

IL SILENZIO E L'OCCIDENTE.

3. SILENZIO E MISTICA CRISTIANA MEDIEVALE. PRIMA PARTE: LE INFLUENZE PAGANE.

DOI: 10.7413/18281567262

di **Sergio A. Dagradi**

IM.S. "A. Cairoli" – Pavia

Silence and the West.

3. Silence and medieval Christian mysticism. First part: pagan influences.

Abstract

This essay is the third contribution in a series aimed at probing the presence of the dimension of silence within the so-called Western culture. The general objective of my attempt is to falsify the presumed absence of this presence in this culture tradition. In this script, I would like to dwell on the link that the mysticism of the medieval Christian tradition has woven with the dimension of silence, and particularly the role played by silence in the construction of the dimension of the sacred, in the attitude assumed towards the Unspeakable, the Ineffable and the transcendence of the Supreme Being. This first part will focus on pagan influences.

Keywords: Silence, medieval Christian thought, mysticism, western Tradition, pagan influences.

*Le spiegazioni mistiche passano per profonde:
la verità è che non sono nemmeno superficiali.*

Friedrich Nietzsche

Le pagine che seguono vanno a costituire la prima parte della terza tappa di un percorso volto a sondare la presenza della dimensione del silenzio all'interno della cosiddetta cultura occidentale, o la sua effettiva assenza.

Come sostenuto fin dal primo di questi scritti¹, l'obiettivo generale del mio tentativo era, ed è, quello di *falsificare* (nell'accezione popperiana del termine) la presunta assenza di una dimensione esperienziale del silenzio nella cosiddetta tradizione del pensiero occidentale, rispetto, invece, a una sua supposta centralità e imprescindibilità costitutiva in quella orientale: dopo aver analizzato quale valenza il silenzio ebbe nell'elaborazione del pensiero pitagorico, nonché quale ruolo assumesse nella cultura monastica medievale², vorrei terminare questa serie di carotaggi nella civiltà antica e medievale soffermandomi sul legame che la mistica di tradizione cristiana ha intessuto con la dimensione del silenzio³. Ancora una volta occorrerà confrontarsi con una certa pertinenza che il silenzio parrebbe mostrare nella costruzione della dimensione del sacro nel pensiero occidentale: ossia, con l'atteggiamento assunto verso l'Indicibile, l'Ineffabile e la trascendenza dell'Essere Supremo da parte di soggetti – come vedremo – sostanzialmente auto-postisi ai margini della comunità dei fedeli e, spesso, addirittura osteggiati e perseguitati da quelle medesime autorità ecclesiastiche che, sulla ortodossia della Parola, avevano (e hanno) viceversa edificato il loro potere mondano.

Come per il monachesimo, si tratterà, anche in questo caso, di incursioni mirate: non si avrà la pretesa di analizzare compiutamente tutte le variegata e difformi esperienze del misticismo cristiano

¹ *Il silenzio e l'Occidente. 1. I cosiddetti Pitagorici*, in «Metabasis», 17/2014, pp. 67-80, URL: http://www.metabasis.it/articoli/17/17_Dagradi.pdf.

² *Il silenzio e l'Occidente. 2. Il silenzio del monachesimo medioevale come tecnica del corpo*, in «Metabasis», 33/2022, pp. 88-114; URL: https://www.metabasis.it/articoli/33/33_Dagradi.pdf.

³ Il presente contributo limiterà, pertanto, la sua analisi alle forme di misticismo cristiano apparse prima della modernità, ovvero fino al Trecento incluso.

medievale⁴, bensì di soffermarsi su quegli elementi che paradigmaticamente si riterranno significativi per la comprensione e l'illustrazione del peculiare e distintivo *sensu* avuto dalla dimensione del silenzio in questa esperienza di vita, rispetto ad altre esperienze analoghe. Sarà, anche in questo caso, la trama dell'argomentazione a dover motivare, giustificare e comprovare la validità delle scelte compiute.

In tal senso, vedremo come già nel misticismo pagano la dimensione del silenzio sembra assurgere una certa importanza, un certo ruolo primario quale dispositivo di sperimentazione dell'Altro, e che si riverserà, poi, nella riflessione teologica e nella mistica cristiana, secondo trame tutte da sondare. Questo aspetto ha determinato l'articolazione del presente contributo in due parti per così dire complementari: la prima parte si soffermerà pertanto, dopo aver inquadrato metodologicamente il problema e l'oggetto della nostra analisi, sulla dimensione del misticismo pagano, quale premessa – come detto – imprescindibile per l'adeguata comprensione appunto del misticismo cristiano, su cui sarà focalizzata la seconda parte.

1. Mistica, mistica occidentale, mistica cristiana.

Il primo passo epistemologicamente necessario è quello di inquadrare il misticismo cristiano in un alveo più ampio, onde poterne poi cogliere la specificità: parlare di mistica cristiana significa, in altri termini, parlare di uno tra i fenomeni che sono stati classificati dagli studiosi appunto sotto la voce «misticismo». Detto altrimenti, è esistita non solo una mistica occidentale non cristiana, ma anche

⁴ Un percorso storico attorno alla mistica cristiana occidentale può essere costituito – in tal senso – dalla lettura della monumentale opera, attualmente in sette volumi, ma ancora in corso di completamento, di B. McGinn, *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1991-2021. Una traduzione parziale in tre volumi (che, dalle origini, arriva fino al 1350), approntata da M. Rizzi e dal titolo *Storia della mistica cristiana in Occidente*, è uscita presso Marietti 1820, Genova 1997-2008. Altro testo di riferimento può essere rappresentato dalla ricostruzione, in quattro volumi, di K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, C. H. Beck, München 1990-1999, di cui la casa editrice Vita e Pensiero, ha tradotto, per opera di M. Fiorillo, G. Cavallo-Guzzo e C. De Marchi, i primi due volumi, con il titolo *Storia della mistica occidentale* (Milano, 1995-2002). Più divulgativi, se si vuole, i contributi di M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2018 (riedizione aggiornata di una precedente opera), che propone una ricostruzione che allarga lo spettro della sua analisi anche al di là del misticismo di impronta strettamente cristiana (aspetto sul quale – come vedremo – occorrerà ritornare in avvio del nostro saggio), e di M.R. Del Genio, *Breve storia della mistica cristiana. Figure e movimenti dagli inizi ad oggi*, Ancora, Milano 2009. Due ricostruzioni storiche centrate sulla raccolta di testi esemplari sono, invece, tanto l'opera di E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Adelphi, Milano 1997 – che, come lo studio di Vannini appena citato, si sofferma anche su esperienze di misticismo non cristiano –, quanto quella in corso di pubblicazione (sono usciti finora i primi due volumi dei tre previsti), di F. Zambon (a cura di), *La mistica cristiana*, Mondadori, Milano 2020-2021.

una mistica non occidentale. È quindi doveroso comprendere, anche storiograficamente, l'emergenza della mistica cristiana in particolare rispetto a precedenti o contemporanei fenomeni di misticismo occidentali, ma non cristiani, ovverosia pagani, con i quali la mistica cristiana delle origini si è necessariamente confrontata e da cui, come vedremo, ha probabilmente anche attinto.

Per cercare di superare quella vaghezza semantica che, secondo parte della critica, il termine «mistica» sembrerebbe implicare, anche per la sua dispersione e differenziazione fenomenologica⁵, ci affideremo in avvio a un testo classico degli studi in materia, il fondamentale *Mistica orientale, mistica occidentale* di Rudolf Otto⁶.

Otto, pur sottolineando le diversificazioni tra la mistica orientale e quella occidentale, parla infatti di una concordia di fondo riconducibile all'idea dell'attingimento di una *vera conoscenza*, di una conoscenza *completa*, dissolvente ogni differenza e molteplicità illusoria del reale fenomenico, e mirante, quindi, a un'*unità* di ordine superiore (*in primis*, tra soggetto e oggetto di conoscenza)⁷. Quale attingimento dell'unità dell'essere e dell'essente stesso, la mistica si configurerebbe, pertanto, anche come una *ontologia* metafisica, come riflessione sull'essere e sull'Essere Uno, posto al di sopra perfino di ogni concettualizzazione, innestandosi in questo elemento la dimensione del *silenzio* caratterizzante tendenzialmente l'esperienza mistica stessa⁸. Se la concettualizzazione, come modalità di comprensione del reale, è legata all'espressione, il superamento di ogni divisione concettuale implica l'impossibilità dell'espressione stessa dell'esperienza vissuta: «Il mistico non crede che il linguaggio possieda una onnipotenza semiotica, anzi egli giunge a mettere in dubbio la stessa possibilità di parlare. La parola sulla sua bocca si fa timida, teme di profanare il Totalmente

⁵ Sulla vaghezza nell'uso del termine e, quindi, sull'impossibilità di una univoca definizione del concetto stesso si veda, esemplarmente, W.R. Inge, *Christian Mysticism*, Methuen, London 1921, p. 3; G. Moioli, *Mistica cristiana*, in S. De Flores – T. Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 985. Sul concetto generale di vaghezza si cfr. E. Paganini, *La vaghezza*, Carocci, Roma 2008; nonché A.C. Varzi, *Vaghezza*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2009², pp. 672-698.

