mentis, Villasanta (MB), 2007.
- ROBERTO BALDINI, *Il Principio e la lotta per l'esistenza: l'epica milesia*, in AAVV., *I Milesii: Filosofia fra Oriente e Occidente*, a cura di IVAN POZZONI, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2009.
- ROBERTO BALDINI, *La filosofia di Platone fra Rappresentazione e Modello*, in AAVV., *Le maschere di Aristocle. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, a cura di ROBERTO BALDINI, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2010.
- WALTER BURKERT, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, in *Phronesis* n.14 (1967).
- GIORGIO COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 2009.
- GIORGIO COLLI, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano, 2009.
- GIORGIO COLLI, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1995.
- ANANDA K. COOMARASWAMY, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 2005.
- MARCEL DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano*, Adelphi, Milano, 2002.
- ERIC R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, RCS, Milano, 2003.
- MIRCEA ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Le Mediterranee, Roma, 1999.
- ERACLITO, *Dell'origine*, a cura di ANGELO TONELLI, Feltrinelli, Milano, 1993.
- GIAMBlico, *La vita pitagorica*, a cura di MAURIZIO GIANGIULIO, BUR, Milano, 2001.

- MARIJA GIMBUTAS, *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Firenze, 1990.
- CHARLES L. GRISWOLD JR., *Irony and Aesthetic Language in Plato's dialogues*, in *Philosophy and Literature*, a cura di D. BOLLING, Haven Publication, 1987, traduzione italiana *Ironia e linguaggio estetico nei dialoghi di Platone*, trad. di STEFANIA NONVEL PIERI, in *Philologica*, Anno III, n. 6 (novembre 1994), MUP, Parma.
- ERIC A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- ALESSANDRO LAMI (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, Milano, 1997.
- LIDIA PALUMBO, μίμησις, *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli, 2008.
- PARMENIDE, *Poema sulla Natura*, a cura di GIOVANNI CERRI, BUR, Milano, 1999.
- PLATONE, *Ione*, a cura di GIOVANNI REALE, Bompiani, Milano, 2005.
- PLATONE, *Fedro*, a cura di GIOVANNI REALE, Bompiani, Milano, 2000.
- PLATONE, *Timeo*, a cura di GIUSEPPE LOZZA, Mondadori, Milano, 1994.
- PLATONE, *La Repubblica* a cura di FRANCESCO GABRIELI, introduzione di FRANCESCO ADORNO, BUR, Milano, 1997.
- GABRIELLA RICCIARDELLI (a cura di), *Inni orfici*, Mondadori/Valla, Milano, 2000.
- ERWIN ROHDE, *Psiche*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- PAOLO SCARPI, *Le religioni dei Misteri*, Mondadori/Valla, Milano, 2004.
- GIUSEPPE ZANETTO (a cura di), *Inni Omerici*, BUR, Milano, 2006.