

UMBERTO FRACASSINI

PA-IV-44

IL MISTICISMO GRECO
E IL CRISTIANESIMO



"IL SOLCO,, - CASA EDITRICE
CITTÀ DI CASTELLO - MCMXXII

47887 / h

PROPRIETÀ LETTERARIA

81623

PREFAZIONE

La storia delle religioni ha fatto in questi ultimi anni progressi inaspettati, per avere adottato un metodo già in uso con ottimi risultati in altre scienze positive, il metodo comparativo. Le religioni non si sono considerate più ciascuna a sè ma sono state ravvicinate l'una all'altra, anche se nella storia appaiono separate da largo spazio di luogo e di tempo. Allora si sono avute rivelazioni inattese: quelle che prima sembravano l'una del tutto estranea all'altra, hanno mostrato una stretta affinità di forma e di contenuto, di concetti e di sentimenti.

Era ovvio che, specialmente sul principio, dalla somiglianza si arguisse con troppa facilità la comunanza di origine, sia che una religione si facesse derivare dall'altra, o sia che entrambe si considerassero provenienti da una fonte comune. È un inganno, al quale la nostra mente è assai proclive, il credere che tutto si possa e debba spiegare per l'effetto di cause estrinseche, che lo spirito umano non faccia che ripetere ciò che è stato fatto e detto da altri, e non piuttosto operi per intima forza della sua natura, la quale rimane una nelle molteplici e varie sue manifestazioni. È un fatto però che, se non sempre, talvolta le somiglianze provengono dall'influenza che una cosa ha esercitato sull'altra, e le affinità di più religioni nella forma o nel contenuto dipendono dalla loro origine comune. Questa però

va dimostrata con argomenti di fatto, che non siano la semplice ragione di somiglianza; così è che, seguendo tracce appena sensibili e sottilissimi indizi, alcuni critici sono arrivati a ricostruire il filo che in origine avvinceva delle religioni, le quali poi nel corso della storia hanno battuto una via assai diversa e discosta l'una dall'altra.

A questo metodo è stato assoggettato anche lo studio del Cristianesimo primitivo, soprattutto in Germania, per opera di una schiera di critici, che appunto perchè considera il Cristianesimo come un anello della storia generale delle religioni, è stata detta Religionsgeschichtliche Schule. Ne sono venuti fuori naturalmente punti nuovi di vista. Mentre prima si pensava che il Cristianesimo non avesse relazioni di somiglianza e di origine con altre religioni che con la giudaica, dal seno della quale esso è nato, e che colla religione greco-romana non avesse mai avuto altri rapporti che di opposizione e di lotta, ora invece si è visto che in quei punti, in cui si discosta dal giudaismo, si avvicina e si tocca col gentilesimo. Quindi se n'è tratta affrettatamente dall'estrema ala critica la conseguenza che il Cristianesimo da una parte deriva dal giudaismo e dall'altra dal paganesimo, e che basta questa duplice derivazione a spiegare le sue origini.

Qui però non si tratta del gentilesimo nel senso volgare e comune. Perchè anche a suo riguardo i nuovi studi hanno sconvolto e mutato le antiche vedute. Al di sotto cioè della religione superficiale e sensuale del volgo se ne sono scoperte altre più spirituali e profonde, proprie di ristrette schiere di anime, le quali aspiravano a una unione più intima e intensa colla divinità. È in queste correnti mistiche, sottili e nascoste, che si sono trovati i punti più interessanti di contatto col Cristianesimo; e non solo col Cristianesimo ma pure con altre religioni, anch'esse mistiche, dell'Oriente, le quali soprattutto negli ultimi secoli avanti Cristo hanno formato colla greca una mescolanza, che oggi comunemente si dice sincretismo, e che gli antichi più propriamente dissero theocrasia.

Il problema dunque è assai complesso. Per potere determinare con precisione quali siano state le relazioni del Cristianesimo colla religiosità mistica, greca e orientale, è prima neces-

sario far luce su questa, sulla sua natura e il suo sviluppo. Giacchè molti problemi che la riguardano, anche fra i più importanti, malgrado i luminosi risultati degli ultimi studi, rimangono tuttora insoluti. Soprattutto non è ben chiaro in quale proporzione le Grecia e l'Oriente abbiano contribuito alla formazione del misticismo antico. Molti oggi sono propensi ad attribuire una parte preponderante all'elemento orientale; io sto con quelli i quali ritengono che lo spirito greco, sebbene abbia attinto molta materia dall'Oriente, l'abbia plasmata a modo suo imprimendo ad essa le sue forme e le sue direttive. Per vedere ben chiaro in questa questione non bisogna, secondo me, fermarsi a considerare a parte i singoli problemi, ma bisogna cercare di abbracciarli in uno sguardo complessivo di tutto lo sviluppo del misticismo antico; allora si vedrà come in realtà è lo spirito greco che domina e che si evolve per un'intima necessità della sua natura, sebbene tragga i suoi elementi da parti diverse.

Per tal modo si semplifica e si rende più facile la soluzione del problema delle relazioni del Cristianesimo col misticismo antico. Non è una massa confusa ed informe di miti e di riti, di concezioni e di aspirazioni religiose, ma un'unica grandezza storica, con caratteri e tendenze ben determinate, l'Ellenismo, nel suo aspetto religioso più profondo, con cui il Cristianesimo è venuto a contatto e si è misurato. Di qua e di là non è difficile scoprire le somiglianze e le diversità, i contatti e le divergenze, e finire così per vedere se il Cristianesimo possa avere avuto origine dall'Ellenismo mistico, o piuttosto non siano due entità spirituali essenzialmente diverse, che abbracciate in una lotta suprema, l'una abbia dovuto finalmente cedere innanzi all'altra.

A dare un contributo, sia pure modesto, alla soluzione di questi problemi così importanti per la storia della religione, mira la presente opera sul misticismo greco e il Cristianesimo. Sarebbe stato più esatto dire ellenistico, parola oggi preferita dai dotti quando vogliono indicare non la grecità pura ma mescolata con elementi stranieri provenienti dal contatto con altri popoli, il quale dopo Alessandro si fece sempre più stretto e più frequente. Ma poichè questo termine non è ancora entrato, col suo senso

specifico, nell'uso del pubblico, ho preferito di dire greco; tanto più che per tal modo è anche indicata la tesi che io sostengo della prevalenza dello spirito propriamente greco in tutto lo sviluppo del misticismo antico.

In un libro precedente su l'Impero e il Cristianesimo ho mostrato come e per quali ragioni nella lotta collo Stato romano il Cristianesimo ha finalmente trionfato, conquistando la sua libertà politica; in questo, è mio intendimento di spiegare perchè il Cristianesimo nella lotta colle religioni mistiche del mondo antico abbia prevalso su di esse e così abbia conquistato la supremazia religiosa in tutto l'Impero.

Per questo basterà mettere l'uno dirimpetto all'altro il misticismo greco e il Cristianesimo. La parte principale del libro è occupata dal misticismo greco. Seguire lo sviluppo della sua storia, dai principî più umili alle più alte conquiste, era necessario, come abbiamo detto, per intender bene la sua natura e far risaltare con ciò stesso le somiglianze e insieme le diversità che esso presenta col Cristianesimo. Molte volte la semplice narrazione della storia può mettere in grado il lettore di porre da se stesso i problemi e di risolverli.

Il punto di partenza del misticismo greco sono i misteri. Da questi culti segreti, al principio assai rozzi e materiali, derivano le sue origini, la sua terminologia e le sue concezioni fondamentali. Ma non tutti i misteri sono stati di uguale importanza pel misticismo: solo quelli che hanno contribuito particolarmente al suo sviluppo formano l'oggetto del nostro studio.

Anche al di fuori del campo strettamente religioso il misticismo ha tratto i suoi elementi; dalla filosofia soprattutto, la quale negli ultimi tempi ha evoluto anch'essa per conto suo in senso mistico. Dal connubio delle religioni mistiche colla filosofia mistica è venuta quella forma superiore di misticismo che è la teosofia, la quale ha fiorito massimamente nei tempi vicini a Cristo e col Cristianesimo presenta le più strette analogie.

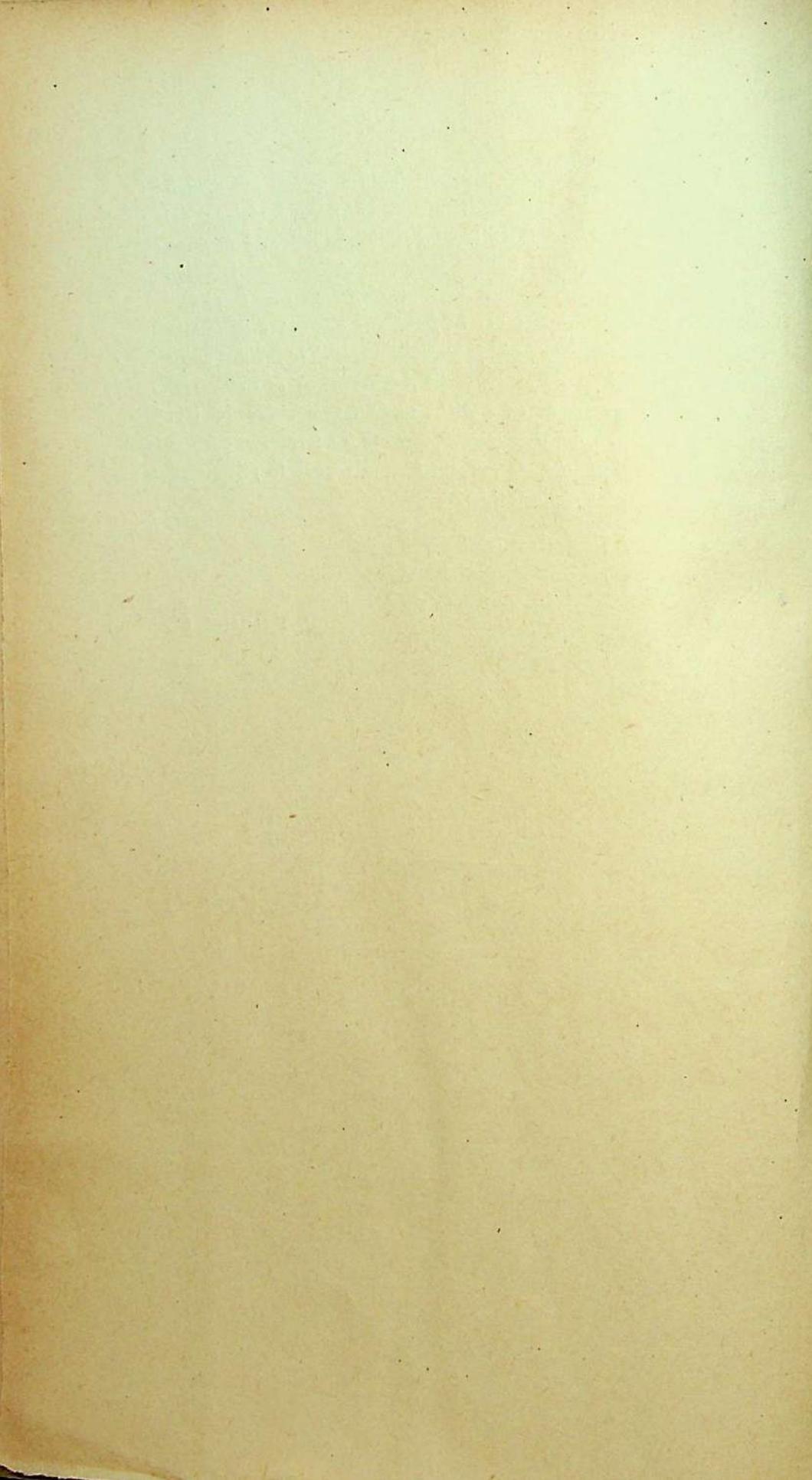
Dopo avere studiato le diverse fasi per cui è passato il misticismo greco fino alla nascita del Cristianesimo, ed essere così penetrati più addentro alla sua natura, non ci sarà difficile cogliere i punti di contatto che esso ha col Cristianesimo e insieme la

grande distanza che separa l'uno dall'altro. Questa sta principalmente in ciò che mentre il misticismo greco è visione dei sensi e contemplazione della mente, il Cristianesimo è la forza viva di Dio che opera nel mondo mediante la persona di Cristo.

L'arte e il sapere sono doni preziosissimi che il mondo ha ricevuto dalla Grecia; ma la forza che domina e dà la vita è venuta d'altrove. Come per il bene della civiltà la cultura greca non avrebbe bastato da sè senza la forza politica di Roma, così il misticismo greco, se in qualche modo ha spianato la via, non è arrivato a produrre quella profonda trasformazione morale e religiosa del mondo, di cui solo è stata capace la forza viva e sovrumana del Cristianesimo.

Perugia, 28 Novembre 1922.

U. FRACASSINI



CAPITOLO PRIMO

Il mistero.

SOMMARIO: 1. Religione unanistica e religione naturistica; vantaggi e svantaggi dell'una rispetto all'altra. — 2. Le associazioni mistiche o segrete presso i popoli primitivi. — 3. I misteri greci; oggetto e ragione della loro segretezza. — 4. Le cose sacre dei misteri. — 5. Le persone sacre; l'iniziazione e i suoi gradi. — 6. I simboli. — 7. Le azioni sacre; il drama mistico e lo orgio. — 8. La divinità unica dei misteri sotto nomi e forme diverse: la madre terra. — 9. Origine greca dei misteri greci. — 10. Scopo e natura dei misteri: loro valore etico religioso.

La celebrazione dei misteri era nell'antichità molto più frequente di quello che ordinariamente si crede. Non vi era, si può dire, città — non solo nella Grecia ma anche fuori — che non avesse il suo culto mistico, cioè segreto. Ma fra tanti, solo pochissimi hanno lasciato fama di sè, perchè pochissimi in realtà hanno raggiunto una vera importanza universale e hanno lasciato una traccia luminosa nella storia. Questi pochi però non potranno mai essere pienamente compresi ed apprezzati nel loro giusto valore, se non si considerano nello sfondo comune, da cui emergono e si distaccano.

Prima dunque di addentrarci nel segreto dei misteri particolari, che hanno tanto interesse per la storia del misticismo, è indispensabile che cerchiamo di abbracciare collo sguardo il mistero nella sua ampiezza generica, considerandolo al lume dell'antica cultura e religione, che è il terreno in cui ha sbocciato ed è fiorito.

1. — Non è molto che si credeva, e tuttora non pochi lo credono, che la religione greca non sia stata mai altra da quella degli dei olimpici, che sotto forma di serena beatitudine e di bellezza sovrana Omero ci ha descritto, e i sommi artisti dei tempi seguenti hanno riprodotto meravigliosamente nelle statue e nelle pitture. Invece è da considerare come uno dei risultati più sicuri della critica storica che in Grecia, come altrove, la religione è passata per forme varie e disparate; cominciando dalle più basse, come quelle che anche oggi s'incontrano presso i popoli così detti naturali o non civili, per cui la divinità, concepita come una forza straordinaria animata o no della natura, era venerata in un luogo o in un oggetto determinato, una montagna p. es. o un fiume, una fonte o una caverna, una pietra o un legno, una pianta o un animale e via di seguito. Così anche era molto diffusa la credenza nell'esistenza degli spiriti, buoni e cattivi, dai quali l'uomo si sente dappertutto attorniato, spiato e talora persino invasato; e quindi anche delle anime dei trapassati, che ogni tanto ritornano tra i vivi, ai quali come possono arrecare qualche utilità così possono al contrario giocare qualche brutto e spiacevole tiro.

Al polidemonismo è venuto poi, come di solito, a sovrapporsi il politeismo; agli spiriti cioè, che, sebbene dotati di conoscenza e volontà al pari di noi, sono senza una personalità ben determinata e distinta e quindi senza nome proprio senza storia e senza miti, si sono aggiunti gli dei, dotati di una personalità più chiara e distinta, onde hanno non solo una faccia umana, ma anche sensi e costumi umani, posseggono un nome proprio e sono l'oggetto di miti, che descrivono le loro gesta e le loro relazioni cogli altri dei ovvero cogli uomini. La loro esistenza però al principio è rimasta legata e ristretta a luoghi particolari, dove, ciascuno al suo posto, diffondevano grazie e favori e dove erano visitati ed onorati con offerte dai loro devoti. Ma poi alcuni hanno potuto assorgere più alto: addivenuti cioè i numi tutelari di una gente o di una tribù, si sono stabiliti con essa in qualche villaggio o città, ovvero con essa o parte di essa hanno emigrato per altre terre e altri

lidi. E appunto a queste emigrazioni, che tanto hanno contribuito all'elevazione ed allargamento della cultura ellenica, si deve se anche gli dei si sono sempre più distaccati dalle ristrette località della loro origine, hanno acquistato relazioni più vaste e un aspetto più universalmente umano.

Soprattutto l'emigrazione jonia è stata decisiva per l'ultima formazione della religione greca; giacchè gli Jonii, nella loro nuova patria dell'Asia minore arrivati a un più alto grado di civiltà e di benessere, han trasformato gli dei, che avevano seco condotto dalla vecchia patria, a loro immagine e somiglianza. Non più dunque spiriti ed ombre, che facevano paura ai loro credenti e potevano turbare la pura gioia dei ricchi e potenti signori, ma giovani belli e vigorosi, amanti della guerra e del piacere, al pari dei loro adoratori. Essi facevano lieta e bella corona intorno al padre comune, il vecchio Zeus, il quale teneva la sua corte sull'Olimpo, il monte più alto della madre patria, che colla sua cima toccava il cielo; da dove, tanto egli che gli altri numi della sua casa potevano correre per la terra e venire in aiuto dei loro devoti dovunque fossero, e far feste in mezzo a loro. È da questa religione aristocratica e mondana che Omero ha tolto le sue immagini, le ha ripulite arricchite ed ordinate colla sua arte meravigliosa. E allora l'influenza straordinaria, che Omero ha esercitato sulla vita e la civiltà dei Greci, ha fatto sì che anche i numi cantati da lui, in breve tempo, s'imponessero alla venerazione di tutti, fossero onorati con templi e sacrifici, con feste e giuochi; addivenissero in una parola l'oggetto della religione pubblica ufficiale, non solo nelle colonie ma anche nella madre patria. In questo senso è esatto il dire che i poemi omerici furono la bibbia e il codice religioso dei Greci.

Ma non bisogna credere per questo che a lato degli dei olimpici le antiche divinità fossero ridotte a completo silenzio; la religione omerica era una religione artistica ed aristocratica, che trovò perciò facile accesso nelle città e nelle classi superiori; ma il popolo, specialmente nelle campagne, non aveva ragione di abbandonare la sua devozione ai singoli numi locali, alle divinità agricole e naturalistiche e alle stesse anime

dei trapassati, a cui perciò rimase tenacemente attaccato. Tutto al più si operò un compromesso tra le vecchie e le nuove divinità; i numi cioè impersonali dalla forma naturale o animale cambiarono il loro aspetto esteriore, addivennero simili agli olimpici e presero anche il loro nome, ovvero questo aggiunsero al proprio; ma internamente rimasero gli stessi di prima, col loro carattere demoniaco, colla loro natura *chthonia* cioè terrestre, colle loro relazioni speciali a luoghi determinati, colla loro attitudine a singolari grazie e favori.

Questo tenace attaccamento all'antico trova in parte una spiegazione nella psicologia del popolo, il quale difficilmente cambia, e nella grande diversità sociale e culturale delle plebi greche dall'ambiente in cui è nata ovvero si è propagata la religione omerica. Ciò però non basta: bisogna riconoscervi inoltre una ragione molto più profonda, essenzialmente religiosa, ed è che se la nuova concezione della divinità per alcuni lati superava la vecchia, questa per altri lati era di molto superiore alla nuova.

La superiorità della nuova consiste in questo, che prima i numi erano concepiti agire unicamente come forze elementari, senza che se ne potessero determinare gli scopi e le ragioni; ora invece colla faccia umana hanno anche acquistato una personalità propria, onde agiscono non solo per mezzo di volontà e d'intelletto, ma anche secondo un piano prestabilito e con speciali preferenze o ripugnanze, possono trattare a tu per tu coll'uomo, aiutarlo e guidarlo tanto nella vita privata che nella pubblica, addivenuti fonte non solo del benessere materiale, ma soprattutto della morale, delle leggi e del vivere sociale.

Ma a questi vantaggi vanno uniti non pochi svantaggi, che importa notare attentamente.

Innanzi tutto la divinità, umanandosi, è discesa dalla sfera dell'assoluto, in cui nello stadio naturalistico in qualche modo si trovava, a quella del relativo, al livello stesso dell'uomo; perchè sebbene abbia una forma più perfetta e una potenza superiore, ha sempre una forma e una potenza, che si distinguono da quella dell'uomo solo di grado e non di specie. Onde, nonostante il loro potere, gli dei non sono superiori alla na-

tura, ma vivono nella natura e della natura. Questa era anche prima di loro; e se essi possono usufruire delle sue forze e adoperarle pei loro scopi, nello stesso tempo vanno ad essa soggetti come l'uomo. Quindi, secondo Omero, possono anche essere feriti, e andrebbero di continuo a deperire e finalmente a morire, se non si cibassero di un farmaco miracoloso d'immortalità, il nettare e l'ambrosia. E molto più gravi sono i difetti morali a cui vanno soggetti, come si può vedere da ogni sorta di delitti che loro vengono attribuiti dalla mitologia; del che possiamo intendere perfettamente la ragione, giacchè, come gli uomini, non sono puri spiriti, ma hanno anche un corpo, da cui naturalmente procedono le stesse passioni delle nostre, le quali anzi possono esplodere con tanto maggiore violenza quanto più grande è il loro potere.

Inoltre, coll'individuarsi in forme e figure umane ben determinate, ognuna delle quali si distingue nettamente dall'altra, se la divinità ha guadagnato in chiarezza, ha perduto di unità, che pure in qualche maniera era mantenuta nella concezione naturistica. Anche in questa, di certo, le manifestazioni e forme divine erano molteplici e varie, non si concepivano però nettamente separate, ma come confuse in uno sfondo comune, in una unità indeterminata, il divino τὸ θεῖον. Non era ancora il monoteismo, ma non era neppure il politeismo. Questo ha introdotto nella divinità la molteplicità coll'introdurvi la distinzione personale; giacchè le figure umane a contorni ben determinati per necessità si escludono l'un l'altra; esse ammettono tra di loro una grande quantità di relazioni precise e talora contrarie, di amore e di odio, di pace e di guerra, che alla lor volta accomunano e separano. Per tal modo gli dei limitano essi stessi a vicenda il proprio potere, e colle lotte scambievoli accrescono per necessità le proprie miserie e difetti, come avviene appunto tra gli uomini.

Col diminuire di potere e di unità, la divinità ha perduto anche quella superiorità sull'intelletto umano, per cui era circondata come da un'aria di mistero, che contribuiva mirabilmente ad accrescere il senso di rispetto e di sacro terrore dell'uomo verso di essa. Al contrario, gli dei personali hanno

delle cognizioni di certo superiori a quelle dell' uomo, possono avere dei segreti per lui, possono anche nascondersi o rendersi a lui irriconecibili, trasformandosi; ma la loro natura, divenuta umana, non è più per se medesima impenetrabile all' uomo, il quale conoscendo sè, conosce anche dio.

Queste le differenze tra i due stadi della religione greca, il naturistico e l' umanistico, il polidemonismo e il politeismo estetico, quanto alla concezione della divinità; con queste vanno necessariamente congiunte altre differenze, non di minore importanza, che riguardano i sentimenti dell' uomo verso la divinità e il modo di manifestarli nel culto.