⁶ R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Klotz, Gotha 1926; tr. it. di M. Vannini, *Mistica orientale, mistica occidentale*, SE, Milano 2011 (ma condotta sulla edizione Beck, München 1971³).

⁷ Potremmo anche esprimerci in questi termini: nella unione mistica si attingerebbe una conoscenza il cui grado di verità risulterebbe di ordine superiore a ogni precedente sapere o per *contenuti* raggiunti, o per *chiarezza* degli stessi, o per *ordine* dei medesimi, secondo evidentemente modalità puntuali e peculiari in riferimento a ogni esperienza mistica.

⁸ Seppur con modalità anche diverse da esperienza a esperienza e che sarà proprio compito del presente saggio sondare e individuare, in particolare per quanto concerne la mistica di ambito cristiano.

Altro, teme continuamente di cadere in un antropomorfismo irrispettoso»⁹. L'esperienza mistica implicherebbe, come detto, un oltrepassamento della opposizione tra soggetto e oggetto: una immersione in una infinità incommensurabile e indefinita nella quale il soggetto sperimenterebbe la visione della propria unione coll'Uno, il proprio essere nell'Uno e, finanche, il proprio Essere Uno¹⁰. Potremmo definire, in termini più generali, questa esperienza come l'esperienza del *numinoso*¹¹.

Tuttavia, sempre Otto avvertiva che «[...] la *forma* stessa della mistica, il suo atteggiamento peculiare di fronte al suo oggetto, il cammino per raggiungerlo e, dunque, il comportamento di fondo del mistico stesso, denotano dei tipi completamente diversi»¹².

Non seguiremo Otto nella individuazione di tali differenti tipologie, poiché la sua analisi – come noto – si concentra prevalentemente su due maestri ritenuti esemplari della differenziazione tra Oriente e Occidente, ossia rispettivamente Śankara e Meister Eckhart (sebbene su quest'ultimo dovremo evidentemente ritornare nel corso della trattazione successiva)¹³. Viceversa, ci soffermeremo, seppur

⁹ M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990², p. 36. Analizzato rispetto al lavoro sul proprio Sé, attuato dal mistico, possiamo invece intendere come «le silence sur soi n'existe pas sans ce combat contre les pensées» (M. Laroche, *La voie du silence dans la tradition des pères du désert*, Albin Michel, Paris 2010, p. 72).

¹⁰ R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, cit., pp. 23-34.

¹¹ Secondo Karl Kerényi l'aspetto essenziale addirittura di ogni esperienza religiosa sarebbe proprio «l'incontro con una [...] forma d'esistenza superiore» (K. Kerényi, *Das Mythologem vom zeitlosen Sein im alten Sardinien*, in Id., *Niobe. Neue Studien über Religion und Humanität*, Rhein-Verlag, Zürich 1949; tr. it. di A. Brelich, *Il mitologema dell'esistenza atemporale nell'antica Sardegna*, in Id., *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 319). Il saggio di Kerényi è altresì interessante per la correlazione che stabilisce tra l'essere collocati *fuori* dal tempo e l'apertura a una forma di esistenza di ordine superiore (*ivi*, pp. 308-323). Sul *silenzio* come dimensione evenemenziale del numinoso, e quindi del sacro, ha insistito Christoph Wulf: «Il sacro si sottrae alla comprensione concettuale; è la parte più intima di tutte le religioni, ciò che le rende tali. Il sacro è ciò che rimane se si sottraggono alla religione l'elemento razionale e l'elemento morale. [...]. Sempre e comunque l'esperienza religiosa fondamentale produce il brivido e la paura, lo spaesamento e la mancanza di familiarità, ma anche la fascinazione e l'estasi, rende esperibili all'uomo i confini della sua capacità di discorso e della sua conoscenza e gli fa presagire *nel silenzio* il mistero del mondo. [...]. Il sacro, come tale, rimane *nel silenzio*» (C. Wulf, voce *Silenzio*, in Id. (hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Beltz Verlag, Weinheim-Basel 1997; ed. it. a cura di A. Borsari, *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1151-1152, corsivi nostri). Il riferimento ultimo è, ovviamente, R. Otto, *Das Heilige*, L. Klotz, Gotha 1917; tr. it. di E. Buonaiuti, SE Edizioni, Milano 2009. In questo stesso scritto Otto, dopo aver distinto – sulla scorta della loro origine – tra la mistica da lui definita della «contemplazione unitiva», da quella che «sgorga dal sentimento della maestà e dal sentimento creaturale» (*ivi*, p. 36), intendendo quest'ultima come originata da una sovratensione dell'elemento irrazionale (*sensus numinis*), e dopo anche averne sottolineato il loro essere comunque intimamente collegate, definisce la stessa mistica, «nel suo contenuto sostanziale, sovraestensione, esasperazione del momento irrazionale della religiosità. Solo a queste condizioni diviene comprensibile» (*ibidem*).

¹² R. Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, cit., p. 57.

¹³ Vannini nota, per inciso, come «nessuna religione sia così radicalmente ed essenzialmente mistica come l'induismo, nel quale è fondamentale il concetto di Dio quale spirito, con cui si unisce lo spirito dell'uomo» (M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 29). Tuttavia, lo stesso Vannini nota, poco oltre, come l'esperienza induista sia caratterizzata

succintamente, anzitutto su alcune esperienze che emersero in Occidente precedentemente a quelle cristiane (ovverosia, come detto, *pagane*) e che sono state classificate utilizzando anzitutto l'aggettivo di origine greca *mystikos*, al fine di cogliere successivamente lo specifico di quella (o, se il caso, di quelle) per l'appunto cristiana (o cristiane)¹⁴.

Rimandante alla radice *myō*, tale radice avoca la chiusura tanto degli occhi che della bocca ed è all'origine anche del termine *mysterion*¹⁵. L'ambito di riferimento originario nella «mistica» occidentale evoca pertanto tre elementi precipui: la *segretezza* (il tener la bocca chiusa rispetto a ciò che si sperimenta)¹⁶, il *simbolismo* (gli occhi chiusi rimanderebbero alla visione di una realtà evidentemente diversa da quella meramente fenomenica, mediata da particolari immagini, cariche di significato e valore, e che sarebbero foriere di un sapere di ordine superiore)¹⁷ e la *religiosità* (come senso complessivo dell'esperienza che si va a sperimentare, pur nel diverso modo in cui cosa sia la religiosità debba essere inteso in contesti storico-sociali differenti)¹⁸. Lungo l'asse di questi elementi dovremo cogliere, come detto, la specificità della mistica cristiana rispetto a precedenti o coeve

da una concezione di incarnazione incomparabilmente diversa da quella cristiana: all'unicità dell'incarnazione del Cristo, si contrappone, infatti, una discesa infinita delle divinità sulla terra sotto forma di *avatarā*.

¹⁴ Sulla difficoltà a definire, nella sua varietà fenomenologica, la religiosità cristiana rimando a J. Robbins, *What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity*, in «Religion», 3/2003, pp. 191-199. Sull'origine della religiosità greca, assai diversa dall'orizzonte categoriale del pensiero cristiano, e sul suo legame con la successiva nascita del pensiero filosofico, si rimanda introduttivamente alla raccolta di testi di J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Éditions La Découverte, Paris 1979; tr. it. di A. Montagna, *Religione, storia, ragione*, SE, Milano 2009. Proprio la sua alterità categoriale, ne determina – secondo Vernant – le difficoltà di una sua adeguata intellesione, nonché la necessaria costante revisione e messa a punto del suo quadro interpretativo nel tempo e in relazione, in particolare, all'avanzamento degli studi specialistici. Proprio a Vernant, come noto, si debbono alcune delle maggiori novità ermeneutiche relative alla comprensione della cultura, della religione, nonché del pensiero greco antico, degli scorsi decenni.

¹⁵ Seguendo Rudolf Otto, potremmo procedere ancor più a ritroso, alla radice sanscrita *muś*, implicante il «restare occulto, segreto, nascosto» (R. Otto, *Das Heilige*, cit., p. 41).

¹⁶ Ma anche, più propriamente, come esercizio di assoluto *silenzio*. Cfr. D. Susanetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, Roma 2017, p. 50.

¹⁷ Esula, evidentemente, dalle finalità del presente scritto approfondire il dibattito antropologico, filosofico, psicologico e, ovviamente, religioso su un concetto così complesso come quello di *simbolo*. Rimando quindi introduttivamente, per la sua esemplarità, solamente all'opera di C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano 1991, oltre al classico studio di E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. di C. D'Altavilla, rivista da M. Ghilardi, *Saggio sull'uomo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

¹⁸ Su questi aspetti, ulteriori indicazioni in E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in E. Ancilli – M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, vol. 1, pp. 17-40, in part. pp. 17-21. Sulla difficoltà a definire il fenomeno religioso si cfr., introduttivamente, E. Comba, *Antropologia delle religioni*, in G. Filoramo – M.C. Giorda – N. Spineto (a cura di), *Manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 75-103 (con ulteriore bibliografia).

esperienze pagane sviluppatasi in Occidente. Elementi ai quali occorre, peraltro, aggiungere un carattere ulteriore: l'esperienza mistica non è una esperienza di tipo intellettuale, o non lo è soltanto, in quanto implica costitutivamente un esercizio *pratico*, una partecipazione viva, un percorso di tipo anzitutto *esperienziale* (e che determina anche l'originaria difficoltà a comunicare questa stessa esperienza, a dividerla e renderla pienamente comprensibile a chi non ha, prima di tutto, preso parte a qualcosa di simile)¹⁹.

Se guardiamo, allora, *in primis* alle esperienze misteriche della Grecia antica²⁰, occorre rilevare, anzitutto, come l'esperienza mistica si colleghi a «[...] una determinata esperienza festiva. [...] Ci appare nelle forme di un fatto festivo, calendariale»²¹. Inoltre, la divinità celebrata nel giorno di festa appare avere un carattere salvifico, connotandola di un accento soteriologico per i partecipanti. Infine, questi stessi soggetti partecipanti «[...] diventano, in una maniera particolare, oggetto e soggetto della festa. Il *mystes* (μύστης) subisce i *Mysteria*, egli ne diventa oggetto, ma allo stesso tempo egli vi partecipa attivamente»²². Quale partecipe passivo egli entra in essi nel momento stesso in cui, per l'appunto, «[...] chiude gli occhi per ricadere quasi nella propria oscurità, per entrare nel buio»²³. L'entrata è proprio l'*initia*, secondo la traduzione latina, ossia l'iniziazione a un percorso, che mima l'inizio stesso della vita: che porta il soggetto, mediante una serie di mitologemi, a ritrovare nel

¹⁹ Questo anche in considerazione che «non esiste una vera mediazione che sia riducibile a formula, essa deve apparire impossibile e gratuitamente concessa» (E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, cit., vol. I, p. 55), aprendo così, altresì, il discorso dei rapporti, sempre difficili, che il misticismo ha intessuto con ogni ortodossia, e nel caso del cristianesimo in particolare di quella cattolica, in quanto promotore di un percorso verso il divino indipendente da ogni mediazione ecclesiastica. Rudolf Otto, del resto, ha sottolineato come in questo tipo di esperienze «[...] il *mysterium* vi è sperimentato nella sua natura reale e intima, come qualcosa che incomparabilmente "beatifica" e di cui in pari tempo non può essere né espresso né concepito, ma solamente *vissuto*, [cioè, N.d.R.] in cui consiste questa *cosa che beatifica*» (R. Otto, *Das Heilige*, cit., p. 51, secondo corsivo nostro).

²⁰ Importante strumento di accesso per la comprensione della vita iniziatica (*telestikós bios*) presso i Greci è il recente volume di D. Susanetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, cit.

²¹ K. Kerényi, *Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien*, in «Eranos-Jahrbuch», 11/1944, pp. 11-60; tr. it. di A. Brelich, *I misteri dei Kabiri: un'introduzione allo studio dei misteri*, in Id., *Miti e misteri*, cit., pp. 115-144; la citazione è a p. 116. Sebbene già Eraclito ci ammoniva di come «il rito è nulla se non vi è preparazione adeguata, se non vi è intensità nella celebrazione, se non vi è, ancora, adesione profonda e insieme abbandono al *páthos* dell'indicibile» (D. Susanetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, cit., p. 57). Sul cercare se stesso di Eraclito, mi permetto di rinviare anche al mio S.A. Dagradi, *Ragione del mondo e senso dell'esistenza nel pensiero di Eraclito*, in «Comunicazione filosofica», 49/2022, pp. 110-120, URL: <http://www.sfi.it/archivosfi/cf/cf49.pdf>.

²² K. Kerényi, *Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien*, cit., p. 119.

²³ *Ivi*, p. 122, corsivo nostro.

proprio intimo la «[...] connessione con tutte le radici della nostra esistenza [...]»²⁴ e a radicarsi in questa profondità ritrovata. Ma, a differenza dell'ipotesi di Zolla, che vede nei misteri una manifestazione di una tradizione risiedente in una dimensione extraumana, Furio Jesi ha giustamente sottolineato come l'archetipo a cui la visione attingerebbe si presenta di tutt'altra natura: «L'uomo non va incontro a una sua fondazione extraumana in forme perenni; va incontro alla sua fondazione solo in quanto *si fonda*, contemplando in figure che egli stesso *inventa* il proprio essere fuso col mondo»²⁵. Detto altrimenti, sulla scorta del pensiero di Kerényi, dobbiamo riconoscere come nella religiosità originaria dei Greci e nel delinarsi dei suoi tratti costitutivi sia da rinvenire un preciso percorso di scavo dell'uomo in se stesso, di emergenza di elementi inconsci e costitutivi di esso, nonché di rispecchiamento nella natura circostante, mediante il ricorso a immagini che assurgono a valenza universale proprio per la loro capacità di mobilitare la riflessione di ogni uomo su se stesso e il proprio destino e che, in quanto tali, sono paradossalmente antropomorfi, in quanto – potremmo dire in estrema sintesi – istituiti e selezionati in funzione proprio di questa loro valenza:

Origine e umanità, natura e spirito, essere ed esistenza fanno di se stessi nell'uomo, *prima* che questi vi abbia riflettuto. Essi cooperano alla costruzione di quella dimora ricca di immagini, di quel prodotto spirituale che è la religione antica e che risulta effettivamente priva di senso [...] non appena da esso si elimini l'uomo.²⁶

²⁴ *Ivi*, p. 143.

²⁵ F. Jesi, *Introduzione* a K. Kerényi, *Miti e misteri*, cit., p. 16.

²⁶ K. Kerényi, *Prefazione* a Id., *Miti e misteri*, cit., p. 29. Ma una interpretazione contraria a quella offerta da Kerényi è – viceversa – fornita da Vannini, per il quale i misteri, fondandosi sostanzialmente su di una partecipazione emotiva del soggetto, propongono una «[...] unione con il Dio [...] superficiale e fittizia [...]» (M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 37). Questa diversa intonazione dell'interpretazione dei misteri, ponendoli o meno nell'alveo della *mistica*, ribadisce a nostro avviso tanto la già menzionata vaghezza dello stesso termine «mistica», quanto le polisense interpretazioni possibili alle quali apre. Per il presente studio accoglieremo una interpretazione *ampia* del concetto di mistica e delle sue manifestazioni, al fine di non precluderci alcun elemento che possa essere utile per cercare di cogliere una eventuale specificità della mistica cristiana medievale, anche e soprattutto in riferimento al suo rapporto con la dimensione del *silenzio*, oggetto precipuo di questo scritto.

2. Tre esempi di mistica occidentale precristiana.

Possiamo allora vagliare sinteticamente, attraverso tre esempi paradigmatici, la ricostruzione offerta anzitutto da Kerényi (ma non solo) circa l'atteggiamento mistico della Grecia antica, al solo fine – lo ribadiamo – di illustrarne meglio i tratti specifici, e sulla scorta dei quali poter poi intendere anche l'eventuale peculiarità della mistica cristiana medievale, in relazione – *in primis* – alla dimensione del silenzio, che costituisce, come più volte ribadito, l'oggetto del presente scritto. Analizzeremo, pertanto, i nostri tre esempi per la loro esemplarità nel costruire il discorso mistico in momenti temporalmente diversi dell'esperienza culturale pagana. Partiremo dall'analisi della lettura che dei poemi omerici ha offerto la posteriore interpretazione allegorica di Porfirio; interpretazione tarda e fortemente debitrice del neoplatonismo di Plotino, ma che tuttavia ci testimonia l'ascendenza avuta da questi stessi poemi nell'alveo della cultura greca ed esperia in generale, nella formazione di questa stessa cultura, e – forse – anche della possibilità di una arcaica lettura allegorica degli stessi appunto in chiave mistica. Da questa testimonianza cercheremo di risalire alle sue fonti, meditando la particolare costruzione del discorso filosofico di Platone, nella sua peculiarità paradigmatica, nonché il neoplatonismo dello stesso Plotino, quale momento coevo alla nascita e alla diffusione del cristianesimo.