Quando la divinità era concepita come una forza sovrumana misteriosa, di fronte ad essa l' uomo sentiva profondamente la sua assoluta inferiorità; onde da una parte provava un sacro terrore e tendeva a tenersene discosto, dall' altra per superare la sua debolezza ed accrescere le proprie forze cercava di avvicinarsi ed unirsi intimamente con essa, perchè come nella natura così manifestasse anche in lui il suo potere. L' unione colla divinità era il fine supremo a cui tendeva la religione. Ma quando gli dei hanno preso forma umana, altre relazioni non erano possibili con loro che puramente esteriori, come quelle tra uomo ed uomo. Cessò allora naturalmente il sentimento di assoluta inferiorità e di misterioso terrore che era anche senso di sincera venerazione, e ad esso sottentrò quel sentimento che l' uomo prova dinanzi ad un altro uomo di tanto superiore per potere e sapere, come uno schiavo dinanzi al padrone, un suddito innanzi al tiranno. Chè tali erano appunto gli dei a forma umana, non solo nelle religioni nazionalistiche orientali, ma anche presso i Greci: l' Olimpo non era altro che una reggia di tiranni e signori, quali in Grecia molti se ne conoscevano prima che sorgessero le democrazie. Quindi tutta la religione era dominata da questa persuasione che una linea soltanto divideva il mondo degli dei da quello degli uomini, ma che questa linea era insorpassabile, perchè gli dei stessi, gelosi del loro potere e della loro supremazia, si prendevano cura perchè l' uomo non si appropriasse i loro privilegi, primo dei quali e il più caratteristico

L'immortalità. Guai all'uomo che, come Prometeo, pretendesse d'invadere il campo della divinità; l'orgoglio era il peccato che più direttamente si opponeva alla religione, la quale per se stessa era modestia e prudenza, l'accontentarsi del proprio stato e il contenersi entro i giusti limiti. Il favore degli dei era certamente prezioso, perchè col loro aiuto molti mali si potevano evitare e molti beni si potevano acquistare, ma anche in questo *ne quid nimis*: c'era da temere che l'eccessivo favore si cambiasse in gelosia furibonda e la potenza acquistata portasse dietro a sè la catastrofe. Così avvenne agli eroi di Troia, i quali avendo operato coll'aiuto divino sì grandi imprese, molti parimenti per divina disposizione miseramente perirono. E poi non bastava il favore di un dio; questo stesso poteva attirare l'invidia e l'odio di un altro: così Afrodite offesa perchè Fedra è stata devota di Artemide, le ispira un folle amore per Ippolito, il quale perde miseramente tanto l'una che l'altro.

Questa profonda differenza nel sentimento interiore dei due diversi gradi di religione si manifesta esteriormente nel culto. Il quale nella religione umanistica non mira ad altro che a curare ed onorare gli dei per ben disporli così verso i loro devoti che ne aspettano in contraccambio fortune e favori. Lo stesso sacrificio, atto supremo di culto, non vuole essere altro che un dono fatto alla divinità, perchè questa a sua volta doni all'offerente la salute, le ricchezze, la riuscita in un'impresa, il trionfo sopra i nemici; è, come avviene tra gli uomini, una specie di contratto bilaterale, *do ut des*.

Tutt'altro nella religione primitiva; qui troviamo dei riti che non sono propriamente un'azione morale del devoto sopra la divinità per muoverla ad agire e a produrre certi determinati effetti, ma sono piuttosto un'azione fisica insieme del devoto e della divinità, che si uniscono per produrre o impedire l'effetto che si vuole o non si vuole. Quindi al rito era attribuita un'importanza molto più profonda non solo, ma molto più estesa: esso era un elemento necessario per la stessa vita della natura; produceva la pioggia ed il sereno, aiutava il succedersi delle stagioni e delle fasi lunari, accompagnava il sole alla sua dimora notturna e l'ecceitava a

sorgere alla mattina. Una singolare efficacia era propria del sacrificio. La vita si diceva che era nel sangue, onde l'effusione del sangue era effusione di vita; tutto ciò dunque che dal sangue del sacrificio veniva toccato, veniva a partecipare della vita stessa divina, molto più quegli che mangiava delle carni o beveva del sangue della vittima. L'animale propriamente non era immolato alla divinità; ma piuttosto la divinità, che s'incarnava nell'animale e alla quale l'animale era sacro, s'immolava per partecipare la sua vita ai suoi devoti.

In conclusione nella religione naturistica, in confronto della umanistica, la divinità era concepita in guisa meno spirituale ma più sublime e imponente; il modo di unirsi con essa era più rozzo ma più intimo e profondo; il culto più materiale ma più efficace. È questo soprattutto che ci spiega perchè l'antica religione presso i Greci abbia potuto sopravvivere, in mezzo al popolo, alla diffusione della religione omerica e mantenersi salda a lei d'accanto. E per le stesse ragioni essa è che ha somministrato il germe del futuro svolgimento della religione greca in senso mistico, e non il politeismo poetico, incapace per se stesso di qualsiasi progresso interiore spirituale. E di fatti dall'antica religione popolare sono derivati e si sono conservati fino a tarda età, un po' dappertutto nella Grecia, sebbene ignoti alla religione omerica, i misteri; dal seno dei quali sono nate alla lor volta le religioni mistiche del mondo antico.

2. — Che il mistero fosse in realtà una proprietà degli antichissimi culti, è confermato dal fatto che lo troviamo ancora nelle religioni dei popoli primitivi o non civili (1).

Le religioni primitive infatti non hanno un culto pubblico nel senso che tutti indistintamente vi siano ammessi. Carattere principale della divinità è la santità, non però nel senso mo-

(1) Vedi: H. WEBSTER, *Primitive secret Societies*, New-York, 1908; A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909; M. NILSSON, *Primitive Religion*, Tübingen, 1911; GOBLET d'ALVIELLA, *Artic. Initiation*, in HASTINGS, *Encyclopaedia*, Vol. VII; LOISY, *Les rites d'initiation chez les Naturels Australiens* in *Revue d'Hist. et de Littérature relig.* 1920.

rale, ma nel senso che è estremamente pericoloso di avvicinarsi materialmente ad essa, senza le dovute cautele e condizioni. Il culto pertanto è circondato da molte proibizioni o *tabu*, come dicono i selvaggi; e perciò è sottratto al pubblico, che è per se stesso profano, ed è riservato ai pochi, i quali prima di esercitarlo si uniscono insieme per purificarsi dai contatti estranei e rendersi degni strumenti della virtù divina. Giacchè nel culto si mira appunto ad attirare a sè dalla divinità, che la possiede, la forza straordinaria necessaria a produrre certi determinati effetti. A seconda di questi diversi effetti, si costituiscono associazioni speciali in cui persone del medesimo sesso, della medesima età e condizione, si uniscono insieme per usare i mezzi religiosamente adatti a raggiungere il comune intento. Non sono pertanto queste associazioni pubbliche nel senso che tutti vi siano ammessi, lo sono però nel senso che la società stessa le ha istituite o le conserva, loro trasmettendo per tradizione le necessarie istruzioni. Sono specialmente i passaggi da un'età all'altra, da una condizione all'altra di vita, che producono la molteplice varietà di queste associazioni; giacchè allora cambiano anche i rapporti colla divinità e le condizioni dell'uso della forza divina, onde la necessità di nuove istruzioni e nuovi riti. È necessaria pertanto per essere ammesso a ciascuna di queste associazioni una iniziazione, la quale consiste soprattutto in queste tre cose: 1°) nella separazione dal mondo profano in cui fino ad allora l'iniziato ha vissuto, in riti perciò di purificazione dalle immondezze contratte in quell'ambiente, dai contatti con spiriti cattivi e da qualsiasi attacco che possa impedire il benefico influsso della virtù divina; 2°) in riti che mettano l'adepto convenientemente in comunicazione colla divinità per gli effetti richiesti dal suo nuovo stato; 3°) nelle istruzioni a ciò necessarie, e nella consegna o ostensione degli oggetti di culto a ciò relativi.

Tra questi riti di passaggio, ha speciale interesse quello per cui l'adulto esce dal mezzo delle donne e dei bambini per entrare a far parte del gruppo degli uomini della tribù, dal quale tanto le donne che i bambini sono tenuti rigorosamente

separati; per tal rito egli addivene capace di portare le armi, di esercitare la caccia, di dare il suo consiglio e soprattutto di generare. Questa fra tutte le virtù umane è apparsa la più meravigliosa, che non si possa esercitare se non per una forza magica divina; e perciò il passaggio dall'età impubere alla maturità è ritenuto il più interessante, come per l'individuo così per la società, principio di nuovi rapporti e nuovi contatti colla divinità, e quindi ragione di una nuova iniziazione, che è insieme l'iniziazione alla vita pubblica della tribù. E perciò una tale iniziazione è comunemente riguardata dai selvaggi ed anche materialmente rappresentata come una morte e come una rinascita; una morte alla vita anteriore e al mondo profano circostante, una rinascita alla vita nuova e alle funzioni più alte, riservate ad una classe speciale, della società (1). Questo inizio di vita nuova viene anche talvolta significato coll'imporre all'iniziato un nome nuovo invece del vecchio, ovvero coll'imprimere nel suo corpo un segno indelebile, che per lo più consiste nel tatuaggio o nella mutilazione di un membro, come p. es. l'estrazione dei due denti superiori davanti, la circoncisione o subincisione, rito questo anche meglio corrispondente alla nuova funzione della generazione, alla quale l'iniziato è destinato.

Naturalmente nella iniziazione alla maturità, più che nelle altre, hanno importanza le istruzioni segrete, che, accompagnate molte volte da pantomime, si danno a varie riprese all'iniziato; giacchè egli deve imparare le tradizioni e i costumi della tribù, i suoi doveri verso gli anziani, le funzioni che deve esercitare, e soprattutto le funzioni religiose le quali formano come un seguito della stessa iniziazione e, come essa, hanno dei segreti per le donne e per i bambini. Consistono di

(1) Sulle diverse maniere presso i selvaggi di rappresentare la morte e la rinascita dell'iniziato si può vedere A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 1910 p. 158, ma soprattutto FRAZER, *The golden bough*, III, p. 442 ss.

È noto come un rito di questo genere ha tuttora luogo non di rado nelle professioni monastiche, nelle quali è uso anche più comune di cambiare il nome al nuovo monaco professo.

fatti per lo più in danze mascherate, in cui gli iniziati rappresentano la parte degli dei ed agitano degli strumenti con cui fingono la voce degli dei; ora le donne ed i bambini credono o debbon credere, ripieni di sacro terrore, che in realtà sono gli dei che appariscono in quelle danze e fanno sentire la loro voce; l'iniziato invece impara che è lui stesso che cogli altri uomini deve eseguire a nome degli dei quelle funzioni, e a questo scopo riceve in consegna la maschera e gli altri sacri istrumenti. Queste cerimonie pertanto hanno per scopo immediato di ispirare un religioso rispetto alle donne e ai bambini verso gli uomini, ma anche perseguono altri scopi che vorrebbero essere di pubblica utilità, come il guarire gl'infermi, produrre la pioggia, rendere fertile il suolo, moltiplicare gli animali da caccia e via di seguito.

È infine assai notevole la credenza di alcune tribù indiane che agli iniziati, dopo morte, è riservata una sorte migliore che ai non iniziati, in quanto che l'altra vita non sarà altro che un seguito di questa, e perciò chi di qua fa parte della tribù e dei suoi numi, anche di là non sarà diviso dalla loro società.

3. — Ci siamo trattenuti un po' a lungo sulle associazioni segrete religiose e le loro iniziazioni presso i selvaggi, perchè servono mirabilmente ad illustrare la natura e le proprietà degli antichi misteri presso i Greci, appartenenti anch'essi a uno stadio primitivo, naturistico, della religione.

Lo stesso nome *μυστήριον* sta ad indicare la proprietà fondamentale di questi riti, che consisteva nell'essere celebrati in segreto. Comunemente i moderni, fondandosi sulla sentenza parimenti comune degli antichi, derivano l'etimologia di *μυστήριον* da *μύω*, *tener gli occhi o la bocca chiusa*, onde mistero sarebbe propriamente ciò che non deve esser visto dai profani, e di cui ai profani non si può parlare. Ma qual fosse precisamente l'oggetto da tener nascosto, non sempre si è convenuto. La sentenza comune di una volta era che l'oggetto del segreto, ciò che propriamente costituisce il mistero, fosse qualche dottrina filosofica, una interpretazione esoterica, più profonda, del culto volgare e della mitologia. Ma questa sentenza

ΜΟΥΣΑ

ΜΟΥΣΗ

è stata definitivamente sfatata dal Lobeck (1). Essa infatti non si fonda su alcuna testimonianza degli antichi, i quali non mostrano di saper nulla di coteste dottrine e interpretazioni; e se talora ne hanno proposta qualcuna, specialmente i neoplatonici, per dare una spiegazione razionale di riti e miti che al tempo loro apparivano irragionevoli e di cui più non s'intendeva il senso originale, lo hanno fatto per conto loro senza pretendere che fossero espressamente insegnate negli stessi misteri. Data del resto la quantità innumerevole di gente ammessa ai misteri, sarebbe stato assai difficile, anzi impossibile, l'impedire che quelle dottrine si divulgassero e quindi agissero come dissolventi del culto pubblico e della religione volgare; il che difatto non è avvenuto.

Ciò che per gli antichi costituiva l'essenza della religione non erano le dottrine o le spiegazioni del rito, delle quali spesso se ne avevano molte e discordanti tra loro, ma il rito stesso: questo era tutta la sostanza del mistero, questo anche e non altro era l'oggetto del segreto da mantenere. Ciò apparisce chiaramente dagli atti di accusa portati contro Alcibiade e Andocide, che furono accusati di avere profanato nel 415 a. C. i misteri eleusini, appunto per averli parodiati e riprodotti innanzi ai profani, in casa propria, fungendo loro insieme ad altri amici da sacerdoti (2). E in vero la ragione del segreto non si deve ricercare al di fuori, in una imposizione arbitraria, ma va dedotta dalla natura stessa, dalla santità propria del culto, cioè, come spiega bene l'inno omerico a Demetra (3), dal sacro timore che tutto avvolgeva il rito fino

(1) *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis, libri tres scripsit* CHR. AUGUSTUS LOBECK, 1829.

(2) L'atto di accusa contro Andocide è riportato dal pseudo Lisia (*adv. Andoc.* 51): « perchè avendo indossato una stola, ha mostrato ai non iniziati le cose sacre e ha pronunciato le parole ineffabili »; e quelle contro Alcibiade da Plutarco (*Vit. Alcib.* XXII): « per aver peccato contro le dee, imitando i misteri e svelandoli ai suoi amici, con indosso una stola; quale porta lo ierofante allorchè mostra le cose sacre, e dando a sè il titolo di ierofante e a Polizione di daduco ».

(3) v. 478: μέγα γάρ τε θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν.

a trattenere la voce. Giacchè, come presso i primitivi così presso i Greci antichi, la santità stava tutta nel sacro terrore pro-manante dalla maestà del nume, che nel culto si faceva presente; terrore che è espresso anche nella radice di ἅγιος, ἁγνός, *santo* da ἄξιον *temere*) e σεμνός *venerando* (da σέβας): gli epiteti più frequentemente attribuiti alla divinità, in quanto oggetto di culto, e ai misteri (1). Mistero pertanto era per gli antichi la cosa santa per eccellenza, *sacrum* o *sacramentum* come lo dicevano i latini, ciò a cui si aveva paura di avvicinarsi, che non si guardava e non se ne parlava se non da chi era nelle condizioni speciali per farlo senza pericolo (2). Ora tra queste condizioni non vi era soltanto di non essere attualmente impuro, posseduto cioè da qualche spirito immondo, ma anche di appartenere a quella determinata classe di persone, in mezzo alla quale e per la quale il mistero era celebrato. Soltanto esse potevano essere essenzialmente pure, dotate cioè della santità necessaria per la celebrazione

(1) PAUS. I, 37, 2; ARISTOPH. *Nub.* 302 s. SOPHOCL. *Oed. Col.* 1050. EURIP. *Hipp.* 25; IULIAN. *Or.* 5. 173 A. cfr. O. CASEL, *De Philosophorum Graec. silentio mystico*, 1919, p. 20 ss. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien*, p. 59 ss.

(2) Onde meritatamente, quanto alla cosa, JOA. LYDUS identifica μυστήριον con ἁγιοσύνη (*De mens.* IV, 38). Ma è difficile, mi pare, dietro lui far derivare etimologicamente μυστήριον da μύσος, come fa la HARRISON, sobbene in modo diverso (*Prolegomena to the study of greek Religion*, p. 154). Giacchè è certo che le parole del gruppo μυστήριον, μυστικός, μύστις nell'uso hanno il senso fondamentale di *esser segreto*; onde non possono che derivare da μύω, il quale non ha che vedere con μύσος (cfr. BOISACQ, *Dictionnaire étymol. de la langue grecque*, p. 653). È vero però che le parole dell'altro gruppo, indubbiamente affine col primo, μνέω, μύησις, μούμενος, ἀμύητος ecc. hanno un diverso significato fondamentale, quello cioè di *consacrare*, onde *iniziare*; ma mi pare che, conservando la medesima etimologia da μύω, si possa trovare un significato ultimo comune ad ambedue i gruppi, o cioè *non chiudere gli occhi o la bocca*, ma più genericamente *chiudere, escludere*, e quindi *escludere dall'uso comune*, in opposizione a βέβηλον *profano*, ciò che può essere avvicinato da tutti. Ora l'esclusione dall'uso comune sta alla base tanto dell'idea di segreto, quanto di quella di santità come ora intesa dagli antichi.

di quel determinato mistero. Ammettervi altri sarebbe stato un profanarlo, offendere la terribile maestà del nume che vi si rendeva presente. Il che poteva avvenire in diverse maniere.

Il Rohde (1), il qualè giustamente crede che nei misteri non vi era alcuna dottrina da tenere occulta, non concepisce altra maniera per gli adepti di profanarli che quella di riprodurli pubblicamente per mezzo di una parodia, come furono accusati di aver fatto Alcibiade e Andocide: egli dunque sembra escludere qualsiasi profanazione fatta colla semplice parola. Questa però è una esagerazione evidente; chè anzi quella della parola era la via più comune di indebita propalazione. È vero, come abbiamo detto, che il rito aveva una segretezza oggettiva in quanto non poteva essere compïto in luogo profano e innanzi ai profani, senza perdere il suo valore e la sua efficacia; ma appunto per questo, come non doveva essere veduto dagli estranei, così non se ne poteva nemmeno parlare innanzi a loro. Gli antichi attribuivano alla parola una efficacia assai più grande che non facciamo noi; per loro essa non era, come per noi, un puro segno convenzionale, ma faceva parte in qualche modo della cosa stessa. Quindi la santità propria della cosa si comunicava anche al suo nome, e le condizioni che si dovevano osservare per eseguire un rito, erano le stesse sotto le quali se ne poteva parlare; altrimenti la maestà del nume, presente ugualmente all'esecuzione del rito come alla sua esposizione verbale, ne sarebbe rimasta gravemente offesa. Ed appunto perchè era più facile mancare contro i misteri colla lingua, da questa parte soprattutto era celebrata la loro santità; essi non erano chiamati invisibili ma ineffabili, ἀπόρρητα, ἄρρητα (2). Onde l'iniziazione era detta da Tertuliano *signaculum linguae* (3), e i Greci medesimi dicevano che la lingua degli iniziati doveva esser tenuta custodita sotto chiave (4).

(1) *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube*, 7 e 8 ediz. 1921, I, p. 289.

(2) JULIAN. *Or.* 5, 173 A.

(3) *Contra Valentinianos*, 1.

(4) AESCH. *Framm.* CCII, 218; SOPHOCL. *Oed. Col.* 1050.

Ma dacchè il segreto dei misteri era principalmente quello della lingua, non ne viene che esso avesse per oggetto le dottrine, l'insegnamento delle quali non entrava affatto, come abbiamo detto, nei culti mistici. Suo oggetto piuttosto era innanzi tutto il rito stesso, la maniera cioè come veniva celebrato (1). Inoltre, come nella iniziazione delle società segrete dei primitivi si danno all'iniziato le istruzioni relative ai suoi nuovi doveri, così in alcuni misteri greci non è improbabile che si impartissero delle istruzioni riguardanti il rito stesso e i suoi effetti, che naturalmente dovevano rimanere segrete al pari del rito (2); e in fine, allorchè si formarono dei miti per spiegare l'origine e il significato dei culti, in specie dei culti mistici, ciascuno di questi possedette il suo racconto esplicativo, che si disse ἱερὸς λόγος, che per natura sua era anche ἀπόρρητος, μυστικὸς λόγος, riservato cioè ai soli iniziati, sebbene poi in seguito acquistasse facilmente pubblicità come in generale tutti i racconti della mitologia (3).

Non bisogna credere però che per il loro carattere segreto i misteri fossero di necessità anche culti privati, associazioni cioè religiose distinte e indipendenti dallo stato. Invece — e ciò è molto importante a notare — nell'età più remota, essi erano l'unico culto pubblico, fatto a nome dello stato e secondo norme tradizionali approvate e difese dallo stato, onde avevano come una doppia faccia, una rivolta al pubblico e l'altra solo a quelli che erano ufficialmente incaricati e approvati per eseguirli; ma poi, per il crescere e il diffondersi della

(1) Diod. III, 65.

(2) Questo ci è espressamente attestato da APULEIO, *Metam.* XI, 23 per i misteri di Iside: *secretoque mandatis quibusdam, quae voce meliora sunt, illud plane cunctis arbitris praecepit etc.*, dove è chiara la distinzione tra gli obblighi imposti all'iniziato secretamente e quelli pubblici. Anche nei misteri di Attis le istruzioni segrete facevano parte della iniziazione: *religionis secreta perdidici* (Firm. Matern. *De err. profan. relig.* XVIII, 1).*

(3) cfr. PAUS. II, 4; VII, 17, 5. Luciano, parlando della dea Syria (XI, 93), distingue espressamente i racconti sacri intorno ad essa tanto dai pubblici che dai mitologici. Talora però ἱερὸς λόγος è usato per significare in generale qualsiasi discorso sacro, anche pubblico.

religione estetica umanistica, i culti pubblici a mano a mano perdettero il loro carattere mistico o segreto, e lo conservarono solo in alcuni luoghi, rimasti maggiormente attaccati all'antico; così i misteri decadde sempre più e addivennero quasi proprietà esclusiva delle associazioni private. Alcuni antichi scrittori, dei quali si fa portavoce Diodoro (1), avendo osservato come i culti mistici, quali quello di Eleusi, di Samotracia e degli orfici, avevano un contenuto molto affine al culto pubblico di Creta, colla differenza che mentre questo antico era aperto a tutti, quelli si praticavano in segreto, ne arguivano la priorità del primo sui secondi e l'origine dei secondi dal primo, quasi che nel processo storico i culti da aperti siano divenuti segreti e non viceversa; è questo invece che è vero, onde bisogna dire che il culto di Creta, abbia o no dato origine ai misteri eleusini ed orfici — del che si vedrà in seguito — da principio anch'esso dovette essere segreto, come quei misteri che si dicevano da esso derivati.

4. — La santità propria del mistero, e quindi anche la segretezza da cui era circondato, si comunicava naturalmente anche alle cose, di cui il mistero aveva bisogno per il suo compimento (onde dicevansi sacre, τὰ ἁγιά) e ai luoghi in cui veniva celebrato.

Le cose sacre erano molte e di vario genere. Innanzi tutto la divinità, come nel culto comune così in quello dei misteri, si considerava presente nelle sue immagini, alle quali perciò non si attribuiva un semplice senso figurativo, ma una vera realtà divina. In tempi più antichi e più vicini allo stadio naturalistico della religione, la divinità era venerata in oggetti senza forma umana, alcuni dei quali sono rimasti in venerazione anche in tempi posteriori: così Zeus Meilichios era rappresentato a Sicione da una piramide, Artemis Patroa da una colonna, Artemis di Icaro, Hera di Samo e Latona di Delo da tronchi di legno ecc. Allorchè più non s'intese il significato primitivo e la destinazione di questi oggetti rimasti sempre in venerazione, si considerarono come reliquie, ri-

(1) V. 77.

cordo di antiche storie di dei o di eroi; e così la pietra sacra di Delfi si credeva quella che Saturno aveva divorato invece del figlio Giove, e il bastone di legno che si venerava a Cheronea lo scettro di Agamennone, che prima aveva appartenuto a Giove; a Troade si mostrava l'incudine che Giove attaccò ai piedi di Giunone (1) e così pure la cetra di Paride (2), altrove l'ovo di Leda (3), i denti del porco Erimanzio (4) ecc. Ora se parecchi di questi oggetti, avanzi di un culto fetichistico, si trovavano nei grandi templi a lato di statue celebri degli dei, assai più se ne dovevano conservare nel culto segreto dei misteri, i quali per natura loro erano rimasti più attaccati alla religione naturistica. Essi inoltre annettevano grande importanza agli strumenti del culto, che consideravano come gli strumenti dell'azione stessa divina sull'uomo; e anche qui, poichè di alcuni si dimenticò il primitivo uso magico, si attribuì loro un significato profondo, misterioso. Questi sono quegli oggetti sacri che erano chiamati σύμβολα, come ci attesta Clemente Alessandrino, il quale ne enumera parecchi, quali il dado, la palla, la pigna, lo specchio ecc. (5), e così pure il serpe dei misteri di Sabazio (6). Ad oggetti di simil genere allude anche Apuleio col nome di *signa*, mentre con quello di *monumenta* indica forse le antiche reliquie o avanzi di antiche storie: *sacrorum pleraque initia in Graecia participavi; eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo* (7).