2.1. L'Omero (di Porfirio).

Rispetto al quadro ermeneutico che abbiamo delineato precedentemente, già i poemi omerici, come noto, hanno offerto una certa esemplarità a riguardo, testimoniata ancora dalla tarda interpretazione allegorica, in chiave iniziatica, operata da Porfirio di un passo dell'*Odissea* (XIII, 102-112), nel suo *De antro Nympharum*: secondo Porfirio, infatti, il testo preso in esame avrebbe rappresentato simbolicamente l'itinerario dell'anima, la tensione interiore proprio verso la summenzionata *unio mystica*²⁷. È tutta una tradizione che, comunque, riecheggia dietro l'interpretazione di Porfirio: in particolare una certa lettura di Platone mediata dal proprio maestro, Plotino, sulle quali occorrerà, come detto, ritornare. Ecco, allora, che la reminiscenza platonica assume – in parallelo con i più

²⁷ Abbiamo fatto riferimento alla traduzione, con testo a fronte e commento, Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986. Rimandiamo anche a E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, cit., vol. I, pp. 188-197. Si cfr. anche D. Susannetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, cit., pp. 81-87.

arcaici riti misterici, *in primis* quelli eleusini – il tratto dell'*epoptéia*, della visione che conduce alla salvezza dell'anima, nella quale «[...] l'anima ricupera la totalità della sua essenza dalla frammentarietà e dalla molteplicità del sensibile»²⁸.

Come in Plotino, anche in Porfirio vi è l'idea di una processualità lineare che conduce dal corporeo all'incorporeo, dal molteplice all'Uno e dove l'anima stessa, nella propria riflessività, coglie l'Uno in sé medesima, emergendo al contempo come l'unità unificante della molteplicità, secondo quei tratti che abbiamo visto costitutivamente presenti in ogni forma di misticismo. È l'anima che, mediante una conversione in se stessa, riunifica la frammentaria e incessantemente fluente molteplicità (*De antro Nympharum*, 5), nella quale è immersa, per giungere alla contemplazione di un divino che non è diverso da sé e che, con linguaggio moderno, potremmo dire che propriamente è il Sé²⁹. E riunifica gli elementi in un centro che, comunque, appare al contempo «armonia e tensione di contrari» (*De antro Nympharum*, 29)³⁰: parafrasi di un frammento eracliteo (DK 22 B 51 = LM [9] HER. D49, R32, R90b)³¹, il passo evoca l'armonia della *phýsis* come incessante susseguirsi di opposizioni, ma che, al contempo, non appare come qualcosa di totalmente altro all'anima umana. Attraverso una lettura riccamente simbolica, l'antro delle Ninfe diviene il cosmo stesso (*De antro Nympharum*, 5), orizzonte nel quale si dispiega la discesa, ma anche la risalita dell'animo umano (*De antro Nympharum*, 24; 26), ovvero il proprio percorso cosmico: per questo occorre decifrare i simboli

²⁸ L. Simonini, *Introduzione a Porfirio, L'antro delle Ninfe*, cit., p. 14.

²⁹ Potremmo evocare, in questo senso, il «fare anima» («soul-making») caro a James Hillman, per il quale si veda – introduttivamente – J. Hillman, *Psicologia archetipica*, Treccani, s.i.l. 2021, pp. 91-94. Più puntualmente è stato, come noto, Carl Gustav Jung a sottolineare come i simboli unificatori rappresentino la riunione, nel piano superiore del Sé, dei sistemi parziali della psiche. Si cfr., esemplarmente, C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Rascher Verlag, Zürich 1921; tr. it. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, *Tipi psicologici*, in Id., *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1969, pp. 195-226. Va notato – infine – il ruolo che Porfirio ha giocato, per la ricezione successiva del pensiero neoplatonico, nell'accentuazione del dualismo anima-corpo e il maggior rilievo susseguentemente dato all'esperienza mistica e alle pratiche ascetiche, anche di derivazione orientale. Si cfr. a riguardo, esemplarmente, Porfirio, *Vita di Pitagora*, Rusconi, Milano 1998, nonché i testi raccolti in Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano 2011 (importante anche come testimonianza dei testi scritti nel tentativo di delineare una religione *alternativa* al cristianesimo).

³⁰ Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 77.

³¹ Accanto alla tradizionale annotazione classificatoria dei pensatori preplatonici approntata da Diels e Kranz [DK] si dà, delle testimonianze e dei frammenti citati, anche quella corrispondente dell'edizione curata da André Lask e Glenn W. Most [LM] nella Loeb Classical Library (si cfr. A. Lask – G. W. Most (eds.), *Early Greek Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2016).

presenti nel mondo fenomenico (*De antro Nympharum*, 7)³², per rivelarne il significato recondito di salvezza. Il cosmo, in questa prospettiva di attingimento della salvezza, appare all'uomo, allora, già-da-sempre anche come «un tempio immenso» nel quale «vivono le anime» (*De antro Nympharum*, 12)³³. Ne consegue che il testo omerico appare a Porfirio (*De antro Nympharum*, 1) come un *enigma* (αἰνίττεται) che occorre sciogliere, rintracciando «[...] il significato di tutti questi misteri e svelarlo [...]» (*De antro Nympharum*, 4)³⁴, ma sempre per offrire al lettore la propria *personale* via, apparendo *iniziatico* in questa peculiare accezione, ovvero di *inizio* di un percorso – l'*initia* a cui accennavamo in precedenza –, nel quale il soggetto non appare solo spettatore, ma deve necessariamente essere partecipe, attore per attingere pienamente la propria Unità.

Giunto a questo antro [...] bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare [...], seduto [...] ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima. (*De antro Nympharum*, 34)³⁵

L'atteggiamento che l'iniziato assume è, appunto, quel superamento della soggettività psicologica, dell'opposizione soggetto-oggetto che abbiamo caratterizzato come tratto fondamentale del percorso mistico, dove, per altro, l'attingimento del Principio indurrebbe a una sua venerazione in *silenzio* (*De antro Nympharum*, 27)³⁶.

³² Ma cfr. anche *De antro Nympharum*, 9: «[...] l'antro era simbolo del mondo intelligibile perché esso è di essenza invisibile alla percezione, salda e stabile» (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 49).

³³ *Ivi*, p. 55.

³⁴ *Ivi*, p. 41. Ma si cfr. anche *ivi*, 3,7. Sul valore dell'enigma presso la cultura sapienziale greca rimandiamo a G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1988⁸, in part. pp. 37-69 e a Id., *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, Adelphi, Milano 1992², pp. 47-48; 339-369; 435-440.

³⁵ Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., pp. 81-83. Giorgio Camassa ha recentemente sottolineato le difficoltà del percorso catartico prospettato all'anima da Porfirio, anche in altre sue opere, nonché la dimensione strettamente individuale e non universale del processo catartico. Si cfr. G. Camassa, *Plotino, Porfirio e il problema della salvezza*, in «Quaderni di storia», 92/2020, pp. 41-76, in part. pp. 60-77.

³⁶ Per una prima rassegna di culti arcaici legati ad antri, voragini o grotte (ai quali il testo di Porfirio può essere sovrapposto) rimando a P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos – Thessalische Mythologie*, Rhein Verlag, Zürich 1944; tr. it. di A. Brelich, *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 103-107; 142-143 e 153-157; nonché alla testimonianza di Pausania (IX, 39) sulla grotta oracolare di Trofonio e i riti a essa collegati. Per una loro interpretazione in relazione, viceversa, alla nozione arcaica di Χάωσ, mi permetto di rimandare al mio *Tanto*

2.2. *L'orizzonte del misticismo platonico: alcune brevi considerazioni.*

Dall'analisi del commento di Porfirio a Omero sono emersi, come analizzato, due autori che segnano il suo percorso interpretativo: Plotino e, come fonte prima di un intero ordine di pensiero, Platone. Per cercare di comprendere adeguatamente il senso del misticismo occidentale di impronta cosiddetta pagana occorre soffermarsi pertanto, seppur succintamente, su quest'ultimo e sui dispositivi di istituzione del suo peculiare orizzonte filosofico.

Il riferimento a Platone, nel quadro della riflessione sul misticismo che abbiamo abbozzato, apparirà tutt'altro che eccentrico, sia facendo riferimento a come abbiamo inteso il misticismo – sulla base della ricostruzione offerta dalla storiografia in merito –, sia confrontando questa stessa ricostruzione con alcuni snodi concettuali portanti del pensiero dello stesso Platone (e operando, in tal senso, una lettura selettiva e rappresentativa, ma non arbitraria, del *corpus* delle sue opere)³⁷, sia – infine – contestualizzando l'operazione compiuta dal medesimo Platone nel voler inaugurare quell'ordine peculiare di discorso poi sedimentatosi e trasmessosi come *filosofia*³⁸.

Partendo da quest'ultimo aspetto, la riflessione *filosofica* platonica emerge come una operazione che Giorgio Colli ha definito di *restaurazione*. Le crisi vissute dalla *polis*, a partire dalle trasformazioni della composizione sociale e del peso dei diversi ceti in essa, si erano tradotte tra il V e il IV sec. a.C. anche nella messa in scacco di un certo modello culturale: le nuove istanze giuridico-politiche e le nuove istituzioni democratiche, come nuovi centri dell'unità della comunità politica (quali l'assemblea e i tribunali), avevano non solo accompagnato, ma per certi versi sollecitato e nutrito il passaggio a una razionalità basata sulle tecniche della parola, di una parola astratta e scritta, *altra* rispetto alla dimensione *sapienziale* della cultura aristocratica³⁹. Dinnanzi a questi processi, il

Xáως per nulla. Un'ipotesi di lavoro sulla nozione di Xáως in alcuni luoghi del pensiero greco arcaico, in «Metabasis», 12/2017, pp. 188-199, URL: https://www.metabasis.it/articoli/23/23_Dagradi.pdf.

³⁷ Questa, per esempio, la lettura data da E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, cit. pp. 109-112. Una diversa lettura del misticismo di Platone in M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 51-63 e in S. Weil, *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953; tr. it. di C. Campo, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Milano 1967, pp. 45-46.

³⁸ Centrale per la nostra ricostruzione, in tal senso, la lettura del processo di emergenza del pensiero filosofico offerta dal già citato volume di G. Colli, *La nascita della filosofia*. Ma si cfr. anche B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 3-7. Ci permettiamo inoltre di rimandare al nostro *Filoso-Fare. Materiali storiografici e didattici sull'emergenza del pensiero filosofico*, Il glifo, Roma 2024.

³⁹ Come noto, è la linea di ricostruzione storiografica delineata già da J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris 1962.

pensiero di Platone (anche in relazione al suo progetto politico) viene di contro a porre un sigillo, come detto, *restauratore*: a una speculazione sviluppatasi all'insegna della *téchne*, la sua *filo*-sofia tende a recuperare i tratti appunto della *sophía*, del sapere della tradizione. La *filo*-sofia è l'amore per qualcosa di perduto e che vuole essere – come detto – restaurato, magari su altre basi⁴⁰. Ecco allora che, a partire da una particolare teoria del concetto, con la cosiddetta *seconda navigazione* verrà elaborata una metafisica della stabilità e della immutabilità⁴¹. Secondo la nota *dottrina delle idee* e quella correlata della *teoria della linea*, sviluppate nelle opere della maturità, si assiste all'inaugurazione – in particolare nel *Fedone* – di una nuova teoria della conoscenza, per la quale conoscere è *ricordare*, e dove l'anima ha accesso a una verità concepita come eterna e immutabile (le *idee*, appunto) mediante un peculiare *training* preparatorio. Attraverso questo dispositivo veritativo Platone porterà a compimento la creazione di una realtà stabile, statica, *dietro* (e *oltre*) il divenire cangiante delle cose, alla quale l'uomo dovrà tendere come propria meta (*Repubblica*, V, 475e-477b). Se a questa strategia abbiniamo anche la ripresa, o la elaborazione *ex novo*, di miti escatologici di appoggio alle proprie teorie, possiamo interpretare la filosofia di Platone come esoterica e, financo, tradizionalista⁴².

⁴⁰ Su questi aspetti si cfr., anzitutto, l'*Introduzione* e il primo capitolo di E. A. Havelock, *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History*, inedito; tr. it. di L. Lomiento, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Laterza, Roma-Bari 1996, rispettivamente pp. 5-12 e 15-22; nonché J.-P. Vernant, *Les origines de la philosophie*, in C. Delacampagne – T. Maggiori (éds.), *Philosopher. Les Interrogations contemporaines*, Fajard, Paris 1980, pp. 463-471. Sull'origine della filosofia *dalla crisi di senso* prodotta dalle trasformazioni alle quali abbiamo accennato, rimandiamo anche all'impostazione generale di J.-F. Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, P.U.F., Paris 2012; tr. it. di R. Prezzo, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013. Per alcuni ulteriori elementi di primo riferimento su queste stesse trasformazioni, con bibliografia supplementare, mi permetto di rinviare al mio contributo, seppur a carattere maggiormente didattico, *Come andremo a cominciare... Materiali per una introduzione problematica alle origini del pensiero filosofico*, in «Comunicazione filosofica», 36/2016, pp. 95-111, URL: <http://www.sfi.it/archivosfi/cf/cf36.pdf>, oltre al già citato *Filoso-Fare. Materiali storiografici e didattici sull'emergenza del pensiero filosofico*.

⁴¹ Sintetizza Franco Ferrari: «[...] per Platone il mutamento è da temere come un processo di degenerazione e di corruzione sempre più rapido, come una deriva che vale in primo luogo per l'anima e per tutte le cose (le cose viventi) che partecipano dell'anima» (*Disagio della civiltà e blocco del divenire: Platone interprete della cultura*, introduzione a Platone, *Le Leggi*, BUR-Rizzoli, Milano 2021⁶, p. 5).

⁴² È la lettura cara, in particolare a Zolla. Per la sua definizione di *tradizione*, perfettamente compatibile con la ricostruzione del pensiero platonico appena proposta, si cfr. anche E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Adelphi, Milano 2011³. Platone, ne consegue, viene annoverato, sempre secondo l'esegesi cosiddetta *tradizionalista*, come autore che appartiene a pieno titolo appunto all'orizzonte della *philosophia perennis*.

In tal senso, possiamo cogliere il misticismo di Platone, in sintesi, come centrato anzitutto attorno a una rivisitazione della dottrina dell'anima, alla luce della lezione pitagorica e orfica⁴³, nonché del processo di *purificazione* (*kátharsis*) necessario per giungere alla contemplazione del vero (*Fedone*, 64a-68b), che si configura ora in chiave razionale e dove la dialettica diviene non solo strumento di reminiscenza, ma esso stesso anche di purificazione⁴⁴: «[...] nella sua teoria della reminiscenza (*anámnēsis*), traspone i più antichi miti della memoria dove *Mnēmosýnē* simboleggia nell'aldilà la fonte della vita eterna riservata a coloro che nella vita terrena hanno saputo conservare l'anima pura da ogni contaminazione»⁴⁵.

La conoscenza filosofica, detto altrimenti, assume in Platone la connotazione anche, se non prevalentemente, di una iniziazione misterica⁴⁶, e l'aspetto della conoscenza piena dell'Essere si

⁴³ Sulla nota dottrina del corpo come *prigione* dell'anima si cfr. *Gorgia*, 493a; *Cratilo*, 400c. Per un appoggio di ambiente pitagorico a tale dottrina si rimanda la frammento DK 44 B 14 (= LM [12] PHILOL. D30, [18] PYTHS. R4). Per le diverse interpretazioni dei controversi rapporti tra orfismo e pitagorismo rinvio, esemplarmente, alle contrapposte letture di G. Pugliese Carratelli, *Orphikà e Orphikòs Bios*, in Id., *Tra Cadmo e Orfeo*, Il Mulino, Bologna 1990, rispettivamente pp. 391-402 e 403-419, e di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, cit., in particolare pp. 399-401. Per un inquadramento di più ampio respiro, si cfr. almeno: W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen, London 1935, pp. 216-221; K. Kerényi, *Pythagoras and Orpheus*, Rhein Verlag, Zürich 1953; W. Burkert, *Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, in «Antike und Abendland», 1/1968, pp. 93-114 e M. Detienne, *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia. Atti XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ottobre 1974*, Arte Tipografica, Napoli 1975, pp. 49-79.

⁴⁴ «[...] Il filosofo, in tutte codeste cose sopra dette, cerca di liberare quanto più può l'anima da ogni comunanza col corpo a differenza degli altri uomini» (Platone, *Fedone*, 64e8-65a2; tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2007⁷, p. 23). Poco oltre verrà ribadito come «[...] l'anima ragiona [...] con la sua migliore purezza quando [...] tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo [...] intende con ogni suo sforzo alla verità» (65c5-9; *ibidem*, corsivo nostro). La conclusione, lungo il percorso meditativo di purificazione dal corpo, non potrà che essere una sola: «[...] se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima *pura la pura* realtà delle cose» (66d7-e2; *ivi*, p. 27, corsivi nostri). Si cfr., in tal senso, la peculiare lettura mistica – nel senso da noi assunto dello slancio all'intima unione tra soggetto e oggetto (in questo caso dionisiaco) – che del *Fedone* è stata anche offerta da G. Colli, *La natura ama nascondersi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1988, pp. 261-272. Sulla purificazione dell'anima dai mali e dai desideri del corpo, quale fondamento del percorso filosofico, si veda anche *Cratilo* 403e-404b.