In fine tra le cose sacre vanno poste le offerte di frutta, di carne (come quelle di porco seppellite e poi esposte nelle Thesmoforie) o altre di simil genere, alle quali nei misteri si attribuiva una forza magica, molto superiore a quella che loro spettava nel culto comune.

(1) EUSTATH. p. 15, 30.

(2) PLUT. *Alex.* c. 15.

(3) PAUS. III, 16.

(4) IBID. VIII, 24, 2.

(5) *Protrept.* 2, 18, 22.

(6) *Ibid.* 2, 16.

(7) *Apolog.* 55. p. 62 Helm.

Naturalmente anche le cose sacre formavano l'oggetto della segretezza propria del mistero, e perciò non dovevano essere nè mostrate, nè rivelate ai profani. Clemente Alessandrino le dice ἀπόρητα σύμβολα, cioè ineffabili; onde Apuleio nel luogo sopracitato dell'Apologia si ricusa di dire quali esse fossero, e nelle Metamorfosi (1), descrivendo l'apparizione avuta in sogno di un mistagogo, si guarda bene dal nominare le cose sacre che quegli portava in mano, *tacenda quaedam gerens*. In mezzo ad esse però si distinguevano, come bene ha dimostrato il Lobeck (2), quelle più comuni, che dicevansi τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν (3), conosciute da tutti gli iniziati, da quelle che godevano di una venerazione speciale ed erano tenute nascoste agli iniziati di primo grado, ma si mostravano solo a chi aveva ricevuto la piena iniziazione. In generale per sottrarle agli sguardi profani erano avvolte in veli o panni, ovvero erano tenute nascoste in ceste o canestri. Talvolta erano anche affidate, come abbiamo visto da Apuleio, alla custodia di qualche privato; il più comunemente però, quando era possibile, erano custodite nel posto più intimo del luogo sacro, l'*adyton*, dove ai profani non era permesso di entrare: quello che dicevasi dai greci ἀνάκτορον, μέγαρον, e dai latini *sacrarium* (4).

5. — Il mistero in quanto tale, per la stessa sua natura segreta, esigea per essere celebrata una classe ben deter-

(1) XI, 27.

(2) *Aglaophamus*, p. 54 ss.

(3) ARISTOPH. *Thesm.* 629; ARISTID. *de Concord.* I, 52.

(4) HESYCHIUS: Ἀνάκτορον τὸ τῆς Δήμητρος, ὃ καὶ μέγαρον καλοῦσιν, ὅπου τὰ ἀνάκτορα τίθεται; dove ἀνάκτορον è certamente erroneo e da correggersi, secondo me, con ἀνέκφορα da non prodursi in pubblico (cfr. EUSTAT. p. 1788. 10 τὸ ἐκφέρειν μυστήσιον ὅπερ ἔχρη ἀνέκφορον). PHOTIUS: μέγαρον εἰς ὃ τὰ μυστικά ἱερὰ τίθεται. In specie dicevansi μέγαρα i sotterranei dove si celebravano i misteri: *Scol. in Lucianum* (cfr. ROHDE, *Psyche* p. 117 n. 2) SERVIVS in *Aen.* XII, 198: *sacrarium proprie locus in quo sacra reponuntur*. Queste parole però talvolta sono anche adoperate in senso più largo. Gli antichi latini dovettero chiamare *fanum* il luogo riservato agli iniziati, onde dissero *profani* quelli obbligati a star fuori e *fanatici* quelli ammessi dentro.

minata e chiusa di persone, che perciò dicevansi μύσται (1). Le ragioni per cui nelle religioni dei primitivi si costituiscono le società dei misteri sono varie, come abbiain visto; ma certo la principale è che ogni gente o tribù come ha i suoi numi, così ha i suoi riti, ai quali non possono prender parte i membri di altre genti o tribù. Così anche tra i Greci i culti gentilizi sono stati la fonte principale da cui sono derivati i culti mistici; i misteri eleusinii p. es. in origine non erano altro che il culto della schiatta degli Eumolpidi (2). Inoltre nel seno della stessa tribù si sono formate associazioni speciali di culto a scopi determinati, alle quali non tutti i membri della stessa tribù avevano il diritto di partecipare, ma solo alcune persone, per lo più dello stesso sesso o condizione; sia che il loro aggruppamento avvenisse volta per volta con durata passeggera, come quello delle donne maritate in occasione delle Thesmoforie in Atene, ovvero avesse un carattere stabile, come il collegio delle dodici Thyiadi a Delfi.

Ma di qualunque natura fossero le associazioni dei misteri non era per una pura condizione di fatto, come la nascita, ovvero per un semplice atto della propria volontà, per cui si poteva entrare a prendervi parte. Il mysta si trovava in relazione cogli altri soci, συμμύσται, per via della sua diretta e intima unione col dio del mistero, il padre comune, dal quale era ammesso alla confidenza dei suoi segreti; non si poteva dunque addivenir tale che per un atto della divinità stessa, la μύησις *iniziazione o consacrazione*. Senza la μύησις

(1) μύστης ha il medesimo significato fondamentale di μυστήριον: ammesso cioè e obbligato al segreto. La formula di professione dei misteri metroaci: γέγονα μύστης Ἄττειος si trova in FIRM. MAT. *De errore prof. relig.* XVIII, 1 tradotta in latino con *relligionis secreta perdidici*, e Apuleio (*Metam.* XI, 21), per significare il divenire mysta di Iside, adopera l'espressione: *ad arcana purissimae religioni secreta pervadere*.

(2) Il Lobeck parla a lungo (*Aglaophamus*, I, 270-282) del timore che avevano i Greci di ammettere al loro culto gli stranieri; il che tanto meglio s'intende in quanto anticamente la religione era tutta una cosa collo stato.

pertanto non si concepiva il *μυστήριον* (1); essa ne era la parte prima ed essenziale.

Ora se l'associazione mistica si costituiva volta per volta, anche la consecrazione si ripeteva naturalmente ogni volta; ma se l'associazione era stabile e fissa, la consecrazione non si ripeteva, ma avveniva una volta per sempre: l'iniziato contraeva un vincolo che più non si discioglieva, nemmeno dopo la morte. In questo caso l'iniziazione dei nuovi candidati si faceva in mezzo alla celebrazione generale del mistero, a cui tutti prendevano parte, anche i vecchi iniziati; ma per sè erano due cose, si noti, ben distinte, o per dir meglio l'iniziazione non era che una parte del mistero, sebbene avesse un rito proprio, talvolta esso stesso assai complicato, distinto in diversi gradi e in diversi atti.

In un noto testo, il matematico Teone di Smirne della seconda metà del sec. II d. C. (2) confronta l'insegnamento della filosofia coll'iniziazione ai misteri, e in questa come in quello distigue cinque gradi. Una tal distinzione, essendosi dovuta adattare al suo scopo comparativo, è un po' artificiosa, come soprattutto dimostra il quinto e ultimo grado, che si fa consistere nella felicità proveniente dalla coabitazione cogli dei, naturalmente dopo la morte dell'iniziato. Ciò però non toglie che la gradazione stabilita da Teone nella sua sostanza sia esatta, e perciò di grande interesse per noi.

La consacrazione dunque, secondo lui, cominciava con i riti di purificazione (*καθαρός*). Ed era naturale che, se la purificazione rituale si richiedeva per ogni atto sacro, molto più si richiedesse per la consecrazione di se medesimo a una società religiosa, o per dir meglio alla divinità propria di quella società; anche le iniziazioni dei primitivi, come abbiamo visto, consistono innanzi tutto nel separarsi e perciò nel purificarsi dal mondo profano, nel quale sino ad allora l'iniziato ha vissuto. Vari, del resto, secondo le varie religioni, erano i riti

(1) La *μύσις* era quella che faceva il *μύστης*, che appunto era tale in quanto *μεμυημένος*; tutti gli altri erano *ἀμύητοι*.

(2) *Mathem.* I. p. 18 ed. Bull; cfr. *ЛОВЕЦК, Aglaophamus*, p. 39.

catartici o modi di ottener la purità cultuale, e cioè: le lustrazioni o battesimi, che erano il modo più comune e più facile; le strofinazioni colla creta, la semola, il gesso ecc., come nei misteri di Sabazio (1); il sedere in un letto (σκήμπος) o trono sacro (2); l'astinenza per un dato tempo dai contatti sessuali, come nelle feste di Cerere a Roma (3), e in alcuni baccanali che esigevano la *castimonia* per nove giorni (4); la νηστεία o pieno digiuno, come nelle Thesmoforie e nelle Eleusinie, o almeno l'astinenza da alcuni cibi specialmente vietati; i sacrifici e gli scongiuri, come quelli che praticavano gli orfici sui loro devoti (5). Ma sebbene vari e diversi, questi riti avevano tutti il medesimo scopo e significato, l'ἀποτροπή, l'allontanare cioè dall'iniziato gli spiriti cattivi.

A questa parte, per dire così negativa, faceva seguito un'altra positiva, come avviene pure presso i primitivi: l'ammissione cioè alla società religiosa, l'introduzione in una sfera superiore di comunione colla divinità. Dai latini è stata detta *initium*, onde il nostro *iniziazione*, e dai greci τέλος o τελετή, onde τελούμενος o τετελεσμένος *l'iniziato*, e τελεστή *l'iniziatore*, (6).

(1) DEMOSTH. *Pro cor.* 259. cfr. ARISTOPH. *Nub.* 25.

(2) ARISTOPH. *Nub.* 254.

(3) OVID. *Metam.* x, 431 ss.

(4) LIVIUS, 39, 9.

(5) PLAT. *Rep.* II, 364 B e E.

(6) τελεῖν è propriamente *compiere, eseguire, celebrare* come un ufficio, una festa, uno spettacolo, e religiosamente un sacrificio o un rito qualunque: tutte cose ciascuna delle quali dicesi τέλος. Da qui il passivo τελεῖσθαι detto delle persone ha acquistato il significato di ricevere un incarico da eseguire o un rito da celebrare, e cioè essere eletto ad una carica o essere iniziato ad un culto; e così τέλος o τελετή sono arrivati al senso speciale di *iniziazione*. Tanto però l'una parola che l'altra hanno anche conservato il significato più generico di rito, e in particolare di rito dei misteri. Così p. es. in EURIP. *Bacch.* 459 τελεταί sono in generale i misteri o le orgie bacchiche, l'iniziazione alle quali, per opera dello stesso Bacco, viene poi distintamente ricordata (ἡμᾶς εἰσέβησεν). Con particolare riguardo ai riti di purificazione e di espiatione si adopera τελεταί da Platone (*Rep.* II, 364 C.); e di fatti gli orfici che compivano quei riti erano detti τελεσταί. Nel medesimo senso speciale credo che si debba intendere τελεσθησόμενος in

Invece di τελετή dicevasi anche, come nel testo di Teone, τελετῆς παράδοσις, ovvero μυστηρίων παράδοσις (1) e in latino *traditio* ed *acceptio sacrorum*, o anche semplicemente *traditio* (2). Può essere che questa espressione in origine fosse intesa materialmente, e che l'iniziazione consistesse nel consegnare all'iniziato le cose sacre, gli oggetti per mezzo dei quali poteva venire a contatto più stretto colla divinità e dei quali si doveva poi servire nell'esercizio del culto (3). In seguito però acquistò anche un senso più profondo: il mistero cioè era considerato come un sacro deposito che si trasmetteva dai vecchi ai nuovi iniziati, ai quali quelli comunicavano non solo la conoscenza di esso ma anche il potere divino di operarlo.

Il terzo grado superiore alla semplice teleté era l'ἐποπτεία o *visione*, onde quelli che vi erano ammessi dicevansi ἐπόπται. Per natura sua l'iniziazione aveva per scopo di far cadere davanti agli occhi degli iniziati il velo, che impediva alla comune degli uomini di vedere il mistero. Ma la rivelazione avveniva per gradi: per la prima iniziazione si otteneva di poter vedere soltanto τὰ πρώτα τῶν ἱερῶν, le parti elementari del

THEOPH. Char. 16, come anche esige il contesto, il quale parla di una funzione che si ripeteva ogni mese.

La HARRISON (art. *Initiation* (greek) in HASTINGS, *Encyclopaedia* Vol. VII) vuol derivare τελετή da τέλειος, che applicato agli animali significa *matturo*, onde τέλειος ἵππος è il cavallo grande in apposizione al puledro, e τέλειος ἀνὴρ l'uomo adulto in opposizione al ragazzo; τελετή dunque avrebbe significato in origine il rito della maturità, l'iniziazione all'età e alle funzioni della generazione. La spiegazione è ingegnosa, ma non tien conto dell'uso vario e complesso tanto di τελετή che delle parole affini.

Il Latino *initium* ha potuto facilmente esser frainteso nel senso di principio; onde Cicerone ne dà questa spiegazione filosofica: *initiaque ut appellantur ita revera principia vitae cognovimus.* (*De legib.* II, 14). Ma nel suo senso primitivo, da *inire*, non è altro che *introduzione*, cioè nel mistero; cfr. il greco soprariferito di Euripide: εἰσέβησεν = *initiauit*.

(1) Vedi le testimonianze relative in LOBRCK, *Aglaophamus* I, 39 n. e in ANRICH., *Das antike Mysterienwesen*. p. 54 n. 4.

(2) APUL. *Metam.* XI, 21.

(3) È notevole il verso di Catullo LXIII, 9, in cui agli stessi strumenti del culto della Magna Mater si dà il nome di *initium*; *tympanum, tuba, Cybelle, tua, mater, initia*.

mistero; solo per una iniziazione superiore si acquistava la visione piena del mistero, o di tutte le cose sacre. Soltanto per Eleusi e Samotraccia ci è attestato il grado dell'epopteia; ma, anche se non si chiamava con questo nome, è certo che pure in altri misteri vi era un grado superiore d'iniziazione, per il quale si acquistava il diritto di vedere ciò che agli altri iniziati rimaneva nascosto. Per tralasciare i misteri d'Iside e di Attis, dei quali diremo a suo luogo, sono di grande importanza per il caso nostro alcune iscrizioni del sec. II d. C., trovate nei recenti scavi del santuario ed oracolo di Apollo Clario, vicino a Colofone (1); dalle quali apparisce come quelli che venivano a consultar l'oracolo, θεοπρόσοι, alcune volte s'iniziavano anche ai misteri del luogo (ἐπετέλεσε καὶ μυστήρια, iscr. 1912. 15, 16 e 20). Ora l'iniziazione è chiaramente distinta in due atti (μνηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες), dei quali il primo è la semplice μύησις e l'altro viene espresso col verbo ἐμβατεύειν cioè *entrare*, evidentemente nella parte più intima del santuario, non per consultare l'oracolo (giacchè le iscrizioni distinguono i due atti: ἐμβατεύσαντες εχρήσαντο) ma per venerarvi le cose sacre. Dunque il secondo rito (ἐνβατεύσαντες) (2) corrisponde all'epopteia, come il primo (μνηθέντες) (3) alla teletè.

È chiaro pertanto l'effetto dell'epopteia: essa dava diritto all'epopta di essere ammesso, come diceva il suo nome, alla contemplazione di tutte indistintamente le cose e funzioni sacre; all'accesso, come veniva significato dal termine equivalente ἐμβατεύων, nel più intimo del santuario; al familiare consorzio, come apparirà da un testo di Temistio che spiegheremo più avanti, colle persone più alte e venerande dell'associazione mistica. E a questo effetto doveva corrispondere un analogo rito

(1) TH. MACRIDY, *Allertümer von Notion in Jahreshefte des österr. archäol. Instituts* 8, 1905, e MACRIDY, *Antiquités de Notion* II, ibid. 15, 1912.

(2) Questo termine tecnico per la seconda iniziazione ricorre anche in una frase di S. Paolo, che ha dato molto da fare agli interpreti, in *Colos.* 2, 18 ἢ ἐώρακεν ἐμβατεύων.

(3) Per μνείσθαι nel senso generale, come presso Teone, di iniziazione, le iscrizioni adoperano ἐπιτελεῖν τὰ μυστήρια.

di iniziazione. Di esso poco sappiamo; ma probabilmente consisteva nell'introduzione del mista nell'*anactoron* (1) e nell'ostensione che gli si faceva d'una delle cose sacre più venerande, in mezzo alla luce improvvisa che veniva a rischiarare le tenebre della notte. Questa cerimonia dell'illuminazione aveva, come vedremo, una grande importanza in tutti i misteri meglio conosciuti, e acquistò col tempo un significato sempre più chiaro di comunicazione al mysta della divinità, che è luce per sua natura e, per mezzo della luce, si manifesta e si comunica nell'*opopteia*.

Questo grado era di perfezionamento e perciò non a tutti i mysti necessario. Era però necessario come scala per salire al grado superiore, al sacerdozio, che secondo Teone ne era il fine e il coronamento. Il sacerdote cioè doveva trasmettere agli altri l'iniziazione che aveva ricevuto, doveva perciò possederla, come in fonte, in tutta la sua pienezza (2). Se però per il sacerdozio fosse necessario sempre, oltre l'*epopteia* un'altro rito speciale, non sappiamo; da Teone sembrerebbe che esso consistesse nell'imposizione delle sacre bende: ἀνάδειξις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις. Comunque sia, il grado superiore d'iniziazione, per il quale nei misteri dovevano passare i sacerdoti dell'uno e dell'altro sesso, faceva sì che essi possedessero — diversamente da quelli delle religioni comuni, che esercitavano il loro ufficio per un semplice incarico temporaneo — una santità speciale, che li distingueva nettamente dai semplici mysti e molto più dai profani; distinzione che si manifestava anche nelle vesti, che ordinariamente portavano diverse da quelle del volgo, nei loro usi e talora perfino nei cibi speciali di che si nutrivano. Alcuni misteri avevano anche più gradi d'iniziazione pei sacerdoti, i quali così formavano una gerarchia bene ordinata, a capo della quale stava un

(1) cfr. APUL. *Metam.* XI, 23: *me accepta manu sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia.*

(2) Lo scopo della iniziazione di Apuleio era ben quello di addivenire sacerdote di Iside, giacchè frattanto era semplicemente *deae ministeriis adhuc privatis adpositus.* (*Metam.* XI, 19).

sommo sacerdote, che prendeva nomi diversi secondo le diverse religioni.

Tutta questa ordinata varietà di gradi non era naturalmente di tutti i misteri, ma era propria soltanto dei più evoluti. Così la loro nomenclatura non era fissa e immutabile, come abbiamo già avuto occasione di notare, anche in seno alla medesima religione. Se per Teone *μύησις* è termine generico per iniziazione, per altri era talvolta termine specifico per indicare il primo grado, cioè la purificazione, e tal'altra il secondo, la teletè. E così, teletè che ordinariamente indicava il secondo grado, qualche volta s'adoperava in genere per iniziazione e anche per il mistero in tutta la sua ampiezza. Abbiamo già visto come per il terzo grado, oltre a *epopteia*, si adoperassero pure altri nomi.

6. — L'iniziazione, con i suoi diversi riti, aveva dunque per scopo di costituire quella classe speciale di persone sacre, di *mysti*, in seno alla quale soltanto era possibile la celebrazione del mistero. Onde la necessità che in mezzo al mondo profano i *mysti* potessero all'occasione riconoscersi come appartenenti al medesimo corpo mistico, che è quanto dire potessero dimostrare la loro qualità di *mysti* per l'avvenuta iniziazione. Ora a questo appunto servivano alcune formule — potremmo dire motti d'ordine — diverse per i diversi misteri, dette *symbola* ovvero *signa*, l'esistenza delle quali ci è attestata da Firmico Materno, polemista cristiano che scriveva circa l'anno 346: *libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat; habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina* (1). A torto alcuni hanno voluto mettere in dubbio l'esattezza di una tale affermazione, per la ragione che alcune delle formole riferite da Firmico sotto questo capo, per se stesse considerate, appaiono piuttosto come formole liturgiche e non come motti

(1) *De errore prof. rel.* 18, 1.

di riconoscimento (1). Ma dal fatto che Firmico siasi ingannato sulla natura di alcune formule, non ne segue che siasi anche ingannato sull'esistenza in generale di tali segni di riconoscimento nelle religioni dei misteri. E nemmeno vale il dire che Firmico si contraddica subito dopo le parole sopra riferite, con queste altre: *in quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit etc.*, quasi che con ciò presenti la formula che riferisce, come un *responsum* liturgico, da recitarsi nell'intimo del santuario dal candidato prima della solenne iniziazione (2). Invece è evidente che, secondo Firmico, la formula in questione doveva servire al *mysta* semplicemente per potere esser ammesso nella parte più intima e sacra del tempio, riservata agli iniziati, ad assistere cioè, appunto perchè già iniziato, alla celebrazione dei misteri; il che è conforme a quanto ha detto immediatamente prima, che i segni di riconoscimento, o motti d'ordine, avevano principalmente luogo *in istorum sacrilegiorum coetibus* (3).

Del resto le parole di Firmico ricevono conferma dalle parole di altri scrittori più antichi, le quali alla loro volta vengono illustrate da quelle di Firmico. Apuleio, nella sua *Apologia* (4), per provare l'innocuità di alcuni oggetti che era accusato

(1) Così E. WOBBERMIN, *Religionsgeschicht. Studien* p. 176 s., il quale a sua volta invoca l'autorità del Lobeck, che nega (p. 22-31 e 705 s.) assolutamente l'esistenza di simili segni distintivi.

(2) Così il LOBECK (p. 23 ss.), il quale, a conferma di questa sua interpretazione del testo di Firmico, riferisce le parole di ARNOBIO *Adv. nat.* V, 26, a proposito del simbolo dei misteri eleusini: *quae rogati sacrorum in acceptationibus respondetis*. Ma proprio il simbolo eleusinio presuppone evidentemente, come vedremo, l'iniziazione già avvenuta, e perciò non poteva aver parte nella liturgia stessa d'iniziazione: onde v'è tutta la probabilità che l'errore stia piuttosto dalla parte di Arnobio.

(3) Non vedo perchè M. DIBELIUS (*Die Isisueihe bei Apuleius*, 1917 p. 14), il quale del resto tratta di questa intrigata questione con molto senno, limiti lo scopo dei simboli al riconoscimento dei *mysti* tra di loro e non l'estenda anche al loro riconoscimento, per dir così, ufficiale, il quale invece doveva essere il principale. I simboli cioè non erano risposte liturgiche, potevano però servire benissimo, all'occasione, a scopo liturgico.

(4) Cap. 56 verso la fine.

di conservare in secreto a scopi magici, e che egli dice invece di avere ricevuto in custodia, come soleva farsi, dai sacerdoti di alcune associazioni mistiche a cui apparteneva, invoca su questo uso la conferma di qualche correligionario che per caso fosse presente nell'uditorio: *si qui forte adest eorumdem solemnium mihi particeps, signum dato*. Qui *signum* non può essere un segno qualsiasi, ma è evidentemente il segno ben noto e caratteristico degli iniziati, per mezzo del quale essi potevano essere riconosciuti. In senso analogo sono da intendere le parole che ricorrono nel *Miles gloriosus* di Plauto (1): *cedo signum si harunc Baccarum es*.

D'altra parte, Clemente Alessandrino riferisce anch'egli alcune formule solenni dei misteri: quella degli eleusini, che chiama σύνθημα (2), e quella dei metroaci, che chiama σύμβολον (3). Onde combinando insieme i dati fornitici da Firmico e da Clemente, apparisce come le formule riferite da Clemente ed altre simili servivano da distintivi o segni di riconoscimento, e per questo si chiamavano in greco σύμβολον e σύνθημα, a cui corrispondeva in latino *signum*; sebbene, come abbiamo visto di sopra, tanto σύμβολον che *signum* avessero nel linguaggio dei misteri un uso più largo, giacchè venivano adoperati non solo per le formule di riconoscimento, ma anche a designare alcuni oggetti sacri (4).

Conformemente allo scopo al quale erano destinati, di comprovare cioè l'avvenuta iniziazione, i simboli enunciavano in tempi storici le azioni principali che l'iniziato aveva dovuto compiere. Il simbolo della religione di Attis, dopo una simile enunciazione concludeva (nella formula riferita da Firmico): γέγονα μύστης Ἄττεως; in forza cioè delle dette azioni sono addivenuto capace di partecipare ai misteri di Attis, che è appunto quello che interessava di dimostrare. Era naturale però che le azioni liturgiche della iniziazione fossero espresse

(1) IV, 2, 1016.

(2) *Protrept.* 2, 21 p. 16 Stäh.

(3) *Ibid.* 2, 15 p. 13.

(4) Vedi sopra p.

in termini alquanto oscuri, sia per ragione della concisione richiesta dal simbolo, e sia perchè, essendo il simbolo esposto continuamente al pericolo di venire all'orecchio dei profani, a questi il loro significato rimanesse del tutto chiuso, e fosse inteso soltanto dai mysti, che quei riti avevano praticato e perciò bene conoscevano. Così difatti è avvenuto che alcuni simboli sono stati conosciuti anche dagli antichi scrittori cristiani e per mezzo loro sono pervenuti fino a noi; ma sono talmente concisi ed oscuri, che non è facile indovinare e mettere in piena luce tutto il loro importante contenuto. Per mezzo però di confronti e di sparse notizie che possediamo sugli antichi misteri e iniziazioni, non è impresa assolutamente disperata potere ricostruire almeno approssimativamente i riti, a cui ciascun simbolo si riferisce; come, d'altra parte, non è impossibile rintracciare negli antichi documenti i resti di qualche simbolo che gli scrittori non ci hanno espressamente tramandato, e per mezzo di essi ricostruire la sua formola primitiva. Solo per queste vie ci sarà lecito di arrivare a conoscere le iniziazioni ai misteri, che gli antichi si sono sforzati di tenere gelosamente nascoste.

7. L'iniziazione era parte importantissima del mistero, ma non era tutto il mistero. Essa era propriamente, secondo il suo nome *initium*, l'introduzione al mistero; il quale perciò aveva consistenza per se medesimo, consisteva cioè in altre azioni oltre l'iniziazione, sebbene ordinariamente questa si celebrasse insieme con quelle. Collezioni andavano congiunte le parole; il mistero perciò si risolveva in *δρώμενα και λεγόμενα* (1). Le parole però non stavano a sè, indipendentemente dalle azioni, ma servivano a queste di illustrazione e di compimento; onde il mistero era essenzialmente un'azione, un *δράμα μυστικόν*, secondo l'espressione di Clemente Alessandrino (2), di cui i singoli atti dicevansi *ἔργια* (da *ἔργον* opera), come di già nell'in-

(1) Galen. *De usu part.* VIII, 14: πρὸς τοῖς δρωμένοις τε και λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν.

(2) *Protrept.* II, 12

no omerico a Demetra, quasi le azioni per eccellenza, umane insieme e divine.

Una delle azioni più importanti del mistero era l'ostensione delle cose sacre, *δειξις τῶν ἱερῶν*. In Eleusi era la funzione riservata al primo dei sacerdoti, il quale da essa prendeva il nome di ierofante. Inoltre formava, come abbiám visto, l'oggetto principale dell'epopteia; onde non poteva esser fatta innanzi a tutti gl'iniziati, ma solo a quelli di grado superiore. Non sappiamo però se essa sia sempre stata da sè; questo certamente è avvenuto nei misteri di origine tarda, come quelli di Iside, ma nei misteri più antichi, come quelli di Eleusi, sembra che facesse sempre parte dell'intiero rito, del drama mistico.

Tra le orgie, in cui questo consisteva, sono da porre certamente in primo luogo, come tuttora avviene presso i primitivi, le danze o pantomime sacre. Per mezzo di esse i *mysti* mascherati (1) rappresentavano le gesta principali del loro dio. Naturalmente per tal modo s'introdussero e furono rappresentati nei misteri miti recenti, quando gli dei già avevano preso forma e costumi umani; ma che anche a tempi antichissimi, quando i numi erano raffigurati come animali, avvenissero simili rappresentazioni ne sono prova i nomi e le figure di animali che in alcuni culti hanno portato gli attori sacri fino ai tempi più recenti: di tori p. es. i cultori di Poseidon ad Efeso, di puledri quei di Demetra e Core in Laconia, di orse le sacerdotesse di Artemide a Brauron, ecc.; e tutti sanno come appunto la tragedia sia derivata dai giuochi in onore di Bacco, i cui attori si camuffavano da capri o da arieti, che erano gli animali in cui quel dio si credeva che s'incarnasse. E non vi può esser dubbio sul senso di queste rappresentazioni coreografiche. Il dio faceva la sua apparizione, la sua *ἐπιφάνεια* come si diceva, in mezzo a' suoi devoti, li riempiva della sua presenza, s'impossessava della loro persona e li costringeva ad agire a suo piacimento. In essi non era più la loro mente che pensava ed operava, ma alla loro co-

(1) LUCIANO (*de salt.* 15) ci attesta che non c'era teleté antica senza danze.

scienza si era sostituita la coscienza divina; onde, in questo stato di estraniamento dalla propria personalità (ἔκστασις) e di dedizione alla persona divina (μανία), essi usurpavano il nome stesso e la figura del dio e si appropriavano le sue operazioni. E anche quando il primitivo entusiasmo si è andato smorzando, e le rappresentazioni dei misteri sono divenute più composte ed ordinate, non si è mai dimenticato completamente il loro senso primitivo come manifestazioni della presenza del nume, onde proveniva agli attori e spettatori una certa eccitazione estatica. Questa il Rohde (1) considera come propria dei misteri bacchici, e nega ai misteri cleusinii. Ma anche qui ci si attesta (2) che avevano luogo brividi, tremori e sudore freddo; e Aristotele ci dice espressamente (3) che lo scopo del mistero non era quello d'imparare qualcosa di nuovo, ma di mettersi in un certo stato patologico: οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεδῆναι.

Ma la presenza del nume, specialmente nei tempi più antichi, non era fine a se medesima; essa era necessaria per mantenere ed accrescere la vita sulla terra e in mezzo agli uomini. Quindi le orgie o le operazioni che si eseguivano a nome e in persona del dio nel mistero non erano soltanto rappresentative del passato, ma anche operative nel presente e una garanzia per il futuro. Le associazioni mistiche più importanti erano quelle che facevano parte della vita sociale della gente, della tribù e della città, o avevano per scopo di dare incremento, colla presenza e col favore del nume, alla vita stessa della gente e della tribù. Questo scopo che abbiamo osservato nelle associazioni sacre dei primitivi, era anche lo scopo più comune dei misteri presso i Greci; i quali però vi ammettevano, diversamente dai primitivi, non solo gli uomini, ma anche e forse più spesso le donne, sebbene il più delle volte tenessero separati i misteri delle donne da quelli degli uomini. La teletè dunque, qualunque sia la sua derivazione.

(1) p. 293.

(2) Stob. Flor. IV. p. 102 ed Mincke.

(3) Fragm. 15.

etimologica (1), era in origine principalmente l'iniziazione alla maturità e alla generazione, essendo la vita sessuale d'importanza capitale per la vita della gente e della tribù. E ciò spiega la gran parte che nei misteri greci aveva il fallo o i sostituti di esso, come il serpe. Esso era senza dubbio il primo tra gli oggetti sacri, veniva gelosamente custodito nella cista sacra, esposto alla venerazione nel sacro *λίκνον* e solennemente trasportato in processione nelle falloforie. Col culto del fallo andavano sovente congiunti i motti osceni, *αἰσχρολογία*. Lo scopo di tutto questo era semplicemente quello di render presente ed operativa la divina forza della generazione in mezzo agli uomini e alle donne, che prendevano parte al mistero. I Greci però i quali, come tutti i popoli civili, attribuivano alla fioritura e alla fruttificazione della terra un'importanza non minore della fecondità umana, nel mistero cercavano di attirare la virtù divina non solo sull'uomo per generare, ma anche sulla terra per germinare. Anzi queste due funzioni, della generazione e della germinazione, riducevano ad una sola, le consideravano come due aspetti del medesimo fatto, il fenomeno della vita. Quindi è che spesso il rito della generazione serviva anche come rito della vegetazione e viceversa. Inoltre colla vita hanno visto naturalmente congiunta la morte, nella loro alterna vicenda. Il mistero pertanto, come mezzo di conservare e produrre la vita nel mondo, non poteva disinteressarsi della morte. La sua azione non si limitava qui ma si estendeva al di là, nel mondo invisibile, dove la vita e la morte hanno la loro comune radice. E perciò il rito più antico e centrale del mistero era il rito della vita e della morte. Pure il drama mistico, di origine certo posteriore, in tanto entrava nel mistero in quanto significava anch'esso, e perciò in qualche modo operava, l'alterna vicenda della vita e della morte. Ma il rito primitivo, che talora si è conservato accanto al drama, esprimeva in maniera più rozza, anche però più immediata e chiara, il fenomeno della vita nelle sue varie fasi e

(1) cfr. sopra, pag. 21 s.

nella sua intima relazione colla morte. E naturalmente prendeva, a seconda dei diversi misteri, forme assai diverse.

8. — Ma, sebbene in forme diverse, tutti i misteri avevano il medesimo significato fondamentale, e si indirizzavano alla stessa divinità, la madre terra. Nel seno della quale si compiva il mistero divino, mentre sulla sua superficie si celebrava l'umano; giacchè laggiù, al di sotto, risiede l'occulto potere che è la sorgente del nascere e del morire, per cui in una eterna vicenda, al di sopra, le erbe germogliano ed appassiscono, gli animali e gli uomini nascono e muoiono. La terra per questo fu la prima divinità ad essere riconosciuta e venerata: in origine, non la terra nel senso nostro universale, ma ciascuna parte di essa, ciascun campo, ciascuna selva, ciascuna montagna; le quali parti in seguito, a mano a mano che gli uomini che le coltivavano e le abitavano si unirono in complessi più o meno grandi, abbracciarono anch'esse maggiori estensioni, sì da formare le diverse patrie e finalmente l'orbe universo. Ma allorchè gli dei salirono all'Olimpo, la terra, come apparisce da Omero, naturalmente ne fu esclusa; e così le divinità chthonie rimasero l'oggetto di un culto speciale antiquato, in qualche modo opposto a quello degli olimpici. Se non che la fede popolare restò sempre attaccata all'antica concezione, al culto e alla venerazione della dea terra, quale traspare da per tutto fino agli ultimi tempi, nella letteratura più vicina alla vita del popolo, l'epigrafia sepolcrale, negli usi mortuari e matrimoniali, nei riti e nelle memorie del culto più antico, come bene ha dimostrato il Dieterich in unà monografia eccellente (1).

Questa fede tutta si accoglie nel detto di Euripide (2):
ἄπαντα τίπτει γῆδὸν πάλιν τε λαμβάνει. Tutto genera la terra, non solo le piante, ma anche i feti nel grembo delle femmine, come degli animali così degli uomini; e questa è la ragione per cui ad essa erano sacri i matrimoni e la sua benedizione era invocata sui figli. E tutto a sua volta la terra riceve, non solo

(1) *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*. 2ª ediz. 1913.

(2) *Fram.* 195 N.

il seme che dalle piante le ricade sopra, ma anche le anime dei trapassati, delle quali si prende amorosa cura nel suo seno materno. Assai notevole è ciò che narra Suetonio (1) avvenuto alla morte di Tiberio, che cioè mentre alcuni gridavano: *Tiberium in Tiberim*, altri pregavano: *Terram matrem deosque Manes, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent*. La terra dunque, che riceve in sè le anime dei defunti, è anche quella che destina loro a suo piacere le diverse sedi. Di più secondo una opinione molto diffusa tra gli antichi, rimanda poi coteste anime al di sopra, per rinascere in nuovi corpi, in un ciclo indefinito di generazioni. Ciò spiega perchè in Atene, come dice Cicerone (2), non si bruciavano ma si inumavano i cadaveri, e la terra rigettata sopra di essi *frugibus obserebatur, ut sinum et gremium quasi matris mortuo tribueretur*; e perchè, nelle feste della istituzione dell'agricoltura, si pronunziava la maledizione contro quei che lasciavano insepolti i cadaveri (3), perchè cioè privavano la terra di ciò che le apparteneva e le impedivano di rimandare quelle anime a rivivere al di sopra. Su queste concezioni naturalistiche si fondava il culto della terra, che fu perciò antichissimo. I principali santuari ed oracoli della Grecia posseduti dagli olimpici, quali quelli di Olimpia Dodona e Delfi, prima avevano appartenuto alla Terra; la quale comunicava coi suoi devoti per una larga fessura, naturale o artificiale che fosse, e ad essi durante l'incubazione inviava i sogni, aggiratisi prima allo stato di ombre nel regno dei morti per poi passare a uno stato di realtà più solida nel regno dei vivi.

Questo culto ingenuo e immediato della terra venne poi naturalmente contaminato dal culto antropomorfo; anche la terra cioè si immaginò sotto forma umana, si chiamò la madre, la gran madre, e si raffigurò come la signora delle fiere *πόρνια θεῶν* in mezzo ad animali selvaggi, o come la dea della cultura *καρποφόρος* a guisa di giovane donna che sorge su dal

(1) *Tib.* c. 75.

(2) *De Legib.* II, cap. 25, 63.

(3) *Scol. in Sophocl. Antig.* v. 255.



suolo, o come infine la genitrice degli uomini *χορηγός* carica il seno di bambini (1). E poi ebbe anche nomi propri individuali: la gran madre, la signora delle selve e delle belve, in Frigia si chiamò Cibele e Rea a Creta, mentre la madre della cultura nella penisola greca prese doppia forma, di donna matura detta Demeter (= γῆ μήτηρ), e di donna giovane Cora.

Intorno a queste figure di donne, come a quella di Astarte nella Siria e di Iside nell'Egitto, si sono costituiti gli antichi misteri. Al principio esse erano sole, esprimendo meglio così l'unità della virtù produttrice della natura, di cui erano la personificazione. Ciò rispondeva anche bene all'idea del matriarcato allora in uso; ma, allorchè a questo successe l'attuale ordinamento familiare, alla dea del mistero si aggiunse un dio consorte e un figlio o una figlia, e così si formarono delle trinità familiari, che poi all'occasione si accrebbero anche di altri membri. In generale però le diverse divinità dei misteri, a qualunque sesso appartenessero, rimasero di natura chthonia o infernale. Nè questo principio è contraddetto dal fatto che anche per gli dei olimpici troviamo talvolta attestato nell'antichità un culto mistico. Giacchè bisogna ricordarsi che gli dei omerici, o almeno alcuni di loro, prima di essere assunti all'Olimpo hanno abitato, sotto forma animale o anche inanimata, sulla terra e sono stati venerati nelle grotte, che è quanto dire sono state divinità chthonie; ed è appunto da questa età antichissima che derivavano i loro misteri. Tali furono p. es. Artemide, Afrodite e Dioniso. Anzi lo stesso Zeus aveva una figura assai complessa, a formare la quale hanno contribuito non solo il dio dell'Olimpo, ma anche altre divinità montanare o comunque locali, sia che abbiano portato esse pure il nome di Zeus ovvero un nome diverso; onde non fa meraviglia che in qualche località della Grecia abbia avuto anch'egli i suoi misteri.

Siccome poi al culto degli dei chthonii era molto affine

(1) Vedi I. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*; p. 263 ss.

quello degli eroi, le anime dei quali riposavano nel seno della madre terra, non fa meraviglia che anche al loro nome si trovino intitolati alcuni misteri. Questo indirettamente ci attesta Pausania per Eaco, il celebre eroe di Egina, del cui sepolcro egli ha notizie dalla leggenda segreta del suo culto (1), e direttamente per Driope, l'eroe della Messenia, al quale dice che ogni anno si celebrava un rito mistico (2).

9. — Nonostante dunque il colorito politeistico antropomorfo che hanno contratto dalla religione volgare, i misteri sono rimasti in fondo attaccati alla religione naturistica, non solo per il rito quale di sopra abbiamo descritto, ma anche per la concezione della divinità. Ora da questo fatto possiamo trarre delle conseguenze assai importanti, riguardo all'origine dei misteri e al loro sviluppo.

Una volta era molto comune il pensiero — e tuttora si riflette nella soluzione di molte questioni — che l'origine dei misteri nella Grecia si dovesse all'influenza di religioni straniere. Di già Erodoto, di cui è nota la tendenza a cercare un'origine egiziana alla cultura e soprattutto alla religione greca, fa menzione di misteri egiziani in Sais, ai quali egli stesso avrebbe assistito, in onore di Osiride ed Iside (3). Con ciò stesso vuole evidentemente insinuare la possibilità che in generale anche i misteri siano stati portati in Grecia dall'Egitto, e in parte anche l'afferma espressamente. Dietro il padre della storia, come era naturale, molti tra i moderni hanno sostenuto l'origine egiziana dei misteri eleusini; tra i quali merita speciale menzione P. Foucart, per lo zelo e l'erudizione con cui ha sostenuto la sua tesi. Secondo questa, fino dal sec. XVII o XVI a. C., gli egiziani avrebbero trasmesso il culto di Iside e di Osiride ai Pelasgi preistorici, che veneravano soltanto una divinità impersonale e senza nome, la terra; da questa mescolanza sarebbe venuto il culto di Iside-Demeter, al quale poi nel

(1) II, 29. 6.

(2) IV, 34,1.

(3) II, 170 ss.

sec. VII i Greci avrebbero aggiunto, prendendola dalla religione egiziana di Osiride, la dottrina della immortalità, e così avrebbero fondato i misteri di Eleusi. Anche se non accettano questa tesi in maniera assoluta, molti dei moderni soggiungono: una qualche influenza dell'Egitto non può negarsi (1)! Per i misteri bacchici, Erodoto è anche più esplicito e li dice senz'altro egiziani (2). I moderni invece son quasi unanimi nel farli venir dalla Tracia. Quanto poi ai misteri che più tardi sono sorti nel mondo antico, di Attis di Iside e di Mitra, non v'è chi non faccia risalire la loro origine e natura straniera. Io invece, a suo luogo, metterò in luce la parte attiva e preminente che in tutti ha avuto la Grecia; ma per ora mi contenterò di notare come la tendenza generale di far venire i misteri da fuori della Grecia, se poteva giustificarsi quando non si conosceva altra religione greca fuori dell'omerica, alla quale i misteri sono completamente estranei, non si può in alcun modo sostenere adesso che è comunemente ammesso a lato della religione classica avere sopravvissuto, soprattutto in mezzo al popolo, l'antica religione naturistica, colla quale la religione dei misteri aveva, come spesso abbiamo avuto occasione di osservare, molti tratti comuni. I misteri dunque non provengono dal di fuori, ma da uno stadio più antico della stessa religione greca. E ciò solo spiega come non in un sol luogo, sia pure illustre come Eleusi, ma hanno fiorito un po' dappertutto, sotto forme diverse e a nome di divinità diverse.

Ora è un fatto che la maggior parte dei misteri greci sono rimasti allo stato di culti locali, e sono finiti senza lasciare traccia di sè nella storia; mentre altri, sebbene pochi, si sono trasformati in religioni di contenuto e d'importanza universale. Anche qui per la spiegazione si è comunemente ricorso all'influenza straniera. Io credo invece che alla spiegazione del fatto basti l'indole naturistica dei misteri. Abbiamo visto fin da principio come la religione naturistica presentava due aspetti, uno inferiore alla religione comune per i suoi attacchi mate-

(1) DE IOANG. *Das antike Misterienwesen*, Leiden, 1909.

(2) II, 81.

riali e locali, l'altro superiore per la più grande profondità del sentimento religioso, che la rendeva capace di evolvere in senso universale. Allora non fa meraviglia che i più dei misteri siano periti entro il duro e ristretto loro guscio, altri invece, riusciti ad infrangerlo, siano volati alla conquista del mondo religioso.

10. — A una concezione fundamentalmente unitaria della divinità fa riscontro nei misteri una concezione dualistica del mondo. Da una parte la sfera del divino del santo e della vita, dall'altra la sfera del demoniaco del profano e della morte. Tra le due sfere non è possibile immaginare un termine medio, dove l'una si compenetri o almeno venga a contatto coll'altra. E il mistero non ha affatto lo scopo di stabilire questo contatto, ma semplicemente di trasportare l'uomo d'un tratto dall'una all'altra sfera. Per l'iniziazione infatti l'uomo è distaccato, è tolto dalla sfera inferiore ed è inserito nella sfera superiore; e per questo l'iniziazione è considerata come una morte e una rinascita, una morte al mondo della morte e una rinascita al mondo della vita. Dell'essenza stessa del mistero è dunque la mistica, la tendenza cioè dell'uomo a unirsi e trasformarsi nella divinità.

Il Rohde (1) invece sostiene che la tendenza mistica non era propria dei misteri in generale, ma solo dei misteri bacchici ed orfici. Nell'eccitazione cioè estatica, nella mania dionisiaca, lo spirito dell'uomo veniva a contatto collo spirito di dio, e acquistava così coscienza della propria natura e origine divina: ai suoi occhi spariva la linea, che agli occhi del volgo, separa profondamente il mondo divino dall'umano. Allora doveva per conseguenza persuadersi anche dell'immortalità come di una proprietà connaturale alla sua anima, ed aspirare a una vita superiore alla sfera degl'interessi terrestri e corporali. La mistica dunque, colla fede nell'immortalità e la morale religiosa, sarebbe stata estranea in origine al mondo ellenico, e sarebbe venuta ad esso dal di fuori, cioè dalla Tracia, donde,

(1) *Psyche*, II, p. 2. ss.

secondo il Rohde, proveniva la religione dionisiaca ed orfica.

Ma questa costruzione che domina tutto il libro del Rohde, per tanti altri riguardi pregevolissimo, non mi pare solida e consistente. La differenza tra i misteri bacchici e gli altri misteri greci si riduceva, in fondo, a una sola diversità di grado e di forma. Anche gli eleusini producevano, come vedremo, negl'iniziati, sebbene in forma più corretta, una certa commozione estatica, e tutte le orgie, che non mancavano mai nei misteri, avevano un carattere, come appunto noi diciamo, più o meno orgiastico. Ma ciò che più monta, comune a tutti i misteri era la distinzione essenziale tra gl'iniziati e i non iniziati, tra la sorte degli uni e quella degli altri. Poco importava la dottrina sull'origine e natura dell'uomo, che anche nella religione dionisiaca ed orfica aveva un'importanza secondaria; ciò che stava al centro del mistero era la fede che per l'iniziazione si entrava nel mondo e nel genere divino, dal quale erano esclusi i non iniziati. Dunque non è vero che soltanto per i bacchici e gli orfici fosse tolta la linea che separava il divino dall'umano; la barriera era fatta cadere anche negli altri misteri, non però, come del resto anche nei bacchici ed orfici, in forza dell'origine e della natura dell'uomo, ma in forza del mistero stesso. Ciò che conferiva la vita divina non era la prima nascita, ma la rinascita, la quale si operava appunto per mezzo della iniziazione. Ora da questa rinascita al mondo e alla vita divina si faceva dipendere la soteria (1), cioè la salute dell'uomo. Quale salute, la liberazione da

(1) Il termine σωτηρία *salus*, per indicare la liberazione dai mali, che era promessa nei misteri, comparisce la prima volta nell'epoca imperiale, onde l'ANRICH (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum*, 1894, p. 47) crede che come l'idea così l'espressione siasi formata a quel tempo. Ma in contrario il WOBBERMIN (*Religionsgeschichtliche Studien*, 1896, p. 34, 15 ss) sostiene che l'una o l'altra dovettero essere molto più antiche, e per l'idea cita l'inno omerico a Demetra, del quale diremo a suo luogo, e per l'espressione il titolo di σωτήρ attribuito alle divinità chthonie e mistiche, specialmente a Cora. A dir vero il titolo aveva una applicazione molto più larga, a dei di ogni specie, come ora può vedersi nell'art. Soter del *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* del ROSCHER; ma ciò non fa che confermare l'uso e il significato religioso di σωτηρία, cfr. P. WENDLAND, Σωτήρ in *Zeitschrift f. d. Neutestamentl. Wissenschafte*, 1904, p. 347 ss.

quali mali si cercasse nei misteri, dipendeva dal grado del loro sviluppo religioso. I più si contentavano della liberazione dai mali comuni della vita, aspiravano ad assicurare all'uomo i frutti della germinazione del suolo, e la stabile successione delle generazioni umane. Ma il mezzo prescelto per raggiungere lo scopo, l'inserzione nel *divinum genus*, trascendeva di gran lunga queste umili aspirazioni dell'uomo primitivo. La fede di essere trasferito dal mondo inferiore dell'uomo volgare al mondo soprannaturale degli iniziati, dava il diritto di concepire le più alte speranze. Anche dunque l'aspirazione all'immortalità, proprietà divina, poteva spuntare in ogni mistero che non si fosse rinchiuso nella cerchia di questa vita sensibile, e non aveva bisogno di aspettare, come vuole il Rohde, il furente Dioniso che venisse ad eccitarla. Così è che ad Eleusi essa è nata, come vedremo, indipendentemente dall'influsso della religione dionisiaca; e se è rimasta sempre impigliata nell'idea dell'inferno, si deve al fatto che i misteri eleusini sono rimasti al punto in cui non si concepiva altra vita divina che nel seno della madre terra.