⁴⁵ J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, cit., p. 62. Ma cfr. anche *Filebo* 34 b-c, dove la reminiscenza è configurata quale attività propria dell'anima, separatamente dal corpo. Occorre inoltre sottolineare che il dato postulato per il funzionamento dell'intero dispositivo veritativo platonico è quello dell'immortalità dell'anima com'è esposta, in particolare, nel *Fedone*, ma ripresa anche nel *Fedro*, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

⁴⁶ Cfr., esemplarmente, la sintesi offerta da B. Centrone, *Introduzione a Platone, Fedone*, cit., pp. XIII-XV; nonché il parallelismo illustrato dallo stesso Platone nel *Fedone* (69a6-69e5) tra la via filosofica e quella misterica alla purificazione dell'anima, in preparazione della morte. Questo modo di intendere la filosofia come asceti potrebbe essere debitore anche di una matrice pitagorica e, retrocedendo ancor più a ritroso, di un elemento sciamanico presente nel pensiero platonico. Come sottolineato da Eric R. Dodds, presso le culture sciamaniche la purezza sarebbe da intendersi quale lo strumento principale di liberazione interiore e questa sarebbe raggiungibile con l'*askesis*, con l'asceti e l'autocontrollo prodotti da pratiche di austerità, come appunto il *silenzio*. Rimando a E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of

configura come prodotto scaturente da un percorso anche a-razionale, guidato – seguendo le indicazioni del *Fedro* – dalla *mania*, dalla stessa possessione divina, come tensione del simile al simile: la dimensione atemporale, eterna, di origine divina propria dell'anima e l'omologa e originante dimensione dell'Uno.

L'insegnamento della *sacerdotessa* Diotima, nel *Simposio*, illustra esemplarmente quel percorso graduale e scandito – dialettico, appunto – che, tramite la mediazione del demone Eros, l'anima può compiere per giungere all'unità del tutto, al Bello coincidente col Vero e col Buono⁴⁷. Grazie a questo processo di purificazione, all'insegna del *lógos*, il soggetto può giungere a quell'improvvisa contemplazione della verità (*Lettera VII*, 341c-d), con la quale si raggiunge una condizione di «essere insieme», *synéinai* (*Teeteto*, 176), con il divino stesso⁴⁸. Sintetizza esemplarmente Alexandre Kojève: «La dialettica prepara solamente la visione del Bene, ma non vi conduce necessariamente; tale visione è una specie d'illuminazione *mistica* o di estasi (...)»⁴⁹. E aggiunge subito dopo, con una valenza fondamentale per l'obiettivo del presente scritto: «Forse la visione è *silenziosa*, e il Bene ineffabile (...)»⁵⁰.

California Press, Berkeley 1951; tr. it. di V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1997, pp. 203-204. Su questi aspetti mi permetto di rinviare anche al mio precedente e già citato contributo, dedicato appunto ai pitagorici, *Il silenzio e l'Occidente. I. I cosiddetti Pitagorici; nonché, per un primo inquadramento dello sciamanesimo anche in relazione più generale alla cultura greca arcaica, a Il labile centro guaritore. Una breve nota attorno alla triangolazione cosmo-comunità-individuo nelle culture sciamaniche*, in «Altri territori. Rivista di filosofia e scienze sociali», 2/2024, pp. 15-23.

⁴⁷ Attorno alle dinamiche dell'Eros nella filosofia platonica mi ero soffermato nel quarto capitolo (*La dottrina dell'Eros in Platone*) del mio *Il Vuoto e la Carne: il pensiero filosofico e la problematizzazione della sessualità*, Bonomi Editore, Pavia 2002, pp. 39-48, al quale mi permetto di rimandare anche per una ulteriore bibliografia sul tema.

⁴⁸ Sintetizzato con le parole di un recente testo divulgativo, l'anima appare «[...] come un telescopio puntato sul cosmo delle idee da dove trae regole e idee da applicare agli eventi contingenti per segnare l'ingresso del Bene nella storia» (R. Radice (a cura di), *Platone*, RCS MediaGroup, Milano 2020, p. 37). Sul legame tra filosofia-purificazione-comunione ed elemento divino si cfr. anche *Fedone*, 82b10-82d7; *Fedro*, 250b-253c.

⁴⁹ A. Kojève, *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel*, in Id., *Introduction à la lecture de Hegel*, publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1947; tr. it di Paolo Serini, in Id., *La dialettica e l'idea di morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1982 (ma in altra collana 1948), p. 51, corsivo nostro. In questo quadro è forse da intendere l'enigmatica espressione in *Resp.* IV, 435d: «[...] con quei metodi che usiamo attualmente nelle discussioni non riusciremo mai a toccare bene la nostra meta. Altra è la strada che vi conduce, più lunga e più estesa» (Platone, *Opere complete*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari 1988⁶, p. 148).

⁵⁰ A. Kojève, *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel*, cit., p. 51, corsivo nostro.

Riprendendo, in tal senso, la puntuale ricostruzione che dell'*Alcibiade primo* viene offerta dall'analisi di Michel Foucault⁵¹, la *cura di sé* (*epimeleia heauton*) e la *conoscenza di sé* (*gnōthi seauton*) sarebbero stati possibili, per Platone, solo a quel soggetto che si rivolgeva all'elemento divino come costitutivo fondamento dell'identità di sé:

[...] per occuparsi di sé, è necessario conoscere se stessi; ma per conoscere se stessi, occorre guardarsi in un elemento che dovrà essere identico a se stessi; occorre scrutare in tale elemento quel che è il principio stesso del sapere e della conoscenza; e questo principio non è altro che l'elemento divino. È necessario dunque guardare nell'elemento divino per poter vedere se stessi: è necessario conoscere il divino per poter riconoscere se stessi.⁵²

A tale visione ultima si accompagna inoltre in Platone, se non una dimensione immediata di *silenzio*, certo una dimensione prima di *segretezza*, alla quale si è abbondantemente appellata la scuola cosiddetta di Tubinga-Milano (sulla quale torneremo, brevemente, tra poco).

Alcuni aspetti di tale percorso colpiscono, tuttavia, per la loro peculiarità costitutiva. Anzitutto, pur configurando una dottrina della trascendenza, il percorso platonico non delinea un Uno che sia totalmente altro (o *il Totalmente Altro*) rispetto al mondo sensibile: tanto l'insegnamento di Diotima nel *Simposio* (in particolare 209e-212a), che il più generale concetto di dialettica, sia ascendente, ma ancor più discendente, configurano un Bene che attraversa e permea di Sé ogni aspetto della realtà. Il mondo sensibile è, comunque, il punto di appoggio attraverso il quale Eros può iniziare a dispiegare la propria azione mediatrice tra umano e divino, e indirizzare il soggetto a quel cammino che deve condurlo all'Unità. Ugualmente, il mitologema della biga alata, offerto dal *Fedro* (246a-254a), ci offre un'immagine di questo stesso soggetto nel quale, per l'appunto, anche la componente più terrena che lo costituisce, quella passionale, non deve essere negata, ma semmai governata, per poterlo

⁵¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2018³, in part. pp. 57-70.

⁵² *Ivi*, p. 62.

condurre lungo il suddetto percorso mistico⁵³. Un'ultima testimonianza del peculiare rapporto costruito da Platone tra mondo sensibile e mondo delle idee ci è offerta dal tardo dialogo del *Timeo*, nel quale il Demiurgo plasma il primo come *simile* a quello ideale.

Chiudendo, infine, circolarmente il breve percorso espositivo attorno al misticismo platonico, occorre ricordare – richiamandoci al carattere, come detto, *restauratore* della sua riflessione, alla quale facevamo riferimento in avvio – che il cammino mistico è inteso da Platone sempre come un *ritorno*: sarebbe il ridestare, il risvegliare ciò che l'uomo avrebbe già-da-sempre precedentemente contemplato. La teoria della reminiscenza definisce in senso mistico-sapienziale la sua teoria della conoscenza e l'orizzonte ultimo del proprio ordine di discorso, disponendolo all'interno di quella tradizione, come detto, della cosiddetta *filosofia perenne*. Proprio le supposte *dottrine non-scritte* confermerebbero il tratto complessivamente esoterico e iniziatico del modello di sapere da lui elaborato⁵⁴.