Ma la soteria nella sua pienezza non è soltanto liberazione dalla morte, è anche e soprattutto liberazione dal peccato. Questo era il punto più difficile da raggiungere nei misteri. Di già nell'antichità il cinico Diogene derideva la fede nei misteri, perchè ne seguiva che il ladro Patecione avrebbe avuto dopo morte, perchè iniziato, una sorte migliore di Epaminonda non iniziato. E di fatto l'iniziazione non presupponeva e non esigeva alcuna qualità morale; i *mysti* erano i santi, i puri per eccellenza, ma la loro santità era intesa in senso fisico e non morale.

Ma d'altra parte è noto l'elogio che fa Diodoro dei misteri di Samotraccia, col partecipare ai quali si addiveniva, secondo la fama comune, più pii più giusti e migliori sotto ogni rispetto (1). E a chi osservasse che questa testimonianza è tarda ed isolata, si potrebbe ricordare la pittura che Aristofane

(1) 5, 49, 5.

nelle Rane fa dei beati(1), i quali sono sì santi per causa della iniziazione (ὄσοι μεμνήμεθα), ma anche perchè hanno praticato la pietà verso i concittadini e gli stranieri (εὐσεβῆ τε διήγομεν τρόπον περὶ τε ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας vv. 445 ss.); e al contrario quella dei dannati(2), i quali sono insieme non iniziati e hanno offeso il diritto dell'ospitalità, hanno spergiurato e mancato di pietà verso il padre e la madre, onde i cattivi cittadini i quali hanno tradito o comunque offeso la patria debbono essere considerati come non iniziati. E Andocide, nel difendersi dall'accusa di aver profanato i misteri, ammoniva i i suoi giudici (3) che, appunto perchè iniziati ed ammessi alla contemplazione delle cose sacre, dovevano al pari delle dee castigare gli empi ed assolvere gl'innocenti. Non è dunque esatto quello che dice il Rohde, che i misteri in generale non abbiano avuta alcuna relazione colla morale e non abbiano avuta alcuna forza di rendere gli uomini migliori.

La realtà è che qui soprattutto si manifesta l'intima contraddizione che travaglia il mistero, il contrasto tra le sue aspirazioni alla vita divina che, se ben si guarda, è vita dello spirito e superamento della vita naturale, e il modo di attuarle, che è tutto naturale, sia per ciò che riguarda la concezione della divinità e sia per i mezzi di entrare in comunicazione con essa. La vita divina richiede la santità morale, mentre il rito del mistero non è che la santità fisica. L'intima contraddizione il più delle volte non è stata avvertita; e allora ha prevalso quasi esclusivamente l'elemento naturale ed è stata ritenuta sufficiente la santità fisica. Ma quando si è sentita più viva l'aspirazione alla vita divina, allora si è meglio approfondita la sua natura, e si è fatto chiaro il contrasto fra la tendenza verso l'alto e i legami che tenevano il mysta av-

(1) vv. 445 ss.

(2) vv. 146 ss.

(3) *De mysteriis*. La motivazione seguente, tratta dal giuramento fatto, non annulla, come vuole il Rohde (p. 299 n. 1), la motivazione antecedente fondata sull'iniziazione, ma piuttosto l'una rinforza l'altra; appunto perchè iniziati, i giudici non dovevano essere spergiuri.

vinto al basso. Ne sono nati sforzi diversi e di vario grado, sia nei diversi misteri e sia tra le diverse anime in seno allo stesso mistero, per superare i vincoli dalla materia e dare libero il volo allo spirito. Ma il volo non ha mai potuto essere completamente spedito, perchè quei vincoli erano connaturali al mistero, provenienti dallastessa radice della religione naturistica, da cui esso è nato. In questo contrasto originario e fondamentale, negli sforzi fatti per superarlo e l'impossibilità di riuscirvi completamente, sta tutta l'importanza e l'attrattiva della storia dei misteri.

CAPITOLO SECONDO

Eleusi.

SOMMARIO: 1. Il culto primitivo delle dee di Eleusi locale o naturistico, esteso poi man mano a tutti i popoli. — 2. L'assicurazione della sotterrania o di una vita migliore dopo morte nell'Ade. — 3. La festa pubblica e la processione solenne da Atene ad Eleusi. — 4. Il mistero: i due atti principali e il drama mistico; l'illuminazione e l'ostensione delle cose sacre. — 5. I diversi gradi d'iniziazione. — 6. Il rito d'iniziazione descritto nel simbolo eleusinio. — 7. Quello descritto da Ippolito romano; — 8. e quello rappresentato nell'urna funeraria delle Terme. — 9. Il rito di ciascun grado d'iniziazione. — 10. Il mistero di Eleusi mezzo di rinascita alla vita divina.

Primi tra i misteri ad assurgere a dignità di religione universale sono stati quelli di Eleusi. Anzi, dietro il loro esempio e secondo le loro norme, come più volte dovremo constatare, si sono costituite le altre religioni dei misteri nel mondo antico. Da qui la loro importanza eccezionale, e il loro diritto a uno studio ampio ed accurato.

1. — In origine i misteri di Eleusi non erano diversi da qualsiasi altro mistero. Anche le divinità, alle quali s'indirizzavano non erano proprie di Eleusi, ma erano conosciute e venerate, con culto sia pubblico che segreto, quasi dappertutto nella Grecia. Demetra e Cora, che nell'epoca classica compariscono costantemente come madre e figlia, erano in fondo, sotto figura diversa, la stessa divinità; giacchè De(=Ge)metèr era la terra, la madre universale; e Cora, che indica propria-

mente non la figlia ma la fanciulla, era la terra che si rinnova di continuo e celebra ogni anno la sua eterna giovinezza. Ma era naturale che col tempo le due figure, acquistando personalità propria, si distaccassero l'una dall'altra, e quindi fossero messe nella scambievole relazione di madre e figlia. Così alla dea [ῥή θεά] si sostituirono le due dee [τὸ θεώ], che seguirono nondimeno ad essere riguardate in confuso come una sacra unità; solo si distinguevano più nettamente, quando l'uno o l'altro dei loro aspetti diversi veniva in special considerazione: la madre come la sorgente universale della vita, e la figlia come la vita stessa che fa le sue annuali apparizioni sulla terra, ogni anno cioè scompare, quasi ritirandosi per qualche tempo al disotto, nel seno stesso di sua madre, per ricomparire di nuovo nell'anno seguente. Per questo Cora è stata specialmente considerata quale regina δέσποινα dell'inferno e identificata con Proserpina [Προσεφόνη, Φεγγέφαττα], la sposa di Hades.

Se come tale Cora non ha potuto mai fare il suo ingresso nell'Olimpo, non così Demetra. Essa, a dir vero, non è ancora da Omero annoverata tra i celesti; ma di già nel celebre inno omerico, composto nel sec. VII in suo onore, fa parte del consesso dei numi olimpici. Ciò nonostante, presso il popolo è rimasta comunemente la divinità chthonia per eccellenza, e il suo culto ha sempre conservato un carattere prevalentemente agricolo e perciò anche mistico, indirizzato a promuovere la fertilità del suolo e quindi anche la fecondità umana: due funzioni che nell'opinione degli antichi andavano, come abbiamo detto, strettamente congiunte insieme.

L'una e l'altra di queste funzioni formavano l'oggetto e il fine della gran festa, detta le Thesmoforie, che si celebrava in onore di Demetra in vari luoghi, ma specialmente in Atene. Su di essa noi siamo abbastanza bene informati in grazia della descrizione che ne fa lo scoliaste di Luciano (1); perciò non sarà male che vi ci fermiamo un poco sopra, per

(1) Pubblicata la prima volta dal ROHDE nel *Rhein. Mus.* XXV, p. 549, poi riprodotta in *Scholia ad Lucianum*, edidit RABE, Teubner, 1906.

la luce che ne può venire anche ai misteri di Eleusi. Le Thesmoforie dunque si celebravano nel mese della semente, coll'esclusione assoluta degli uomini, dalle sole donne maritate e libere, che venivano così a formare per l'occasione un collegio mistico, detto delle ἀνλήτριαi le *secchie*, forse perchè scendevano sotterra e poi ne risalivano portando su le cose sacre. La festa comprendeva un periodo di tre giorni. Nel primo le donne ađette al mistero *salivano* solennemente ad Atene: era la parte pubblica della festa. Nel secondo, ἡ μέση, le donne, sedute in terra, osservavano un rigoroso digiuno, νηστεία, per purificarsi e così prepararsi al sacro rito. Il quale si compiva probabilmente nella notte tra il secondo e il terzo giorno, e consisteva in ciò che dall'adito sotterraneo, il μέγαρον, le cose sacre (τὰ ἄρρητα, onde le feste dicevansi anche ἄρρητοφόρια) ripostevi forse fin dall'anno innanzi, e cioè le carni putrefatte di un porco insieme a ramoscelli di pino e figure in pasta di serpi e di falli, erano portate al di sopra e collocate sull'altare della dea. È evidente il significato naturalista del rito. Come avverte lo stesso scoliaste, il porco era scelto perchè particolarmente caro a Demetra, per la sua straordinaria fecondità, onde alle sue carni si attribuiva una particolare virtù fecondativa al pari che al fallo e alla figura di serpe. Anche il resto del terzo giorno era consacrato ad ottenere che le generazioni fossero abbondanti e felici, onde il suo nome di *Calligeneia*. Ma il rito non è rimasto esclusivamente attaccato a questo significato naturalistico; col tempo ne ha acquistato anche un altro più alto e morale: da Demetra cioè le donne ripetevano non solo la loro fecondità, ma inoltre l'istituzione del matrimonio e della società domestica, e per questo l'invocavano sotto il titolo di Thesmoforos (da θεσμοί statuti), onde il nome di Thesmoforie alla festa (1).

(1) Questo è anzi il significato principale che i Greci stessi attribuivano alla festa; onde è indifferente se in origine il nome di Thesmoforie avesse un significato diverso, quello cioè di traslazione delle cose sacre *depositate* (θεσμοί) l'anno avanti nel megaron, come vuole il NILSSON, *Griechische Feste*, p. 313 ss.

Alle Thesmoforie, celebrate in onore di Demetra nel mese della semente e per la semente, facevano riscontro le Eleusinie celebrate nel mese di Boedromione (Settembre-Ottobre), cioè della raccolta finale. Esse erano dette così non perchè fossero proprie di Eleusi, ma perchè erano indirizzate ad onore della dea Eleutho o Eleuthia. Questa era venerata anche altrove, come p. es. nella Laconia e nell' Arcadia, ed era forse originaria di Creta. da dove passata in Grecia si identificò, come protettrice delle nascite e delle biade, con Demetra. Demetra dunque Eleusinia non prese, ma diede viceversa il suo nome ad Eleusi. Che qui le sue feste avessero un significato naturalistico ed agricolo, al pari delle Thesmoforie, è fuori di dubbio. Tanto lo scrittore cristiano Ippolito che il pagano Proclo ci hanno tramandato la notizia che un rito dei misteri eleusini consisteva nel gridare guardando al cielo: ŷe, piovvi, e alla terra: zŷe, imprègnati (1). Finita cioè l'estate e la raccolta dell'anno vecchio, si cercava di agire sul cielo e sulla terra, perchè per mezzo delle piogge, come seme fecondatore, il terreno si preparasse alla germinazione dell'anno nuovo. Ma anche qui ai fenomeni della vita della natura si dovettero ben presto accoppiare quelli della vita sociale, come oggetto del rito. E di fatti lo stesso Ippolito (2) ci fa sapere che un'altra cerimonia importantissima dei misteri eleusini era l'ostensione agli epopti di una spiga mietuta verde, colla dichiarazione del ierofante: « la santa ha partorito il sacro giovane... la forte il forte ». Dove si mette in evidente relazione la spiga matura colla gioventù cresciuta forte e robusta, qualunque sia il senso che poi a questa è stato attribuito. Onde — altre ragioni appariranno meglio nel corso della trattazione — io non dubito che il mistero eleusinio in origine non sia stato altro che un rito della maturità, simile a quelli che sono in uso, come abbiamo visto, presso i primitivi: maturità del mondo vegetale, per cui i frutti venivano colti e riposti, e il terreno in un apparente riposo si

(1) Hipp. Ref. omn. haer. V, 7,34 -- Procl. in Plat. Tim. p. 293 C.

(2) Ibid. V, 8, 39 s.

disponeva a nuove riproduzioni; e insieme maturità della società umana, per cui i giovani e le giovani giunti al loro pieno sviluppo erano aggregati alla vita della tribù e si preparavano alla generazione.

I misteri dunque di Eleusi erano al principio, come tutti gli altri misteri, un culto locale e naturalistico. La divinità a cui erano indirizzate era la gran madre comune degli uomini e delle piante, ma considerata con speciale relazione, sotto il titolo di Eleuthia, alla piccola comunità di Eleusi, che da lei ripeteva come il suo nome così la sua vita materiale e civile. Questa unità primitiva, col crescere dell'idea politeistica, si scisse in diversi dei. Abbiamo detto come innanzi tutto si distinsero le due dee, Demetra e Cora. Demetra in vero è rimasta sempre sola; ma Cora, addivenuta Proserpina, si accoppiò con Hades, il quale se la prese in moglie, come era costume dei tempi antichissimi, per mezzo del ratto. Frutto della loro unione fu un divino fanciullo, anticamente detto Pluto e più recentemente identificato con Dioniso, e così si ebbe la solita triade familiare. Nel ciclo delle divinità eleusine aveva pure grande importanza il giovane Triptolemo, il quale per incarico delle dee, trasportato in aria su di un magico carro, diffuse da Eleusi per tutto il mondo il dono divino dell'agricoltura. Poi altre divinità, in origine estranee alla sacra famiglia di Eleusi ma di natura chthonia, si aggiunsero ad essa, come Hermes, Ecate, Artemide ecc. Ma nonostante questo continuo accrescimento, l'idea primitiva dell'unità divina non andò mai intieramente perduta; il mistero è rimasto sacro esclusivamente alle grandi dee, e in special modo a Demetra.

Coll'andar del tempo anche la stretta unità della gente, in mezzo alla quale e per la quale il mistero si celebrava, si ruppe e diè luogo a un numero sempre crescente di partecipanti al mistero. In origine era forse la schiatta eleusina degli Eumolpidi (che riconosceva per suo eroe eponimo Eumolpo, figlio di Poseidon) che lo celebrava; onde ha sempre conservato il diritto di esercitare la funzione suprema, quella di ierofante, di aver la custodia delle cose sacre e di interpre-

tare autorevolmente il diritto sacro per mezzo di appositi esegeti. Ma allorchè Eleusi dovette cedere alla potenza dei re di Atene, e fu incorporata nel sec. VII. allo stato ateniese, gli Eumolpidi dovettero far posto nella celebrazione del mistero anche alla schiatta ateniese dei Kerykes, i quali alla loro volta acquistarono il diritto alla seconda dignità sacerdotale, il daduchos, all'ufficio di sacerdoti sacrificanti e a quello dell'araldo sacro. Inoltre addivenuti i misteri eleusini un culto dello stato, andarono naturalmente soggetti, come tutti gli altri culti ufficiali, alla sovrintendenza dell'arconte re e dei suoi assistenti, i quattro epimeleti.

Ma con ciò stesso si allargò grandemente anche la cerchia di gente in mezzo alla quale si celebrava il mistero. Non più i soli eleusini, ma tutti i cittadini di Atene, anzi tutti gli abitanti dell'Attica furono ammessi all'iniziazione. Ma poi anche questa ristretta barriera nazionale fu tolta; non fu più cioè necessario di appartenere al medesimo stato, di cui Eleusi faceva parte, per partecipare ai suoi misteri; anche gli stranieri, primi tra i quali, secondo la leggenda, Ercole e i Dioscuri, poterono essere iniziati, alla condizione però di appartenere alla razza greca o a una nazione imparentata colla razza greca. Così per qualche tempo rimasero esclusi soltanto i barbari; ed era anche naturale che non potesse prendere parte al mistero chi non intendeva e non parlava il greco, che era e rimase sempre la lingua sacra non solo di questi ma di tutti i misteri che poi si propagarono nel mondo antico. Ma quando, per la conquista di Alessandro caddero le barriere che dividevano i greci dai barbari, e tutti i popoli che formavano il grande impero si assuefecero alla lingua greca, addivenuta lingua universale, non vi era più ragione di fare delle esclusioni fondate sulla diversità delle razze; Eleusi aprì le porte dei misteri a chiunque volesse iniziarsi, a qualunque popolo appartenesse, così che Cicerone poteva dire: *omitto Eleusina, sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae* (1).

(1) *De nat. deor.* I, 119.

2. — Ora come si spiega questa celere e larga diffusione, o per dir meglio, questa trasformazione del culto di Eleusi da locale in universale? Alcuni la vorrebbero derivare dalla celebrità di Atene, la quale naturalmente sarebbe rifiuta anche su Eleusi, incorporata che fu allo stato ateniese. Ma è da osservare innanzi tutto che l'estensione dei misteri eleusini a tutti i greci è già presupposta dall'inno omerico, scritto quando Atene era ben lungi dal fastigio di gloria, cui arrivò assai più tardi. Poi, coll'influenza di Atene non si spiega come essa stessa abbia dovuto piegarsi dinnanzi alla supremazia religiosa di Eleusi, sebbene possedesse per conto suo un santuario dedicato a Demetra Eleuthia, l'Eleusinion, e i misteri in onore delle due dee nel sobborgo di Agre. Il mito, è vero, raccontava come i misteri di Agre furono istituiti perchè Ercole vi potesse essere iniziato, giunto troppo tardi ad Atene per prender parte ai misteri di Eleusi. Ma evidentemente questo è stato un espediente ingegnoso per spiegare mitologicamente la coesistenza nel medesimo stato di due istituzioni presso che uguali e forse in origine emule; che poi in pratica sono state conciliate col subordinare i misteri di Agre a quelli di Eleusi, come più celebri e più potenti. Nemmeno soddisfa la ragione tratta dal fatto che il mito del ratto di Proserpina, della sua ricerca per parte della madre dolente, e finalmente del suo ritrovamento aveva precisamente per teatro Eleusi e i suoi dintorni, dove si mostravano i luoghi, in cui i singoli fatti dicevansi avvenuti, e dove Demetra stessa, alla fine della commovente storia, aveva istituito i suoi misteri arricchendoli di grazie e privilegi singolari. Anche qui, come d'ordinario, non è il culto che ha avuto origine dal mito, ma viceversa il mito dal culto; onde appunto perchè ad Eleusi il culto di Demetra aveva acquistato una sì grande importanza, intorno ad esso si è formato il mito con caratteri spiccatamente locali.

Ma è inutile che ci perdiamo nel ricercare in cause estrinseche la ragione dell'importanza acquistata dai misteri di Eleusi; essa sta tutta nel loro valore intrinseco universalmente ammesso, come ci attesta la tradizione, da tutta l'antichità;

nel potere loro attribuito di assicurare all'uomo la soteria, che è quanto dire una sorte felice dopo la morte. Questa è appunto la ragione per cui di già l'inno omerico a Demetra celebrava i misteri: perchè pel loro mezzo l'uomo che vi si è iniziato, è liberato dal timore d'andare sommerso dopo morte colla comune degli uomini nelle tenebre folte dell'Ade (1). Solo gl'iniziati, ripeteva Sofocle, vivranno al di là, mentre per gli altri tutto sarà triste (2). Si trattava in vero di una felicità più negativa che positiva, della liberazione dal buio dell'Ade e da una sopravvivenza effimera a guisa di ombre; l'inferno rimaneva sempre l'abitazione comune di tutti i trapassati, solo che in esso agli iniziati era riservata una sede distinta, *προεδρία*, come dicono alcuni scrittori (3), vicina all'abitazione stessa delle dee, allietata dalla luce e da ciò che poteva rendere l'esistenza sotterra meno penosa e misera di una semplice sopravvivenza in forma di ombra. Ma pure anche così, grande era la differenza cogli altri misteri; chè mentre questi assicuravano ai loro iniziati il modo di vivere felicemente sulla terra, nell'abbondanza della prole e dei frutti terrestri, gli eleusini, oltre a ciò, assicuravano anche il modo di morire colla speranza di una vita migliore di quella degli altri nell'al di là. *Nihil melius*, diceva Cicerone (4), *illis mysteriis, quibus ex immani agrestique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi*. Questo singolare privilegio era di per sè ragione sufficiente perchè si cercasse di allargarlo a una schiera di iniziati sempre più grande, e perchè da tutte le parti del mondo si accorresse ad Eleusi per ottenerlo: tanta era la paura che faceva di seguitare a esistere dopo morte come pure ombre nel buio dell'Ade!

(1) vv. 480-483. Beato chi dei mortali ha veduto queste cose, — ma chi non prende parte iniziato ai misteri, giammai una simile — sorte avrà e svanirà nella tenebra cupa.

(2) Cfr. 753 N.

(3) *Axiochus* 371 D.; *DIOG. LAERT. Vita Diog. VII, 39 B.*

(4) *De Leg. V. 14.*

Ora questo potere miracoloso che si estendeva anche al mondo di là, non proveniva ai misteri eleusini dal di fuori, ma promanava come effetto necessario dalla virtù stessa sacramentale del loro rito. Anche l'inno omerico l'attribuiva alla visione del mistero per se medesima: « beato chi è ammesso a vedere queste cose! ὄλβιος ὄσραδ' ὄπασεν ». Era dunque l'epopteia, l'ammissione ai segreti delle dee, alla contemplazione delle cose sacre, che dava anche diritto a un posto riservato nell'Ade. L'allargamento per ciò della cerchia d'influenza dei misteri eleusini, la loro trasformazione da culto locale in culto universale, in ultimo è dipesa da una trasformazione più intima e profonda che prima si è operata nel loro seno; allo scopo agricolo e naturalistico, se ne è aggiunto un altro, come nelle Thesmoforie, molto più alto e spirituale, il conseguimento della soteria o della felicità umana, che è bene per se stesso universale, trascendente le condizioni particolari di luogo e di razza. Di questa trasformazione, la speranza di una vita migliore sotterra era certamente l'aspetto più saliente, quello a cui gli uomini tenevano maggiormente, ed è per questo che ci è stato più espressamente attestato; esso però non era il solo e non poteva essere il solo, ma si connetteva con altri aspetti e in generale con tutto il lento processo di elevazione spirituale dei misteri che si iniziò per l'appunto ad Eleusi, al di fuori del quale perciò non potrebbe essere convenientemente inteso. Bisogna dunque che noi studiamo questo processo nel suo complesso; ma prima è indispensabile l'indagare quali riti precisamente costituivano il mistero eleusinio.

3. — Alla parte segreta precedeva una festa pubblica, dal 13 alla notte del 19 di Boedromione, che serviva di preparazione ed era insieme un abile mezzo per accumunare Atene ad Eleusi nella celebrazione del mistero. Culminava di fatti nella solenne processione, in cui i mysti portavano da Atene ad Eleusi le cose sacre; che a questo scopo fino dal giorno 14 erano state trasportate dagli efebi da Eleusi ad Atene, dove rimanevano gelosamente custodite nell'Eleusinion, in tut-

to il tempo intermedio. Intanto si provvedeva alla purità cultuale sia dei mysti che degli iniziandi. Questi nell'adunanza (ἀγυρμός) del giorno 15, al Pecile, sentivano proclamare dall'araldo sacro le condizioni richieste per l'iniziazione, che si riducevano a due: conoscere il greco, come lingua sacra dei misteri, ed avere le mani monde dal sangue, perchè l'omicidio per qualunque causa commesso, anche giusta, sacrava ai demoni, alle furie, e rendeva perciò ritualmente immondo l'autore (1).

Alla purificazione dei mysti era dedicato il giorno 16, in cui tutti, al grido di ἄλαδε μύσται (al mare, o misti!) si portavano al mare, per bagnarsi insieme al porchetto, che ciascuno poi doveva sacrificare alla dea. Non solo il bagno, che fatto nelle acque marine aveva una virtù purificatrice più intensa, ma la stessa processione e il sacrificio del porcellino costituivano tutti insieme il rito della purificazione. La processione infatti dicevasi ἔλασις (da *spingere, cacciare*), perchè in origine, osserva la Harrison (2), aveva per scopo di cacciare gli spiriti immondi nel porco che ciascuno spingeva avanti a sè, per poi bruciarli e distruggerli con esso, addivenuto così φάρμακος o vittima espiatoria (3). Compita la purificazione, anticamente, subito il giorno dopo, i mysti si portavano ad Eleusi; ma allorchè, sulla fine del sec. V, in mezzo alle Eleusinie furono introdotti due giorni di festa ad onore di Esculapio, le Epidaurie, che venivano così a ritardare la partenza da Atene, i mysti nel frattempo non potevano mostrarsi in pubblico, ma dovevano rimanere chiusi in casa, affine di non contrarre per caso qualche nuova impurità rituale (4).

Finalmente, la mattina del 19, la grande processione muoveva a lento passo dall'Eleusinion di Atene (di cui si sa soltanto che era posto sul pendio occidentale dell'Acropoli), portan-

(1) Racconta Filostrato (*Vita Apoll.* 4,18) che Apollonio, come mago, fu escluso dai misteri, perchè non era libero dai demoni.

(2) *Prolegomena*, p. 152.

(3) Analogo significato aveva il sacrificio del capro emissario presso gli Ebrei.

(4) cfr. FOUCAULT, *Le mystères d'Eleusis*, p. 295.

do, nel mezzo, le cose sacre collocate in un ricco carro e tenute sempre gelosamente nascoste e, alla testa, la statua in legno di Jacco che ordinariamente era custodita nel Iaccheion, tempio di cui più non si conosce l'ubicazione, consacrato a lui e alle grandi dee. S'immaginava che il giovane e baldo dio ateniese accompagnasse e guidasse fino ad Eleusi i mysti, i quali, come ben li descrive Aristofane nelle Rane (1), in mezzo ad alte grida di gioia lo acclamavano, e ciascuno gli ripeteva: « scortaci tu, Jacco, a cui piace guidare le danze ». E in origine *iachchos* non era altro che lo stesso continuo e confuso grido di festa che dal mezzo della turba danzante dei mysti si alzava e si spandeva all'intorno, molto lontano; quale fu udito, il giorno della battaglia di Salamina, secondo che racconta Erodoto (2), dallo spartano Demarato, a cui, ignaro dalla cosa, l'ateniese Diceo ne dette la spiegazione dicendo: il rumore che senti è il *iachchos* che fanno in questa festa (*ἱαχάχουσι*). Ma poi personificato (e simili personificazioni non erano rare, allor quando ogni passeggera apparizione di qualche importanza veniva deificata) addivenne il genio tutelare, giubilante e festoso, della grande processione, il divino *daduchos*, il quale, arrivata che essa era la sera ad Eleusi, con la face in mano in mezzo ad altre migliaia di faci, introduceva i mysti nel tempio della dea; e adempiuto che aveva a questo ufficio era ricondotto ad Atene nel suo santuario. Jacco pertanto fu una creazione di Atene nel sec. V, e perciò da principio non aveva che veder con Dioniso, col quale però ben presto fu identificato per la stretta simiglianza sia del carattere che del nome (*Iachchos-Bacchos*).

4. — Arrivata dunque la processione in Eleusi ed entrata nell'Eleusinion, cessava la parte pubblica e cominciava la parte più intima della festa, sottratta alla curiosità e agli sguardi dei profani. Sorgeva l'Eleusinion in una spianata sul pendio

(1) vv. 398 ss.

(2) VIII, 65

di un colle verso il mare, con all'intorno una forte cinta di mura e di torri, e all'interno vari edifizî consecrati alle varie divinità eleusine o destinati alla celebrazione dei misteri (1). I primi erano aperti a tutti, ma il telesterion in cui si celebravano i misteri, era naturalmente accessibile ai soli mysti. Esso era un grande edificio intorno al quale per tre parti giravano vari ordini di sedili di pietra, che potevano contenere circa 4000 spettatori. Nel mezzo però, come dimostrano gli scavi recenti, non v'era alcun luogo adatto per una vera rappresentazione scenica, quale alcuni se la sono immaginata, ma invece per tutto lo spazio libero sorgeva una gran quantità di colonne fatte per sorreggere il tetto o, più probabilmente, un piano superiore. In mezzo a questo era costruito l'anactoron o megaron, la parte più alta dell'edificio (2), in cui erano custodite le cose sacre e nel quale poteva entrare soltanto il ierofante (3).

Quali fossero le cerimonie in cui consisteva il mistero è difficile il dire, perchè ne abbiamo solo qualche rara e indiretta notizia, per le allusioni, spesso vaghe e confuse, che ad esse hanno fatto gli antichi scrittori; ma arduo soprattutto è il ricostruire l'ordine e il nesso preciso con cui si svolgevano, onde bisognerà che ci contenteremo talora di plausibili probabilità.

La sera stessa in cui era entrata la processione nel santuario vi si celebrava, come può arguirsi da Aristofane (4), la vigilia notturna, la *πεννυχίς*, in mezzo a un'alternata successione di buio e di luce.

Giacchè questo soprattutto sembra bene accertato che le sacre orgie si dividevano in due atti principali, l'uno di terrore e di lutto in mezzo alle tenebre, l'altro di gioia e di festa in mezzo alla luce. Ciò risulta principalmente da un testo riferito

(1) Il piano dell'intero santuario, quale risulta dagli scavi, si può vedere in FOUCAULT, *Les mythes d'Eleusis*, p. 266.

(2) cfr. SUIDAS e PHOTIUS: megaron, abitazione superiore.

(3) AELIAN. *fr.* 12.

(4) *Rane*, 370 ss.

da Stobeo (1) e da lui attribuito a Temistio, filosofo e sofista del sec. IV d. C. (2). Era questi, si dice, iniziato ai misteri; e alla religione dei misteri difatti fa allusioni frequenti nei suoi scritti, servendosene volentieri per le dichiarazioni e i confronti. Ora appunto nel testo citato paragona le impressioni, che prova l'animo nella morte, con quelle che si ricevono dalla celebrazione dei misteri; due cose, egli dice, che si somigliano anche per il nome, *τελευτῶν-τελεῖσθαι*. Ma la somiglianza più importante sta nel contrasto delle due serie di azioni, l'una delle quali precede e l'altra segue il τέλος, che da una parte (in grazia del doppio significato della parola) è la morte, dall'altra l'iniziazione al mistero. Giacchè prima, da una parte e dall'altra, si ha l'impressione terrificante di scene penose, di giri e rigiri senza fine e senza scopo, nel cuor della notte; ma, dopo, l'impressione gioiosa di scene meravigliose, dell'improvviso apparir della luce, della veduta di luoghi belli ed ameni, di danze e di canti, di apparizioni e audizioni sacre e divine. Non v'è dubbio che lo scopo di Temistio sia di descrivere le impressioni dell'animo prima e dopo la morte, ma i colori per la sua descrizione li toglie tutti dalla scena dei misteri, che egli meglio conosce e che solo di fatto sono possibili a descrivere. Due dunque erano gli atti, l'uno opposto all'altro, che comprendeva il mistero (3).

Sembra che il primo si eseguisse sotto la guida del *daduchos*, il quale in mezzo alle tenebre portava, come indica il

(1) *Flor.* IV, p. 102 ed. Mincke.

(2) È riportato per intero da MAASS, *Orpheus*, p. 304, e da DIETERICH, *Eine Mihrasliturgie*, p. 163s. Fin dal 1772 il Wyttembach, seguito poi da molti, volle attribuirlo, contro la tradizione, a Plutarco; ma ora dietro il Maas (*ibid.*), è tornata a prevalere la sentenza tradizionale che l'attribuisce a Temistio.

(3) Il FOUCART ha dedotto da questo testo che nei misteri si rappresentassero i terrori dell'inferno, come altri ne ha concluso che l'iniziazione fosse celebrata sotto figura di morte. Ma il testo non dice nè l'una nè l'altra cosa. È la morte reale coi terrori che la precedono e non la seguono che viene paragonata col mistero, cioè con le sue scene terrificanti, ma non si dice in che precisamente queste consistessero e non è affatto necessario che rappresentassero la morte ovvero l'inferno.

suo nome, la sacra torcia in mano, e il secondo del jerofante, all'ufficio del quale, parimenti espresso nel nome, apparteneva l'ostensione delle cose e delle rappresentazioni sacre. In tempi posteriori certamente questi due atti sono stati messi in relazione con le due fasi del mito di Proserpina; nel primo atto cioè si è vista la rappresentazione del ratto e della discesa (κάθοδος) di Cora all'inferno, che tante pene procurò a Demetra; e nel secondo, il ritorno (ἀνοδος) di Cora dall'inferno e il suo lieto ricongiungimento colla madre festante (1). Ed era in vero naturale l'intendere il drama mistico come un ricordo del mito, la rappresentazione della leggenda sacra di Eleusi. È difficile però che questo fosse il significato primitivo del rito, il quale, come sempre, non è venuto dopo ma prima del mito, onde dal mito non può ripetere la sua origine e spiegazione. E di fatti Temistio non pone affatto la scena, che descrive, in relazione colla storia di Proserpina; e Apuleio, che è citato talora in sostegno dell'interpretazione mitologica, ricorda sì la storia di Proserpina, ma semplicemente come rappresentata nelle figure, pitture forse o bassorilievi, conservate nell'anactoron tra le cose sacre: *illuminarum Proserpinae nuptiarum demecacula, et luminosarum filiae inventionum remeacula. et caetera quae silentio tegit Eleusinis Atticae sacrarium* (2). In origine forse le corse e i giri colla fiaccola in mano erano un rito apotropaico, di scongiuri cioè contro i demoni, mentre la scena seguente, in piena luce e in mezzo ai canti e alle danze, era la festa della epifania della dea. Le impressioni dell'iniziato con cui, secondo Temistio, terminava il primo atto, « il colmo dello spavento brividi tremori e sudore freddo », ricordano le prove terribili alle quali anche adesso presso i primitivi sono sottoposti gl'iniziati, prima di essere ammessi nel seno della società mistica.

Era naturalmente il secondo atto quello in cui culminava il

(1) Ciò è espressamente attestato da tardi scrittori ecclesiastici, come PSELLUS, *Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus*, Mign. 3; e GREGORIO NAZIANZENO, *Orat. XXXIX*, 4.

(2) *Metam.* VI.

mistero; e due scene vi si distinguevano di speciale importanza. La prima era l'apparizione improvvisa di una luce meravigliosa. Anche in altri scritti, lo stesso Temistio ricorda e magnifica lo splendore di questa luce divina, che abbagliava gli iniziati (1) e li riempiva di religiosa commozione, allorchè, come anche ci attesta Plutarco (2), spalancate le porte del tempio, erano ammessi nell'interno dinnanzi all'anactoron, dalle aperture del quale la luce si sprigionava. Che anzi la memoria di questa cerimonia è rimasta anche viva nel Cristianesimo. Giacchè è per contrapposto ad essa che il battesimo anticamente, come ci attesta Giustino (3), chiamavasi φωτισμός *illuminazione*; e Clemente Alessandrino, parlando della iniziazione e della dottrina cristiana, adoperava spesso le espressioni di φωτισμός e φωτισθῆναι. Soprattutto notevole è il passo dove Clemente (4), tra gli altri titoli del battesimo, pone quello di φῶτισμα, che definisce come il mezzo per cui si contempla la luce della salute, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, con termini evidentemente presi dalla terminologia dei misteri (5). Questi dunque dovevano avere, quantunque non ci venga espressamente attestato, una cerimonia speciale, detta φῶτισμα o φωτισμός, nella quale appariva alla contemplazione degli epopti nel santuario una luce divina, che era considerata come dotata di una speciale virtù salutare (6). Anzi dallo stesso Clemente possiamo arguire in qual modo cotesta apparizione fosse ricevuta dai mysti: col grido di *salve, o luce*, χαῖρε φῶς (7). Il qual grido combina mirabilmente colla formula: χαῖρε νύμφε, χαῖρε νέον φῶς, che Firmico Materno riporta tra alcune altre adoperate

(1) Or. XX, 235B, presso il LOBECK, p. 52.

(2) De Profect. Virt. sent. p. 258.

(3) Apol. I, 61.

(4) Paidag: I. VI, 1. 27. 29, 30.

(5) Ibid. I. VI, 26.

(6) cfr. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien*, 1896, p. 160 ss. σ

GILLIS WETTER, *Phōs*, Upsala, 1915, p. 16.

(7) Protrept. XI, 114.

nei misteri (1). Qui però non sono d'accordo col Wobbermin (2), il quale vorrebbe riferire il $\nu\acute{\upsilon}\mu\upsilon\tau\iota\varsigma$ e quindi anche il $\nu\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \phi\acute{\omega}\varsigma$ a Jacco, che, come abbiamo visto, non aveva posto nel santuario di Eleusi; ma sposo era detta la luce, in quanto si identificava colla virtù divina, anzi colla divinità stessa, sia che il rito del $\phi\omicron\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ fosse inteso come uno spozalizio tra la divinità e il *mysta*, o sia che, almeno nel significato agricolo primitivo, la luce fosse riguardata come la virtù divina che fecondava la terra.

L'altro momento solenne del secondo atto era l'ostensione delle cose sacre, alla quale credo si debbano riferire le parole di Temistio, quando parla delle audizioni sacre e delle sante apparizioni. Dagli altri passi sopra citati di Temistio, apparisce che questa seconda scena avveniva subito dopo la prima apparizione della luce divina, dalla quale circondato il jerofante e rivestito di una stola preziosa, appariva sulla soglia dell'anactoron, toglieva i veli che ricoprivano i singoli oggetti e li mostrava alla turba adorante dei *mysti*. Questa funzione era così importante che da essa egli prendeva il suo nome ($\tau\acute{\alpha}\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu$), e la maggiore accusa fatta ad Alcibiade fu appunto quella di avere imitato il jerofante nell'ostensione delle cose sacre. A mano a mano che il jerofante mostrava i singoli oggetti, pronunciava ad alta voce delle formole sacrosante, che a nessun altro era permesso di ripetere senza sacrilegio, del quale fu accusato Andocide, appunto perchè mostrò le cose sacre ai non iniziati e pronunciò ad alta voce le parole ineffabili, $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\sigma\eta\tau\alpha$.

Certamente tra le cose che erano svelate e mostrate dal jerofante tenevano il primo posto le statue e le immagini delle dee, e poi, come abbiamo visto dal passo sopra citato di Apuleio, le figure delle loro gesta; ma non mancavano, come negli altri misteri, dei simboli, primo tra i quali la sacra spiga, di cui avremo presto occasione di parlare. Nella contemplazione

(1) *De err. profan. relig.* 19.

(2) *Ibid.* p. 167 s.

di questi oggetti l'epopta saliva all'ultimo gradino della sua elevazione religiosa; tanto in essi quanto nella luce che li illuminava, vedeva e sentiva la presenza sensibile della divinità, e di già pregustava la felicità di coabitare e di trattare faccia a faccia colle dee nell'Ade. Platone, in un passo celebre del Fedro (1), volendo spiegare ai suoi lettori la visione delle idee pure di cui l'anima nostra prima di discendere in questo corpo godeva nel mondo superiore, l'assomiglia alla visione delle cose sacre alla quale era ammesso l'epopta nel telesterion: «ci era allora permesso di vedere la beltà (delle idee) nel suo splendore, quando insieme a un coro fortunato, noi al seguito di Giove ed altri di altro dio, contemplavamo questa visione beata ed eravamo ammessi a quella che tra tutte le iniziazioni è lecito di chiamare la più beata (2); che celebravamo essendo noi stessi puri, addivenuti iniziati e contemplatori di apparizioni perfette semplici stabili e beatificanti, in mezzo ai puri splendori». Niente dunque vi era in terra, per il filosofo greco, che più si avvicinasse alla beatitudine celeste, quanto la visione dell'epopta nel punto culminante del mistero.

5. — Insieme alle sacre orgie destinate a tutti i mysti, si celebravano i riti per l'iniziazione dei neomysti. Il testo di Teone riferito di sopra è stato certamente scritto con particolare riguardo ai misteri di Eleusi. Per essi dunque soprattutto vale la distinzione di gradi che vi si stabilisce per l'iniziazione.

Prima veniva la semplice iniziazione o καθάρσις, che consisteva nelle espiazioni e purificazioni preparatorie alla vera iniziazione. Esse comprendevano un periodo alquanto lungo, giacchè cominciavano colla iniziazione ai piccoli misteri di Agre, suburbio di Atene sull'Ilisos, che si celebravano in pri-

(1) 30, p. 250.

(2) Perciò in questa visione celeste Teone riponeva il quinto grado d'iniziazione; cfr. sopra p. 20.

mavera nel mese di Anthesterion, sei mesi dunque avanti quelli di Eleusi. Scopo appunto dei misteri di Agre era di servir di preparazione, per mezzo di purificazioni e di presantificazioni, come ci attesta uno scolio al Pluto di Aristofane (1), ai grandi misteri, ai quali era riservata l'iniziazione propriamente detta.

Oltre questa purificazione remota, di sei mesi innanzi, doveva certamente precedere alla teletè eleusinia, una purificazione prossima. Forse, insieme ai vecchi mysti anche il neomysta doveva recarsi il 16 di Boedromione al mare per il bagno, e doveva offrire al pari di loro il sacrificio del porchetto, quale è anche raffigurato nella scena dell'iniziazione, di cui diremo più avanti. Di riti speciali, propri all'iniziando, sappiamo soltanto del digiuno, attestato dall'ἐνήστευσα del simbolo eleusinio, che probabilmente doveva durare nove giorni, secondo il tempo che Demetra, come dice l'inno omerico (2), si astenne, nel lutto per la scomparsa della figlia, dal nettare e dall'ambrosia (3). E non è improbabile che durante questo tempo, il neomysta dovesse anche vivere castamente, come era richiesto per i nove giorni di preparazione alla festa di Cerere a Roma (4).

Terminate dunque le purificazioni preparatorie, veniva l'iniziazione propriamente detta che si divideva in due gradi, l'uno inferiore e l'altro superiore. Non vi era però, come già si è detto, una denominazione fissa per ciascuno. Il primo dicevasi τελετή, ma spesso riteneva anche il nome generico di μύησις; più stabile era il nome del secondo grado ἐποπτεία, quantunque anche per esso si usasse qualche volta τελετή.

Meglio determinato era l'interstizio, o lasso di tempo che doveva correre tra l'una e l'altra iniziazione. Da un passo di

(1) τὰ μικρὰ ὡσπερ προκαθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. cfr. CLEM. ALEX. *Strom.* V, XI.

(2) vv. 47. ss.

(3) cfr. DIELS in *Festschrift f. Th. Gomperz*, 1902, p. 6.

(4) OVID. *Metam.* X, 431 ss. *Festa piae Cereris celebrabant annua matres... Perque novem noctes venerem tactusque viriles In vetitis numerant....*

Plutarco (1) e da uno scolio alle Rane di Aristofane (2), apparisce chiaro come l'iniziato di primo grado non poteva ricevere l'iniziazione di secondo grado durante la stessa celebrazione dei misteri, ma doveva aspettare almeno la celebrazione dell'anno seguente. Così l'iniziazione completa, dai piccoli misteri sino all'epopteia, comprendeva lo spazio di un anno e mezzo.

Quanto al posto che a ciascuna iniziazione spettava nella celebrazione dei misteri, niente di positivo ci è stato tramandato. Ma non è irragionevole il supporre che la prima iniziazione avesse luogo subito, al principio della sacra notte di Eleusi; così i neomysti potevano essere ammessi alla celebrazione del mistero, per quella parte che loro era concesso. Al secondo atto, che si svolgeva nel più intimo del santuario, alla illuminazione cioè e alla ostensione delle cose sacre, erano ammessi i soli epopti; quindi è da credere che la loro iniziazione avvenisse prima, tra il primo e il secondo atto. Questa supposizione è confermata da Temistio, il quale, nel noto testo, alle orgie del secondo atto fa prender parte il testè perfettamente iniziato, ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος, che non può essere altri che l'epopta; anche perchè è descritto come quegli che divenuto libero può girare incoronato da per tutto e intrattenersi cogli uomini santi e puri. Inoltre fra il primo e il secondo atto, come linea di separazione, pone il τέλος (πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα... ἐκ δὲ τούτου φῶς τε θιαυμασιον...), il quale, nel linguaggio di Temistio che si riferisce di continuo tanto al figurato che alla figura, se da una parte è la morte, dall'altra non può essere che l'iniziazione.

6. — Quello che più importa è di conoscere il rito di ciascun grado d'iniziazione; a che ci possono servire tre notizie, tramandateci dall'antichità, scarse in vero e circondate dall'oscurità del mistero, ma pure preziose quando siano bene intese.

La prima è contenuta nel simbolo elusinio, che ci è stato

(1) *Vita Demost.* XXVI.

(2) v. 745.

conservato, nel testo greco, da Clemente Alessandrino (1) e, nel latino, da Arnobio (2). Secondo dunque il primo, il σύνθημα dei misteri eleusini così suonava: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην, al quale corrispondono i *symbola* di cui parla il secondo: *jejunavi atque ebibi cyceonem, ex cysta sumpsī et in calathum misi, accepi rursus, in cystulam transtuli.*

L'iniziazione dunque qui descritta comprendeva due riti, l'uno della comunione e l'altro della rigenerazione.

Quanto al primo, esso faceva seguito immediato al lungo digiuno purificatore di nove giorni e consisteva in una bevanda sacra, detta ciceone, un miscuglio preparato secondo la ricetta, che, al dire dell'inno omerico (3), ne avrebbe data Demetra stessa: acqua, farina d'orzo e una specie di menta (γλήχων). Non era, certo, una comunione nel senso che la dea nella bevanda comunicasse se stessa all'iniziato, il che avanti il sacramento della rigenerazione sarebbe stato troppo presto, ma comunione nel senso che l'iniziato era invitato ed ammesso alla mensa preparata dalla dea medesima, onde addiveniva suo commensale e compagno di festa (συνδιασώτης), come diceva S. Paolo (4), partecipe dei demoni. Non vi è dubbio che si attribuisse alla bevanda una forza magica; in origine forse una virtù fecondativa, e in seguito in generale una virtù divina che l'iniziato nel bere sorbiva e si appropriava.

Nella seconda parte della formola alcuni hanno voluto vedere, come contrapposto alla bevanda, la manducazione di cibi, di frutta probabilmente, contenuti in una cesta e in un canestro; onde hanno proposto col Lobeck (5) di cambiare ἐργασάμενος, *avendo operato*, in ἐγγευσάμενος, *avendo gustato* (6). Ma, oltrechè la manducazione era di già compresa nel cice-

(1) *Protrept.* II, 21.

(2) *Adv. gent.* V, 26.

(3) vv. 206-211.

(4) 1 *Cor.* 10, 20.

(5) *Aglaophamus*, I, 25.