⁵³ Interpretazione che risulta egualmente plausibile anche se si intendono queste tre componenti come finalità dell'orientamento delle azioni, come centri motivazionali, anziché come parti dell'anima. Nella *Repubblica*, inoltre, la copresenza di tali finalità e della tripartizione del corpo sociale dello Stato risulta funzionale alla loro reciproca fondazione (si leggano, esemplarmente, le conclusioni tratte in particolare in *Resp.* IV, 434c-438d). Su questi aspetti cfr., introduttivamente, M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1998⁵, pp. 113-138.

⁵⁴ Su quest'ultimo aspetto, introduttivamente: K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine 'non scritte'*, Vita e Pensiero, Milano 1991¹¹; H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1989; C. Gaudin, *Platon et l'Alphabet*, P.U.F., Paris 1990; T.A. Szlezak, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991. Per una discussione sull'interpretazione delle cosiddette *dottrine non scritte*, in particolare della scuola di Tubinga-Milano, si cfr. la ricostruzione di C. Muscato, *Platone, l'esoterismo, la politica*, in «Metabasis», 24/2017, pp. 198-223, oltre agli ormai classici studi di F. Franco Repellini, *Gli agrapha dogmata di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici*, in «Acme», 26/1973, pp. 51-84 e di M. Isnardi Parente, *Il problema della «dottrina non scritta» di Platone*, in «La Parola del Passato», 41/1986, pp. 5-30. Sulla scrittura in Platone e i problemi relativi cfr. M. Vegetti, *Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon*, in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1988, pp. 387-419. A conferma della nostra analisi, una lettura *tradizionalista* del pensiero platonico è offerta – partendo da un'altra e assai diversa prospettiva – anche da Karl Popper. Soffermandosi in particolare su di un noto passo del *Menone* (81b-d), Popper sottolinea, infatti, come tutta la conoscenza sia «[...] ri-cognizione: richiamo, o ricordo, dell'essenza o della vera natura della cosa, che un tempo conoscevamo. Questa teoria implica [...] prima della [...] nascita [...] uno stato divino di onniscienza. La nascita di un uomo è la sua caduta dallo stato di grazia [...] o divino di conoscenza [...]. Come risultato dell'*anamnesis*, la verità è reintegrata nello status nel quale non è dimenticata, e perciò non nascosta (*alethés*): è ciò che è manifesto» (K.R. Popper, *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, in «Proceedings of the British Academy», 1960, pp. 39-71; tr. it. riveduta di M. Trincherò, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, in Id., *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, Einaudi, Torino 1977⁵, p. 84). L'anamnesi è, infatti, «[...] il potere di scorgere la vera natura, o essenza, di una cosa: la natura, o essenza, con cui eravamo a contatto prima della nascita, *prima della nostra caduta dallo stato di grazia*» (*ivi*, p. 88, corsivo nostro).

Chiosando la conclusione di Benjamin Farrington, «in ultima analisi Platone ci sospinge indietro agli oracoli o all' "antica tradizione"»⁵⁵.

2.3. Il neoplatonismo di Plotino.

Plotino (205-270) pone, come noto, l'Uno superiore all'essere e al pensiero (*Enneadi*, IV, 9, 4), riprendendo – evidentemente – la posizione di Platone, per il quale l'Idea di Bene era anche «al di là dell'essere» («*epekeina tês ousias*», *Repubblica*, VI, 509b)⁵⁶. Questa ripresa del pensiero platonico va opportunamente inquadrata alla luce di una notazione di Enrico Berti, per il quale «[...] il neoplatonismo è, in fondo, la più grande reazione della filosofia pagana contro il cristianesimo»⁵⁷. Occorre allora intendere il neoplatonismo, a differenza del pensiero platonico, forse e soprattutto come un fenomeno che si sviluppa parallelamente al definirsi, per altro su basi concettuali in molti casi analoghe, della teologia cristiana e al diffondersi della nuova fede. Come noto, inoltre, mentre il medio-platonismo si diffuse maggiormente presso i Padri orientali, contando una certa diffusione nel

⁵⁵ B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, George Allen & Unwin, London 1946; tr. it. di A. Rotondò, in Id., *Scienza e politica nel mondo antico – Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1981³, p. 78. Analizzando – ad esempio – il *Lachete* ci si può accorgere che la comune preoccupazione dei partecipanti al dialogo sia proprio quello non solo della difesa, ma del *recupero* dei valori etici *tradizionali*, recupero al quale, come noto, Platone fornirà i fondamenti concettuali con la propria filosofia. Ancora: la lettura delle *Leggi* suggerisce l'interpretazione della filosofia platonica come un progressivo distacco dal socratismo originario per approdare alla fondazione di una vera e propria religione astrale, ove la visione geometrica dell'universo, già delineata nel *Timeo*, si lega a temi *iniziatici*. Questo sebbene Mario Vegetti abbia opportunamente sottolineato come la repubblica platonica sia «[...] una città senza religione e senza riti» (M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., p. 125). Sul mutamento che intercorre tra la società ipotizzata dalla *Repubblica* e quella teorizzata nelle *Leggi* e le sue cause, cfr. *ivi*, pp. 138-142. Davide Susanetti suggerisce, comunque, la possibilità di una lettura iniziatica già dell'uscita dalla famosa caverna, illustrata nella *Repubblica*: cfr. D. Susanetti, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, cit., in part. pp. 99-102.

⁵⁶ Sull'influenza esercitata dal pensiero platonico su Plotino rimando alla oramai classica lettura di J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978. Una potente introduzione alla figura di Plotino, mediante anche la ricostruzione del suo percorso di ritorno all'Uno, nonché attraverso un copioso riferimento diretto a passi delle *Enneadi*, rimane P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Paris 1997; tr. it. di M. Guerra, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999. Ritengo quasi inutile ricordare come la lettura data da Hadot si basa sulla sua intellesione della dottrina dello stesso Plotino quale base per gli *esercizi spirituali* offerti ai suoi discepoli, appunto, per il loro percorso di perfezionamento e cura di sé.

⁵⁷ E. Berti, *Essere*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2009², p. 59.

mondo greco, il neo-platonismo di Plotino si diffuse, almeno inizialmente, soprattutto a Roma, in Occidente. Nei Padri occidentali si ritrova l'influenza di entrambi, ed è addirittura esplicita⁵⁸.

Cerchiamo di analizzare meglio la dialettica tra pensiero neoplatonico e cristianesimo delle origini, ai fini dell'obiettivo della presente trattazione: individuare il ruolo specifico giocato dal *silenzio* nel misticismo di marca cristiana.

Come detto in avvio, l'Uno, come Bene (*Enneadi*, VI, 9, 6), essendo al di là dell'essere e del pensiero, non sarebbe né intelligibile, né dicibile da parte dell'uomo (*Enneadi*, V, 4, 2, 37-42; VI, 9, 3): dell'Uno non si può predicare se non solamente il nulla (*tò medén*) (*Enneadi*, III, 8, 10), essendo *come* nulla (*Enneadi*, VI, 8, 21). Questa posizione, inoltre, implica la possibilità di giungere allo stesso Uno solamente mediante una intuizione pura, ovvero per via mistica, ascetica⁵⁹. Vediamo.

Per la sua *henologia* (pensiero dell'Uno), il tema cardine del pensiero di Plotino – in particolare ai fini del nostro discorso – è quello del ritorno dell'uomo all'Uno⁶⁰, prima ipostasi, prima realtà in sé costituita, dalla quale l'uomo stesso sarebbe derivato per un movimento di *processione* (*πρόοδος*), ossia un processo emanazionista di depauperamento dell'essere stesso, la cui pienezza costituirebbe il carattere proprio appunto dell'Uno. Nel suo essere sovrabbondante – aspetto sul quale torneremo a breve – accanto alla libera attività mediante la quale questo Uno è e rimane tale, si affiancherebbe, come conseguenza del primo movimento, una produzione di altro da sé, poiché la sua potenzialità porta alla espressione di questa stessa in una seconda e in una terza ipostasi (rispettivamente il *Nous* o Spirito⁶¹ e l'Anima). Compito pertanto precipuo, come noto, della scuola di Plotino e del suo insegnamento (raccolto dal discepolo Porfirio in un'opera di sei libri di nove trattati, da cui il titolo di *Enneadi*⁶²) era proprio quello di offrire ai discepoli gli strumenti per liberare la parte di divino presente in loro per farla ricongiungere all'Uno, per «[...] *diventare dio* togliendo [...] ogni alterità

⁵⁸ Sul ruolo, all'interno della tradizione cristiana, svolto dal neoplatonismo e, in particolare, da Plotino si rimanda al tradizionale studio di R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin, Paris 1931.

⁵⁹ Su questi aspetti della ontologia plotiniana, o meglio della sua *meontologia* quale ontologia del nulla, si cfr. anche S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2001⁵, pp. 44-56.

⁶⁰ Si cfr. quanto sostenuto, ad esempio, da Porfirio nella sua *Vita di Plotino*, II, 9 e XXIII, 131.