(6) Così tuttora in FOUcart, *Les mystères d'Eleusis.*

one, bevanda mezzo liquida e mezzo solida, se nella cista vi erano dei cibi, consumati che erano, non potevano più esser rimessi nel canestro. Bisogna dunque dire col Dieterich (1) che nella cista fossero riposte le cose sacre, tra le quali un *pudendum* (anche nelle Thesmoforie tra le cose sacre vi erano figure di serpenti e di falli), a cui si riferirebbe la manipolazione espressa col tradizionale ἐγκατάμενος; il che è confermato tanto da Apuleio, il quale nella preghiera a Cerere (2) parla dei *tacita secreta cystalum*, quanto da Arnobio, il quale riporta la detta formola a conferma che *Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes*, e da Clemente che riferito il σύνθημα eleusinio esclama: « belli spettacoli in vero quali si convengono alla dea, cerimonie degne della notte ecc. ».

Il Dieterich, seguito dai più, pensa alla figura di un membro virile, onde interpreta la cerimonia come un mistico sposalizio, ἑρὸς γάμος, del mysta colla divinità; la quale, di qualunque genere fosse, si concepiva sempre parte attiva, cioè maschile, di fronte all'uomo parte necessariamente passiva o femminile (3). Ma ciò non conviene al caso nostro. Nel mistero eleusinio l'iniziato non era concepito addivenire lo sposo della dea, ma piuttosto il suo figlio adottivo. In questo senso nell'Axiochos, come ha dimostrato il Rohde (4), il μεμνημένος si dice γεννήτης τῶν θεῶν, inserito cioè nel *divinum genus*, nella famiglia delle dee eleusine. E, anche secondo Pindaro (5), chi ha contemplato i divini misteri, andando sotterra, sa di aver ricevuto dalla dea il principio di una vita nuova: οἶδεν δὲ διόδωρον ἀρχάν. Ora il rito della mistica rigenerazione o adozione, come ci fa sapere un passo di Diodoro (6), citato dallo stesso Dieterich, consisteva nel fingere di trarre il figlio adottato

(1) *Eine Mithrasliturgie*², p. 125.

(2) *Metamorph.* VI.

(3) *Eine Mithrasliturgie*, p. 124s.

(4) *Psyche*, II, 422

(5) Nei versi riferiti da CLEM. ALEX. *Strom.* III, 17, 2.

(6) IV, 39, 2.

dal seno della madre adottante. E a questa cerimonia si allude anche in una delle tavolette orfiche della bassa Italia, dove il *mysta* dichiara di essere entrato nel seno della regina infernale *δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδον χθονίας βασιλείας*. Ma se è così, nella cista eleusinia, come strumento di iniziazione non vi doveva essere la figura di un membro virile, ma femminile. Questa logica supposizione è positivamente comprovata da testi, che il Körte (1) ha raccolto a bella posta. Lo stesso Clemente (2) che ci ha conservato la formula eleusinia, tra gli ἀπόρητα σύμβολα o cose sacre dei misteri (evidentemente egli parla, come apparisce dal contesto, dei misteri della madre terra di Eleusi, sebbene la chiami col nome insolito di *Ge Themis*) pone il *πτεῖς γυναικεῖος*, denominazione mistica, come egli dice, del membro femminile. Così anche Teodoreto (3), parlando dei simboli (*ἀνίγματα*) vergognosi delle feste greche, contrappone al fallo delle fallagogie il *πτεῖς* dei misteri eleusini, che altrove (4) dichiara espressamente esser così chiamato il membro femminile.

A dir vero a queste espresse testimonianze si potrebbe contrapporre la contraria sentenza di Tertulliano, il quale parlando della *Eleusinia haeresis* osserva che *tota in adytis divinitas, tota suspiria epoptarum, totum signaculum linguae, simulacrum membri virilis revelatur* (5). Ma l'autorità di Tertulliano in queste cose non è tanta da poter reggere in confronto di quella dei Greci, e in specie di Clemente il quale, dicesi, era iniziato ai misteri prima di esser cristiano. E poi nello stesso contesto del passo citato Tertulliano si mostra male informato, perchè commette il grave errore di assegnare al completo svolgimento delle iniziazioni eleusine un necessario spazio di cinque anni, il che è falso come abbiamo veduto.

(1) *Zu den eleusinischen Mysterien* in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1915, p. 116-126.

(2) *Protrept.* II, 22, 5.

(3) *Graec. affect. cur.* VII, 11.

(4) *Ibid.*, III, 84

(5) *Advers. Valentinianos*, 1.

7. — La seconda notizia l'abbiamo parimenti da un padre della chiesa del sec. III, Ippolito romano (1), che dice a sua volta di averla appresa dalla setta dei Naasseni, la quale aveva senza dubbio strette affinità cogli antichi misteri. La notizia riguarda l'iniziazione dell'epopteia, giacchè Ippolito dice ironicamente di voler mostrare che mai fosse quella grande perfetta e mirabil cosa a vedere, ἐποπτικόν, che gli Ateniesi nella iniziazione di Eleusi mostravano agli epopti. Ora questa mirabile cosa, che si mostrava in mezzo a un profondo silenzio e allo sfolgorare di mille luci, non era altro che una verde spiga. Ma se la cosa era piccola, il suo significato era grande. Dallo stesso Ippolito sappiamo che il jerofante nell'esercizio della sua massima funzione, nel mostrare ai presenti la misteriosa spiga, vi aggiungeva anche la spiegazione, gridando: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κούρην βριμῶ βριμῶν. La verde spiga cioè indicava il sacro giovane Brimo, che la veneranda madre Brimo aveva partorito a sua immagine.

Ma chi era il divino Brimo? La spiegazione del mistero è un mistero essa stessa. Il Rohde, seguito da molti (2), ha inteso le parole del jerofante della nascita di Jacco. Ma questa spiegazione, oltrechè arbitraria, apparisce assurda. Jacco era anch'egli un dio straniero ad Eleusi; come aveva accompagnato i pellegrini alla porta dell'Eleusinion, il suo ufficio era terminato; neppure sappiamo dove e quanto si trattenesse ancora in Eleusi per far poi ritorno ad Atene. Ad ogni modo non è concepibile che Jacco, il baldo giovane che guidava la sacra processione, l'abbia introdotta nel santuario di Eleusi per farla assistere alla propria nascita. In un vaso ora al museo di Costantinopoli (3), opera del IV secolo, la terra che si leva su presenta un bambino in una cornucopia a una dea velata con lo scettro in mano, probabilmente Demetra. Dalla cornucopia il Reinach ha giustamente inferito che il bambino sia Pluto, il dio della ricchezza. Quindi lo stesso Reinach, seguito dal

(1) *Confut. omn. haeres.* V, 8.

(2) *Psyche*, I, p. 285.

(3) Vedi HARRISON, p. 525.

Kern, ha pensato che questa scena sia tratta dal mistero di Eleusi, nel quale perciò si sarebbe celebrata la nascita, sotto il nome di Brimo, non di Jacco ma di Pluto; se non che la Harrisson (1) ha giustamente osservato non potersi ammettere che un vasellaio ateniese abbia così messo sotto gli occhi del pubblico un tratto principale dei sacri misteri.

Bisogna dunque lasciare da parte il vaso costantinopolitano, il quale probabilmente non ha che vedere coi misteri; accettiamo piuttosto la chiave dell'enigma che ci offre un antico teologo-gumenon, che Ippolito aggiunge a dichiarazione delle parole del ierofante « cioè la forte (ha partorito) il forte. Veneranda (πόρνια) è la generazione spirituale, celeste, superiore; e il forte è colui che è così generato ». La scena dunque vuole significare la rinascita, di tanto superiore alla nascita che chi rinasce riceve una vita più forte, più piena e duratura; e Brimo non è un singolo individuo, ma il forte (noi ignoriamo su quale etimologia si fondi l'identificazione di Brimo con ἰσχυρός), chiunque cioè è soggetto di questa rinascita superiore (ἰσχυρὸς δὲ ἐστὶν ὁ οὕτω γεννώμενος). Evidentemente però nel caso concreto i rinati sono tutti quelli ai quali la nuova spiga viene solennemente mostrata dal ierofante, gli eopti. E chi si meravigliasse che un'idea così alta, come quella della rinascita, sia rappresentata con una scena così modesta come l'ostensione di una spiga, si ricordi che anche S. Paolo per dichiarare la rinascita del cristiano nella resurrezione si serve del medesimo simbolo. « Ciò che si semina - egli dice - non è il corpo che nascerà, ma si semina un semplice grano, di frumento, per esempio, o di qualsiasi altra semente; poi Dio gli dà un corpo come a lui piace, e a ciascuna semente dà il corpo che ad essa conviene (2) ». Se qui a Dio si sostituisce Demetra, abbiamo l'idea precisa che dominava questo rito dei misteri eleusini. L'intuizione del potere della dea, che ogni anno rinnova la natura e da un grano produce la spiga, era la base della fede del pio *mysta*, per cui credeva di rinascere

(1) p. 526.

(2) 1 Cor 15. 37. s.

ad una vita imperitura, in virtù appunto di quella potenza divina. E l'intuizione operava per se stessa il miracolo.

8. — Infine assai importante è la rappresentazione dei misteri in un'urna funeraria, ora al museo delle Terme (1). La rappresentazione è divisa in tre scene. Nella prima, a destra, un *mysta* presenta al sacerdote un porco e delle focacce per il sacrificio; è il rito della purificazione. Nella terza, a sinistra, il medesimo *mysta* è ammesso alla presenza di Demetra e Cora, ed accarezza il serpe che striscia intorno alla sedia della dea madre; è la celebrazione ideale ed ultima dei misteri nell'altra vita, o, come dice Teone, la felicità di convivere colle dee. Nella scena di mezzo il *mysta* è seduto ed ha il capo velato, sul quale una sacerdotessa agita una specie di *λίχνον*, un canestro di vimini vuoto, fatto a guisa di pala. Dal posto che occupa questa scena, tra il rito di purificazione e l'ammissione del *mysta* alla presenza delle dee, è facile arguire che debba rappresentare una iniziazione al mistero.

Non è però da confondere colla iniziazione descritta dal simbolo eleusino, giacchè qui si parla di una cista e di un *calathos*, là invece ci si rappresenta un *licnon*; qui si suppone che nella cista siano riposte le cose sacre, le quali si dicono manipolate dall'iniziato e trasportate dalla cista al *calathos* e viceversa, là invece il *licnon* è tenuto vuoto dalla sacerdotessa al disopra della testa del *mysta*. A sciogliere la difficoltà, quelli che sostengono l'identità delle due iniziazioni, suppongono che nell'urna delle Terme si tratti del rito come era eseguito in Alessandria e non in Eleusi; ma appunto da Alessandria proviene la formola tramandataci da Clemente. Dall'altra parte, le due iniziazioni differiscono soprattutto per il loro sostanziale significato. Il rito cioè del simbolo eleusino era, come abbiamo dimostrato, un rito della rigenerazione che si operava per mezzo degli oggetti contenuti nella sacra cista; mentre questo significato è del tutto estraneo alla

(1) *Bullet. comunale di Roma*, VII. Se ne può vedere la riproduzione in HARRISON, *Prolegomena*; ovvero in SAMTER, *Die Religion der Griechen*, p. 28.

scena dell'urna delle Terme, dove non si può vedere altro che un rito di purificazione. Lo strumento infatti, che la sacerdotessa tiene in mano sulla testa del mysta, serviva come di ventilabro ovvero di crivello per mondare il grano; ed è col'imitare questo atto, per sè eminentemente agricolo, che si esprimeva e simbolicamente si operava la purificazione del mysta.

È lo strumento medesimo che Virgilio pone tra la suppellettile sacra di Cerere e chiama *mystica vannus Jacchi* (1), dove Servio annotava: *idest cribrum areale. Mystica autem vannus, ideo ait quod Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant: et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frumenta purgantur*. Probabilmente Virgilio ha detto *vannus Jacchi*, perchè Jacco, come quegli che da Atene guidava e introduceva i mysti ad Eleusi, doveva anche prima aver cura dei riti preparatori ed espiatori; ma può anche essere che Jacco, come intende Servio, stia per Dioniso col quale era spesso identificato, e che lo stesso rito di purificazione simbolica fosse comune tanto ai misteri di Eleusi che a quello di Bacco; il che spiegherebbe come Stefano di Bisanzio, in una nota allo scolio di Aristofane sopra riferito (2), aggiungeva che i misteri di Agre preparatori a quelli di Eleusi erano un'imitazione (forse è vero il contrario) dei misteri di Dioniso.

multi vocati
parci electi

9. — Rimane ora di determinare a qual grado di iniziazione appartenesse ciascuno di questi tre riti; il che presenta non lievi difficoltà.

La purificazione simbolica, rappresentata nell'urna delle Terme, era certamente uno dei riti preparatori alla vera e propria iniziazione, ma non è chiaro in qual punto della lunga serie debba esser messo. Non è improbabile che si debba mettere subito al principio, se è vero quello che alcuni hanno sostenuto, essere cioè rappresentata nell'urna funeraria l'iniziazione di Ercole, riconoscibile dalla pelle di animale che in-

(1) *Georg.* I, 165 s.

(2) *Pag.* 59.

dossa nella prima e terza scena e sulla quale si siede nella seconda, e dalla clava su cui si appoggia colla sinistra nell'ultima. Poichè Ercole fu iniziato ai misteri di Agre, istituiti secondo la tradizione a bella posta per lui, bisognerebbe dire che l'iniziazione ad essi sia appunto rappresentata nell'urna e che si facesse colla *mystica vannus Jacchi*, al contrario di quella degli eleusini, che si celebrava colla mistica cista di Demetra. Ciò combina bene colla natura attribuita dallo scoliaste di Aristofane ai misteri di Agre, come semplice prepurificazione e presantificazione di quelli di Eleusi, e colla notizia aggiuntavi da Stefano di Bisanzio, che i misteri di Agre erano una imitazione dei misteri di Dioniso (1); la quale notizia facilmente ha avuto origine dalla confusione di Jacco con Bacco, come anche Servio ha assegnato la *mystica vannus Jacchi* ai *Liberi Patris sacra*, per mezzo dei quali *homines purgabantur sicut vannis frumenta purgantur*.

Se però alcuno trovasse difficoltà che in un'urna pubblica siasi potuto rappresentare un rito segreto, come doveva essere l'iniziazione di Agre, allora si potrà dire che il rito rappresentato nell'urna era uno di quei riti di purificazione, che si eseguivano in pubblico nei giorni immediatamente precedenti alla festa di Eleusi, al pari del sacrificio del porcellino, col quale di fatto è accoppiato nell'urna.

Quanto agli altri due riti sopradescritti, bisognerebbe innanzi tutto far la questione se siano due riti in realtà distinti oppure facciano parte di un unico e medesimo rito. Questa è la sentenza del Körte, il quale nella spiga matura mostrata solennemente dal ierofante colla formola: « Brimo ha partorito Brimo, » non vede altro che una conferma e un sigillo della fede già acquistata, per il rito della adozione, nella propria figliolanza divina. Allora però bisognerebbe dire che l'iniziazione descritta dal simbolo eleusinio, completata coll'ostensione della

(1) μικρά μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον, dove non mi pare si possa sottintendere παθῶν, come fa il MACCHIORO (*Zagreus* 1920, p. 174s), il quale traduce: rappresentazione della passione di Dioniso; ma l'dal antecedente non c'è da sottintendere che μυστηρίων.

Strumento di
purificazione
— nella —
Purgatorio

spiga in mezzo allo splendore della luce dell'anactoron, sia il rito dell'epopteia, che come si è detto, doveva avvenire tra il primo e secondo atto del mistero. Il che non è facile a sostenere. Giacchè la consegna degli oggetti contenuti nella cista all'iniziando, il quale ne prendeva come il possesso trasferendoli dalla cista al canestro e viceversa, doveva costituire quella *traditio sacrorum* che era appunto l'iniziazione inferiore, mentre non apparisce qual significato avrebbe potuto avere per l'epopteia. Inoltre il rito della adozione, che evidentemente era fondamentale per il mistero, difficilmente poteva mancare nella iniziazione inferiore, della quale per lo più gl'iniziati di Eleusi si contentavano, mentre la iniziazione superiore e complementare era propria di pochi. Io credo dunque più ragionevole considerare come separati i due riti; tanto più che il simbolo della spiga matura diceva qualcosa di più che il simbolo dell'ingresso nel seno materno: questo esprimeva soltanto il mistero della rigenerazione divina, mentre quello significava la matura e piena figliolanza dei rinati alla grazia divina; il primo perciò si addiceva bene alla iniziazione comune, e il secondo alla iniziazione superiore e complementare, che seguiva, soltanto dopo un notevole spazio di tempo, alla prima. Bisogna aggiungere però che difficilmente l'ostensione della sacra spiga costituiva da sola l'iniziazione della epopteia; questa doveva essere una cerimonia più complessa, che terminava colla proclamazione della nascita di Brimo, dell'iniziato cioè, in mezzo alla luce divina, la quale d'ora innanzi diveniva l'elemento suo proprio e alla quale perciò era ammesso senza riserve. Rimangono dunque, e non pochi, i veli che ricoprono il mistero; ma è già molto che se ne sia potuto sollevare qualcuno, e siasi così potuto gettarvi dentro uno sguardo per conoscere, sia pure alla sfuggita, alcune sue parti, non superficiali e di poca importanza, ma di quelle che costituiscono la stessa sua natura.

10. — È quanto basta per misurare la lunga via che ha percorso il mistero e l'importante evoluzione che ha subito, nel passare da culto puramente naturistico, agricolo e locale a

rito di salute universale. Come ciò sia avvenuto, è il problema che ci eravamo proposti di risolvere fin da principio: e ora possiamo dire che la meravigliosa trasformazione è avvenuta, perchè nel mistero l'uomo religioso a mano a mano ha concepito l'aspirazione e ha acquistato la certezza della rinascita alla vita divina. In ogni mistero c'è in fondo l'idea della rinascita alla vita divina; ma nello stadio naturistico, la divinità e la società mistica fanno una cosa sola, la partecipazione alla vita divina è la partecipazione alla vita della tribù, che si alimenta della vita della natura circostante e si trasfonde colla generazione. Così in origine era anche in Eleusi: nel mistero si cercava l'unione colla divinità, che era la dea di Eleusi, e per mezzo di questa l'unione colla gente e società eleusinia. Col tempo però si è dimenticata la gente e la città di Eleusi, ed è rimasta l'unione colla divinità per se medesima. Sono rimasti anche i riti agricoli e naturistici, ma spogliati del loro significato locale e naturale, come simboli: simboli in vero non puramente figurativi, come poi si è voluto interpretarli, ma come quelli che in realtà contenevano e trasfondevano la vita divina; perchè nella concezione primitiva e popolare il divino andava congiunto necessariamente colla natura, lo spirituale col materiale. Sono dunque rimasti quali semplici mezzi di salire più in alto, di rinascere alla vita divina; che è stata sempre meglio concepita come trascendente la vita della natura, le sue forze e il suo contenuto. Così il ciceone, il tocco delle cose contenute nella cista e in ispecie del seno materno, lo splendore della luce dell'anactoron, la visione delle immagini sacre erano tutti mezzi materiali, ai quali però si attribuiva la virtù di unire sempre più strettamente alla divinità, di partecipare sempre più pienamente la vita divina.

Di questo concetto generale di una rinascita alla vita divina, fa parte la speranza di una vita migliore nell'Ade. Non bisogna credere che in Eleusi vi fosse un rito, o un mezzo speciale qualsiasi, con cui assicurarsi questo privilegio dopo morte. No; nella certezza di esser rinati alla vita divina era già inclusa la certezza che una tal vita non sarebbe finita

colla morte temporale, ma avrebbe seguitato al di là, dove le grandi dee regnano beate coi loro devoti. Così è che, nel passo sopra citato del dialogo pseudoplatonico dell'Axiochos (1), si dice che l'iniziato, appunto perchè come tale è γεννήτης τῶν θεῶν ha diritto all'onore della προεδρία nell'Ade (2). Se dunque la beata speranza che conduceva tante genti ad Eleusi per iniziarsi ai suoi misteri, non le ha condotte fiduciose anche verso altri misteri, è perchè questi, rimasti impigliati nell'antica concezione naturistica, non hanno saputo elevarsi all'idea della rinascita divina e della salute universale. Nè si deve chiedere perchè ciò sia avvenuto ad Eleusi e non altrove; giacchè qui sta per l'appunto il mistero della religione.

(1) 34 D. v. sopra p. 49.

(2) πῶς οὖν οὐ σοὶ πρότω μέτεσι τῆς τιμῆς, ὅτι γεννήτη τῶν θεῶν.

CAPITOLO TERZO

Orfeo.

SOMMARIO: 1. Origine e natura primitiva del culto di Dioniso-Bacco. — 2. Origine e natura primitiva del culto di Zagreus e di Sabazio. — 3. Il culto pubblico riformato e le associazioni mistiche private di Dioniso. — 4. Critica della sentenza comune sull'origine e la natura dell'orfismo. Sua indipendenza dal culto dionisiaco. — 5. L'orfismo libero movimento religioso, che si accentrava intorno ad Orfeo, cioè alla letteratura ad esso attribuita. — 6. Concezione fondamentale dell'orfismo; suoi rapporti col processo storico del pensiero religioso dei Greci, e coi movimenti paralleli promossi da Pitagora e da Empedocle. — 7. Il tenore orfico di vita; le purificazioni e le iniziazioni. — 8. L'escatologia orfica. — 9. L'influenza dell'orfismo sui culti pubblici e sulle associazioni religiose private. — 10. Posizione importante dell'orfismo nella storia della religione.

La trasformazione ed elevazione del mistero ha cominciato, per quanto noi sappiamo, da Eleusi. Anche altrove i misteri si sono evoluti, qual più e qual meno, in senso universale e spirituale, ma l'hanno fatto o per la dipendenza da Eleusi, come quelli di Fliunte e di Andania, o dietro l'esempio di Eleusi, come quelli dei Cabiri a Samotraccia. Vi è però una classe di misteri greci, ai quali oggi si attribuisce uno sviluppo indipendente e un'importanza anche superiore a quelli di Eleusi, i misteri bacchici. Con questi inoltre si riconnette l'origine di un movimento, che ha avuto, senza dubbio, le più gravi conseguenze per la storia della religione, l'orfismo.

Qui però bisogna che noi andiamo adagio, perchè non tutto quello che si dice è provato ovvero regge a una sana

critica. Molte sono le questioni che dovremo attentamente discutere ed esaminare, per formarci un retto giudizio sull'origine e sulla natura tanto dei misteri bacchici, quanto — e questo è quello che più importa — dell'orfismo.

1. — Dioniso o Bacco è una figura assolutamente singolare nel panteon greco; la sua fisionomia non solo si distacca da quelle degli dei olimpici, in mezzo ai quali potrebbe dirsi un estraneo, ma anche delle divinità chthonie, colle quali aveva pure molti tratti della sua natura comuni. La singolarità del nume si fa manifesta dalla stranezza del suo culto, del quale il Rohde ha fatto una pittura che è rimasta classica. « La festa era celebrata sui monti, nella notte oscura, alla luce malferma delle fiaccole. Risuonava una musica rumorosa; squilli di cennamelle bronzee, un cupo tonare di grandi timballi e, fra mezzo, il suono profondo dei flauti che *invitano alla follia*, dei flauti la cui anima fu destata soltanto dagli auleti frigii. Eccitata da questa musica selvaggia la schiera dei festaioli danza tra alte grida di giubilo. Di canti non sappiamo nulla: la violenza della danza, togliendo il fiato, li rendeva impossibili. Chè non era il passo di danza modestamente mosso con cui i greci d'Omero procedevano nel peana, ma una danza circolare furiosa, vorticosa, precipitosa, con la quale la schiera degli invasati percorreva di corsa le pendici dei monti. Per lo più erano donne che si aggiravano in queste danze vorticose fino a sfinirsi; erano camuffate stranamente: indossavano delle *bassare*, lunghe vesti fluttuanti di pelli di volpe, pare; sulle vesti, pelli di capriolo (le *nebridi*); sul capo, corna. I capelli ondeggiano selvaggiamente; nelle mani hanno serpenti sacri a Sabazio, brandiscono pugnali o tirsi le cui punte sono nascoste tra l'edera. Così esse infuriano fino alla massima irritazione di tutti i sensi. poi, invase da *sacro furore*, si precipitano sugli animali scelti pel sacrificio, li afferrano li sbranano, strappano coi denti la carne sanguinolenta, la mangiano avidamente, cruda » (1).