⁶¹ Va rilevato come la critica dibatta ancora oggi sulla traduzione più opportuna del concetto plotiniano di *Nous*, oscillando tra *Spirito* e *Intelletto*.

⁶² Per il presente scritto si è fatto riferimento alla ormai classica traduzione, con testo a fronte, di Giuseppe Faggin, ora riproposta in Plotino, *Enneadi*, Bompiani, Milano 2000.

tra la nostra condizione e quella divina»⁶³. Un Uno che si presenta, per quanto affermato, come principio supremo di unità, e grazie alla quale ogni ente risulta tale: tolta l'unità, verrebbe meno anche lo stesso ente. Inoltre, causa la sua sovrabbondanza e infinitezza, di questo Uno sarebbe possibile solamente una predicazione in negativo, *exemplum* primo di quella che sarà individuata successivamente – e soprattutto nell'ambito della mistica cristiana – come *teologia negativa*⁶⁴.

Proprio perché si presuppone che l'Anima (a sua volta articolata gerarchicamente nel pensiero plotiniano in Anima Suprema, Anima del tutto e anime particolari) tragga la sua sussistenza dalla contemplazione, attraverso il *Nous* o Spirito, dell'Uno, l'anima stessa – e in particolare quella dell'uomo, del singolo uomo, che si identifica sostanzialmente come anima – può mediante la stessa *contemplazione* tendere al ritorno all'Uno. Il ricongiungimento si raggiunge – già sulla Terra, per Plotino – riuscendo a levare le alterità ontologiche che, nel processo di depauperamento, si sono poste tra l'uomo stesso e l'Uno. Rientrare nella propria anima, spogliarsi degli affetti, spogliarsi della *parola* e della *ragione* discorsiva e, infine, immergersi nella contemplazione dell'Uno sono le tappe conducenti all'*estasi*, allo stato di iper-coscienza nel quale viene ri-attinta l'unità nell'Uno, l'unificazione (*henosis*) con l'Uno. E un'unità data dalla visione intellettuale dell'anima stessa quale atto del ricordare l'Essere nel suo eterno persistere nella identità: ma poiché l'Essere in quanto *aion*, essere sempre, è anche Verità, e poiché quest'ultima non può concordare con nulla di diverso (*Enneadi*, III, 7, 25), questa unione è anche unione nel vero e in una verità eterna, che viene appunto riguadagnata dall'anima. Detto altrimenti. L'anima nella sua temporalità e finitezza è tale in relazione e rispetto a un Essere che è non-tempo, vita infinita, essere-permanente-nella-eternità (*aion*), e la saggezza filosofica consiste propriamente nel sottrarsi al cielo temporale per riguadagnare l'unità con l'Essere, con l'Uno, e in una unità che, apprendiamo dalla già menzionata *Vita di Plotino* scritta da

⁶³ R. Chiaradonna, *L'antropologia di Plotino. Misticismo e intellettualismo*, in «B@belonline», 9/2010, p. 49. Esplicita poco oltre lo stesso Chiaradonna: «Una simile esperienza può a buon diritto essere definita “mistica”. Si tratta, infatti, dell'esperienza in base a cui il nostro “sé” quotidiano cambia natura e accede direttamente, senza mediazioni, alla conoscenza del divino tanto da condividere il suo stesso modo di vita» (*ivi*, p. 50).

⁶⁴ Zolla ha paragonato, in tal senso, l'Uno plotiniano al Tao. Cfr. E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, cit., p. 173. Per una primissima ricapitolazione dell'ampia biografia sui rapporti tra Plotino e l'Oriente, rimando a L. Bordaş, *Il Neoplatonismo e la filosofia indiana. Prolegomeni per una storia segreta del pensiero europeo da Plotino al Rinascimento*, in «Sofia», 6/2004, pp. 35-42. Sull'origine della convergenza della riflessione sull'Uno con la meontologia e la teologia negativa, e quindi sull'incidenza che il neoplatonismo in generale ebbe per la riflessione sui limiti (e le possibilità) del linguaggio speculativo in teologia e il conseguente sviluppo della cosiddetta *teologia negativa*, si cfr. A. Le Moli, *Negare l'Uno? Percorsi della teologia apofatica nel Neoplatonismo*, in «Mediaeval Sophia», 4/2008, pp. 147-165 (in part. pp. 147-150).

Porfirio, si configura secondo una dimensione ben precisa: l'*estasi*, caratterizzabile come un congiungimento, quale modo del fare *senza la parola*, essendo la parola stessa nel tempo e del tempo. Attraverso un'ascesi che si libera dalla parola è data la possibilità di un'armonia puramente intelligibile con l'Uno, quale atto puramente intuitivo, *estatico* (*Enneadi*, VI 9, 8, 33), e caratterizzato dall'estremo *silenzio*⁶⁵.

Un silenzio frutto anche dello stesso statuto ontologico dell'Uno: come sintetizzato esemplarmente da Sergio Givone, infatti, «se la verità rivela il nulla di tutte le cose che sono (rivela il “non” dell'essere, il cui fondamento è abisso sovrastato da *silenzio*), ciò accade in virtù del principio che è al di là di ogni cosa e quindi è, di ogni cosa che è, *tò medén*»⁶⁶. Detto ancora. Nella estasi dell'avvenuto ri-attingimento di un Uno che è un *non essere*, l'unico atteggiamento consono per dimorare in tale stato non può essere che il *silenzio*.

Notiamo infine, per inciso, che nel percorso indicato da Plotino all'anima di ciascuno l'*eros* gioca, anche in questo caso, un ruolo fondamentale: la mancanza è mancanza di Essere, ovvero di Verità, ma anche di Bellezza. È nella ricerca del bello che si apre il percorso umano verso quello che è (*Enneadi*, I, 6, 4-7; ma anche I, 3, 2), verso cui conduce l'*eros celeste*, quale manifestazione sensibile della stessa anima, che prende forma nel vedere, nel tendere appunto alla visione dell'Uno, attraverso una contemplazione passiva dell'Intelletto. È verso questa direzione metafisica che *eros* indirizza la passione dell'anima individuale, poiché ogni essere generato ama e tende verso il generante (*Enneadi*, V, 1, 6)⁶⁷, fino a esserne pervaso: «[...] l'amore plotiniano attende l'estasi interrompendo ogni attività, definendo le facoltà dell'anima in un riposo assoluto, dimenticando tutto per essere a

⁶⁵ È come noto dibattuto se vi sia, nella posizione espressa da Plotino, semplice affinità con la mistica orientale o se vi sia stata una vera e propria influenza di questa sul suo pensiero. Rimandiamo, in tal senso, almeno alle miscellanee R. Baine Harris (ed.), *Neoplatonism and Indian Thought*, SUNY Press, Albany 1981 e P.M. Gregorios (ed.), *Neoplatonism and Indian Philosophy*, SUNY Press, Albany 2002; nonché, in italiano, agli atti del convegno *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente. Atti del convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974 e al saggio di A. Magris, *Plotino e l'India*, in «Annuario filosofico», 6/1990, pp. 105-161.

⁶⁶ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 38. Primo corsivo nostro.

⁶⁷ Su queste tematiche, una silloge di testi plotiniani – tratti dalle *Enneadi* – è stata ottimamente curata e introdotta recentemente da Davide Susanetti in Plotino, *La bellezza, l'anima e l'uno*, Feltrinelli, Milano 2021.

completa disposizione dell'invasione divina»⁶⁸. In questo punto, come esemplarmente mostrato da Giuseppe Faggin, teologia negativa e esperienza vitale per il soggetto verrebbero paradossalmente a fondersi:

[...] il Nulla minaccerebbe di dissolversi in vuoto nulla, in assoluta assenza, se l'esperienza numinosa dell'ἔκστασις non riproponesse, per così dire, sul piano vitale la realtà dell'Uno, che il pensiero deve dichiarare ineffabile, e non conferisse all'operazione negatrice il valore spirituale di un *Erlebnis* positivo: il silenzio del pensiero equivale alla luce interiore dell'anima.⁶⁹

È proprio con l'aura mistico-ascetica che connota il pensiero di Plotino, ma più in generale il neoplatonismo, che il nascente Cristianesimo si confronterà, subendone – almeno in certe sue forme – una sicura influenza (e sulla quale dovremo soffermarci nella seconda parte del presente contributo).

⁶⁸ Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, cit., p. 47. «Nell'estasi mistica l'anima, abbandonando ogni forma e la propria forma, si identifica con questa realtà senza forma, questa presenza pura che è il centro di se stessa come di ogni altra cosa» (*ivi*, p. 50).

⁶⁹ G. Faggin, *Introduzione*, a Plotino, *Enneadi*, cit., p. XXIV.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.