(1) ROHDE, *Psyche*, trad. di Codignola, Bari. II, p. 344 s.

Sarebbe errore il credere che questa descrizione, così come è, sia tolta da qualche testo di antichi scrittori, o che rappresenti le feste di Dioniso come in realtà erano celebrate nella Grecia classica. Solo alcuni tratti di essa sono veri nei tempi più recenti; ed è da questi e da qualche altro indizio, che il Rohde ha saputo ricostruire da maestro (se si toglie il dettaglio dei serpenti sacri a Sabazio, il quale da principio non aveva che vedere con Dioniso) la festa, quale doveva essere nei tempi più antichi e più vicini alle origini dello strano culto. Origini che, appunto per questa rozza stranezza, è parso al Rohde non possano esser greche, ma barbariche; e l'illustre filologo ha voluto anche precisare il paese straniero, da cui alla Grecia sarebbe venuto Dioniso con il suo culto e colla dottrina della immortalità che a lui sembra inseparabilmente congiunta colla religione dionisiaca, la Tracia (1). Questa sentenza ha avuto l'onore singolare d'incontrare l'unanime consenso della quasi totalità dei filologi moderni. Chè anzi, non altra, si dice, era anche la sentenza degli antichi.

Questa però non apparisce troppo chiara, e ad ogni modo non era certo unanimemente accettata. Tutto in fondo si riduce a un testo di Erodoto, che a, dir vero, in altre questioni sulle origini delle religioni non gode troppo la stima dei moderni, dove ci attesta (2) che i Traci veneravano soltanto tre dei, Ares Dioniso ed Artemide; e un'altra testimonianza tardiva, quella di Pomponio Mela (3), il quale nomina alcuni monti della Tracia *sacris Liberi patris et cactu Maenadum, Orphea primum inittante, celebratos*. È noto al contrario come nell'anti-

(1) Prima del Rohde, l'origine tracia di Dioniso era stata sostenuta dal LOBECK, *Aglaoph.* I, 289 n, 297 s. e dal RAPP, *Die Beziehungen der Dionysos Cultus zu Thrakien und Kleinasien*, 1882. Poi il KRETSCHMER (*Aus der Anomia*) ha portato ad essa la conferma dell'etimologia, considerando il secondo elemento del nome *Dionysos* uguale alla parola tracia *νύσος* figlio (*νύσα = νύμφη, κόρη*), onde figlio di Giove. Ma il Rohde stesso riguarda questa derivazione come assai problematica (*Psyche*, II, 38 s.).

(2) V, 7

(3) II, 17.

chità parecchie città greche, in specie Tebe e Nasso, si vantavano di aver dato i natali a Dioniso, mentre molte altre pretendevano di essere il paese di Nysa, in cui il mito diceva che Dioniso era stato allattato e cresciuto dalle Menadi.

In questa dunque, come in tante altre questioni, c'è poco da raccapazzarsi, se si seguono le opinioni degli antichi. Sembrerebbe più sicuro andare dietro le tracce della diffusione del culto di Dioniso. Per questa via però il Gruppe (1) è arrivato a una conclusione contraria a quella del Rohde, che cioè Dioniso era originario della Grecia e precisamente della Beozia orientale (2).

Ma comunque sia, poco importa da qual centro primitivo il culto di Dioniso si sia diffuso per tutta l'Ellade; quello che maggiormente importa è il vedere come esso, nella sua forma rozza e primitiva, se era contrario alla religione greca classica — e appunto per questo tanto dagli antichi che dai moderni gli si è voluta attribuire un'origine straniera — non era contrario, ma anzi era perfettamente consono alla religione più antica, naturistica, professata dai primi Elleni, o se si vuole dai preelleni, i quali non dovevano molto differire dai popoli della Tracia e della Frigia (3). Ed è anzi naturale che il culto orgiastico di Dioniso non sia stato l'unico del genere nella religione ellenica; vi era il culto di Artemide che presentava tratti assai consimili, come le danze clamorose e talora indecenti, che in onore di quella dea si facevano da donne od anche

(1) *Die Griechische Mythologie* p. 1410.

(2) Il Gruppe non è stato il primo ad insorgere contro la sentenza ora comune; l'opinione del Rohde fu subito combattuta dal CRUSIUS in *Liter. Centralbl.* 1894, 61.

(3) Dopo tutto, anche il Rohde riconosce che i Greci erano naturalmente inclinati ai turbamenti di spirito, ma poco ragionevolmente considera questa inclinazione come la conseguenza e non la causa dell'introduzione del culto di Dioniso. « È certamente, egli scriveva, una conseguenza della profonda eccitazione bacchica, che un tempo era dilagata in tutta la Grecia come un'epidemia e che si manifestava ancora periodicamente nelle feste dionisiache notturne, quella predisposizione morbosa, che rimase nella natura greca, agli improvvisi turbamenti delle facoltà percettive e sensibili ». *Psyche*, trad. di Codignola, II, 381.

da uomini mascherati da donne, a Sparta, a Elide e in altre città della Grecia e della Sicilia, la presenza di falli nelle sue feste, e l'accompagnamento che ad essa si dava di ninfe o altri esseri mitologici corrispondenti ai satiri del seguito di Bacco. La ragione è che Artemide, sebbene posteriormente sia addivenuta la vergine cacciatrice, la *πόρνια θηρῶν*, in origine era la divinità della natura, la dea della fertilità e della generazione in generale, alla quale perciò ben s'addiceva in Grecia come altrove un culto orgiastico. E così pure Dioniso. Se nei tempi classici, a distinzione di Demetra la dea delle biade, egli è addivenuto in particolare il dio del vino, prima era più genericamente il dio della vegetazione e della fecondità; il quale però più che a Demetra, la dea madre, corrispondeva, sotto forma maschile, a Cora la dea figlia. È per questo che era venerato presente in alcune piante, come, oltre la vite, nell'edera e nel fico, e spesso era rappresentato da un tronco di albero, ricoperto di vesti e di altri ornamenti con una maschera in cima (1). Ma a preferenza si vedeva incarnato in animali che maggiormente spiccano per la loro forza generativa, soprattutto il toro ovvero il capro e il cervo; onde veniva invocato come *ἄγιος ταύρος*, e i suoi cultori prendevano il nome di capri (*τράγοι*) e anche di buoi, giacchè i loro capi dicevansi pastori di buoi (*Βουκόλοι*) (2). Quindi è che antiche divinità inferiori della vegetazione in forma animale, come i titiri i satiri i sileni e le ninfe loro compagne, che prima godevano piena indipendenza, furono dati sudditi a Dioniso e messi al suo seguito. È dunque pel suo carattere di dio della natura, che il culto di Dioniso — sia che abbia avuto origine in Grecia o fuori della Grecia, sia prima o dopo l'invasione degli Elleni — ha potuto sopravvivere al trionfo della religione classica degli olimpici, radicato nei costumi del popolo, il quale sempre è rimasto attaccato all'antica religione naturalistica, al culto in

(1) Cfr. C. SAMTER, *Die Religion der Griechen*, 1914. p. 5 e le illustrazioni in fine 8-10.

(2) Cfr. KERN, art. *Βουκόλοι* in PAULY - WISSOWA, *Realencyklopädie*.

specie degli dei chthonii, come Demetra e le altre divinità del suo contorno.

Certo però che con l'ingentilirsi dei costumi e sotto l'influenza della religione olimpica, molti tratti, i più rozzi e selvaggi, sono andati perduti; altri però quà e là sono rimasti a testimoni della primitiva religione naturistica. Questi non si devono cercar tanto nelle feste, che per la loro importanza per l'origine del teatro greco sono le più conosciute, come le piccole e le grandi Dionisie in Atene, quanto in altre di minor fama. Un loro tratto assai frequente era p. es. la processione del fallo (φαλλαγωγία), posto in un canestro (λίχνον) in mezzo a delle frutta (1), ovvero portato in mano dalle Menadi, il quale non aveva altro significato che di strumento magico della fecondazione (2) della terra e degli uomini.

Un altro carattere comune delle feste di Dioniso era la credenza che egli vi celebrasse la sua epifania, intervenendo in persona tra i suoi devoti. Ma quale era il luogo nel quale ordinariamente si ritirava, e dal quale ogni tanto faceva ritorno? Il Rohde, il quale ritiene che Dioniso sia stato in origine una divinità infernale, opina che detto luogo fosse l'inferno (3). Ciò sembrerebbe convenire col fatto che nelle antichissime feste dei morti al principio della primavera, dai Jonii dette Antheserie e dai Beoti Agrionie, anche Dioniso vi faceva la sua apparizione e vi aveva una grande parte. Se non che egli non appariva insieme alle anime dei defunti, ma, seguito piuttosto dalla schiera dei satiri, veniva a spargere i suoi doni e a portar l'allegria. La congiunzione pertanto dei due aspetti così diversi della festa si deve all'idea, che la nuova apertura della terra per germogliare lasciasse libero alle anime il passo per

20
epifania

(1) Cfr. la figura riprodotta dalla HARRISON, *Prolegomena* p. 518.

(2) Per questo la HARRISON difende il culto greco dall'accusa di immoralità, che spesso contro di esso per l'uso di tali oggetti muovono i Padri della Chiesa. Bisognerebbe però vedere se, nonostante che il rito non abbia avuto in origine un significato e uno scopo immorale, non abbia poi dato facile occasione a scene immorali: cfr. a questo proposito M. NILSSON, *Griechische Feste*, 1906, p. 261, 2.

(3) *Psyche*, II, 12, n. 2.

ritornare al disopra. Ma non era necessario che anche Dioniso venisse da sotto per quell'apertura. Nelle Anthesterie di Smirne egli appariva in una nave, che dai suoi sacerdoti era spinta dal porto verso il mercato; si pensava dunque che fosse venuto dal mare (1). Nelle feste trieteriche si celebrava, ogni due anni e in inverno, l'epifania del dio; questa dunque non era necessariamente legata col ridestarsi della vegetazione. Solo nei misteri di Lerna si pensava che Dioniso salisse dal lago, che faceva come da porta dell'Ade, dove egli ordinariamente abitava; essi però erano una imitazione e forse una derivazione dei misteri di Eleusi, colla differenza che a Demetra era dato compagno Dioniso invece di Cora. Tolto questo caso eccezionale, l'epifania di Dioniso non aveva alcuna relazione nè coll'inferno, nè col principio di primavera; e ciò è importante perchè dimostra che il suo culto andava perdendo man mano il carattere agricolo.

Il terzo carattere per lo meno frequente nelle feste dionisiache era l'orgia: si celebravano cioè in mezzo alle montagne, al lume delle torcie, con danze vertiginose e grida selvaggie; e da queste grida appunto Dioniso ha preso il nome di Βάκχος, Ἰόβακχος (cfr. Ἰακχος nelle feste eleusine), e con questo nome nelle orgie tanto egli che i suoi devoti festanti venivano appellati. Tali erano le feste che in Beozia si celebravano sul Citerone e nella Focide sul Parnaso, nel mese detto appunto Ἀγδοφόριος (Nov.-Dec.), dalle fiaccole che illuminavano le cime del monte. Da Atene, e forse anche da altre città, teorie di donne dette Thyiadi, come quelle che a Delfi formavano un collegio ad onore del dio, sfidando il rigore delle notti invernali, si recavano sul Parnaso a prendervi parte. In queste orgie però, non c'è memoria che Dioniso comparisse sotto forma di toro e fosse sbranato e divorato dalle Thyiadi. Di questo antico rito solo una traccia è rimasta nelle feste di Elide, le quali a dir vero eransi fatte assai composte, tanto che non si celebravano più nei liberi monti, ma in un cerchio ristretto vicino

(1) Cfr. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 268 ss.

alla città; è notevole però che le Thyiadi nel loro inno al dio, l'invitavano a venire in mezzo a loro con piede di bue, e infine gli rivolgevano una duplice invocazione chiamandolo: $\alpha\epsilon\tau\epsilon\ \tau\alpha\upsilon\pi\epsilon$, o venerando toro (1). Evidentemente questo inno rituale proveniva da tempi più antichi, quando Dioniso faceva la sua epifania in forma di toro, per essere divorato dalle Thyiadi e così comunicar loro la sua forza divina (2). All'antico rito del resto dello sbranamento del toro e del capretto fa spesso allusione Euripide nelle Baccanti; e così anche la pittura (3) di un vaso, ora nel Museo Britannico, in cui Dioniso, in preda all'ebbrezza, danza tenendo in mano le parti del capretto che ha sbranato.

Finalmente, spesso al culto di Dioniso si univa il mistero. 4 - Mithras
Alla festa potevano prender parte soltanto alcune persone determinate, per lo più donne, che dicevansi menadi, thyiadi ecc. A Delfi le thyiadi formavano un collegio, di cui, al tempo di Plutarco, stava a capo la sua amica Clea (4). Inoltre non tutte le parti della festa erano pubbliche, ma alcune si facevano in segreto: così p. es. la festa detta Heroide si fondava in una dottrina mistica ($\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$), chè era nota soltanto alle thyiadi. A Tebe ci sono attestati i misteri di Libero, ecc.

2. — Culti molto simili al culto di Dioniso erano quelli di Zagreus e di Sabazio, due divinità che col Rohde molti dei moderni, dietro l'esempio degli orfici, identificano appunto con Dioniso, e perciò come lui li fanno di origine tracia. Ma va acquistando sempre maggior credito l'opinione della diversità primitiva di queste tre divinità e della loro origine diversa; mentre cioè Dioniso può essere originario della penisola greca, Zagreus e Sabazio sono certamente venuti dal di fuori, sebbene non, come si vuole, dalla Tracia.

(1) PLUT. *qu. gr.* p. 299 A.

(2) Così NILSSON, *Die Griechische Feste*, p. 292; il DIETERICH invece spiega l'inno come un'invocazione del dio a celebrare le sacre nozze, *Mithraslit.* p. 127.

(3) Riprodotta dalla HARRISON, *Prolegomena*. p. 450.

(4) *Is. et Os.* p. 364 E.

Quanto a Zagreus, la sua origine è alquanto incerta. La più antica menzione che ce ne è rimasta è in un frammento dell'Alcmeonide, poema epico del ciclo tebano; ma le notizie più antiche sul suo culto ci riportano a Creta. Diodoro (1) dice espressamente che egli è nato a Creta da Giove e da Persefone, e che dal culto pubblico di Creta sono derivati i misteri orfici a base dei quali stava appunto il culto di Zagreus. Più esplicito è Euripide, il quale nel celebre frammento dei Cretesi (2) fa celebrare ai *mysti* di Giove Ideo le orgie notturne di Zagreus, con libazioni e banchetti di carni crude. È evidente la influenza orfica sulla descrizione che fa Euripide dei misteri cretesi; ma non sarebbe giustificato farla arrivare fino al punto di fargli porre a Creta un culto che non c'era. Dunque in realtà Zagreus faceva parte del panteon cretese (in quale modo è difficile determinare), e aveva un culto orgiastico con banchetti cruenti, ai quali è da supporre che corrispondesse un mito, quello, come poi hanno bene inteso gli orfici, del suo sbranamento per opera dei Titani (3).

Più sicura è la derivazione di Sabazios (anche Sabadios o Sabos). L'opinione dei moderni, che lo fanno originario della Tracia, trova l'appoggio soltanto in testimonianze molto tar-

(1) v. 75. 4.

(2) Il coro canta (vv. 9-15): ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἔξ οὐ-Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν - καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης - τὰς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας - μητρὶ τ' ὀρεΐαι δαΐδας ἀνασχὼν - μετὰ Κουρήτων - βᾶκχος ἐκλήθη ὁσιωθεΐς. Il testo conservatoci da PORFIRIO (*De abstin.* 4, 19) è qui riprodotto secondo la lezione di SCHUBART e WILAMOWITZ (*Lyrische und Dramatische Fragmenten*, Berlin, 1907). βούτης (= βουκόλος) è una congettura già proposta dal Diels, invece del tradizionale βροντάς, certamente erroneo: il boucolos di Zagreus sarebbe un suo *mysta* e farebbe coppia col *mysta* di Zeus nominato nel verso antecedente. A me pare da preferire l'altra congettura più recente di σπονδάς; allora le libazioni sacre starebbero assieme ai conviti sanguinolenti del verso seguente, celebrati in onore di Zagreus dal *mysta* di Zeus. Il PERTAZZONI (*La religione della Grecia antica* p. 155) spiega τελέσας in senso del tutto contrario avendo posto *fine*; ma τελεῖν è termine tecnico (cfr. sopra, p. 21), che qui non può significare altro che *celebrare*.

(3) Donde sia venuto Zagreus a Creta non è facile l'indovinare. Se il suo nome è greco, significa il *gran cacciatore*, come lo spiega l'*Etymologicum magnum* 214,13 ὁ πάνυ ἀγρεΐων. Può essere che con questo titolo si indicasse il cac-

dive (1); mentre le testimonianze più antiche indicano come sua patria la Frigia (2).

Al pari di Dioniso era un dio della vegetazione; onde veniva festeggiato con un culto orgiastico, si venerava nella quercia e nel pino, ed era creduto incarnarsi in una specie di serpe, lo ὄφις παρείας, segno evidente della sua natura chthonia. Aristofane coi suoi scherni (3) ci assicura che fino dal principio del sec. IV a. C. la religione di Sabazio tentava di penetrare nella Grecia. Soprattutto importante è la descrizione che fa Demostene (4) del suo emulo Eschine, come assistente della sua madre nell'iniziare e presiedere ai misteri di Sabazio. L'iniziazione aveva luogo nel cuor della notte. Precedevano, come al solito, le purificazioni, che cominciavano con strofinazioni di fango e di gesso e finivano con apposite lavande. Clemente Alessandrino ci ha rivelato il rito, nel quale consisteva la iniziazione propriamente detta: si faceva passare per il seno dell'iniziando la figura di un serpe, simbolo del dio, Σαβαζίων μυστηρίων σύμβολον τοῖς μνουμένοις ὁ διὰ κόλπον θεὸς δράκων. Il Dieterich ha interpretato questa cerimonia come lo sposalizio simbolico tra Sabazio e il suo mysta (5). Ma dopo quello che abbiamo detto del rito

cattore degli uomini, cioè il dio infernale, onde in origine Zagreus avrebbe corrisposto più a Plutone che a Dioniso. Ora questa qualità, unita al mito dello sbramamento, sembra indicare una comunanza di origine con Osiride il dio dei morti ucciso e sbramato dal fratello Tifone. Non è pertanto improbabile che il mito di Zagreus sia venuto a Creta dal vicino Egitto. Anche il GRUPPE (*Griechische Mythol.* p. 254) vede una lontana relazione di Zagreus con Osiride, ma prossimamente lo deriva da un supposto dio eponimo di Sidone (il cui nome significa appunto *cacciatore*), il quale in parte corrisponderebbe ad Osiride, spezzato e risuscitato, e in parte al cacciatore Orione, splendente in cielo, del mito orientale. La costruzione è bella, ma più artificiosa che solida.

(1) EUSTATH. in *Homer.* II, 1078. PLUT. *quest. conviv.* p. 671 F. ALEXAND. POLYH. presso MACROB. I, 18, 11.

(2) cfr. Art. *Sabaius* in ROSCHER, *Lexikon der Mythologie.*

(3) *Framm.* 566; *Ar.* 874 cfr. *scol. Vesp.* 10.

(4) *Pro corona*, 260.

(5) *Eine Mithrasliturgie*, p. 169.

dell'iniziazione eleusinia, è molto probabile che anche qui si trattasse di un rito di adozione, di una nuova generazione che avveniva per il contatto del serpe, come simbolo della virtù generativa e sostituto del fallo. Demostene ci rappresenta i neomysti oranti, prostrati a terra, che, a un segno del sacerdote (la benedizione sabaziana data coi tre diti della mano destra levati in alto), si levavano su e gridavano: « ho fuggito il male ed ho preso il bene » ἔφυγον κακόν, εὖγον ἀμαρτόν. Questo era forse il simbolo dei Sabaziani, la formola che indicava l'avvenuta iniziazione, per cui l'iniziato era passato dal mondo profano del male al mondo sacro del bene. Nel giorno seguiva la festa; il thiasos, cioè la turba festante del dio, trascorreva per le vie della città, con le teste coronate di pioppo, emettendo alte grida in mezzo al frastuono degli strumenti frigi, e portando in processione la cista in cui si conservava il serpente sacro, e il lienon, in cui erano le focaccine e gli altri cibi offerti al dio.

Ciò che è notevole in questa descrizione è che i Sabaziani non solo non esercitano un culto pubblico, ma nemmeno il culto di un'associazione privata, fissa e ben determinata. Il thiasos si forma occasionalmente per la festa, e cessa terminata la festa. Solo col tempo il thiasos acquistò un carattere fisso e addivenne una società, sia pure privata, ma stabile e ben regolata. Tale è il thiasos dei Sabaziani nel sec. II al Pireo, del quale le iscrizioni hanno conservato i nomi dei personaggi insigniti delle diverse cariche, come di sacerdote, di economo, di scriba e di epimeleta. D'allora in poi è per mezzo delle associazioni private, che la religione di Sabazio si propaga nel mondo antico. Teofrasto, per la pittura del suo superstizioso, si serve anche dei costumi degl'iniziati di Sabazio (1). Una iscrizione della Frigia dell'anno 207/8 a. C. (2) contiene la dedica: « dei mysti del dio Sabazio per la loro salute » ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῶν. Così i Sabaziani arrivano sino al Cristianesimo, costruiscono degl'ipogei, come quello celebre del

(1) Char. 27, 8; 16, 4.

(2) Pubblicata dal RAMSAY, C. 1, 290. n.: 127.

serpe
simbolo
del fallo

Pireo = processio
al
thiasos
turba festante

sacerdote Vincenzo, in mezzo ad ipogei cristiani, e trasmettono a sette gnostiche cristiane, gli Ofiti, il loro culto del serpente.

3. — Dal detto mi pare risulti abbastanza chiaro che Dioniso, Zagreus e Sabazio, sia per l'origine che per la natura loro erano tre divinità ben distinte, sebbene avessero dei caratteri comuni, i quali hanno fatto sì che col tempo si confondessero insieme, soprattutto il carattere orgiastico del loro culto. Questo però è stato anche un ostacolo alla loro pubblica accettazione. Ma vi è una grande differenza: mentre Zagreus e Sabazio non hanno mai goduto un culto pubblico nella Grecia, vi troviamo quello di Dioniso stabilito fino dai tempi più antichi. Ciò conferma l'origine greca di Dioniso e l'origine straniera degli altri due. La lotta pertanto, che Dioniso ha dovuto sostenere, non è stata quella, come ora comunemente s'intende, di un dio nuovo contro gli dei indigeni del paese, ma piuttosto quella di un vecchio culto che resisteva all'invadenza di nuove forme religiose, più conformi ad una civiltà maggiormente progredita. E la lotta è terminata con un compromesso. Il culto pubblico di Dioniso pur conservando l'entusiasmo e l'ispirazione mantica, ha dovuto ingentilirsi, ha dovuto perdere molti tratti selvaggi, come abbiamo visto, delle sue orgie. Ma soprattutto l'alleanza pubblica è stata celebrata nel santuario di Delfi. Anche qui, come ora si va comunemente riconoscendo contro il Rohde (1), non era Apollo ma Dioniso il più antico possessore (2); il dio però dell'ebbrezza e della mantica ha fatto posto al dio dell'ordine e dell'armonia, e così insieme hanno posseduto quel celebre santuario, spartendosi tra di loro non solo l'anno sacro ma anche l'ufficio della profezia; giacchè dal primo veniva alla pizia il furore profetico, e dal secondo ai sacerdoti il lume per interpretare le parole della pizia e gli altri segni mantici.

Mentre così Dioniso ha potuto mantenersi nel culto pubblico, perdendo in parte il suo carattere originario, questo ha

(1) *Psyche*, II, 58. ss.

(2) Che questa fosse anche l'opinione degli antichi, l'ammette lo stesso ROHDE, II, 54, n. 2.

potuto meglio conservare nel culto privato, di cui, oltre al pubblico, ha goduto largamente, al pari di Sabazio. Giacchè è della natura stessa dell'ispirazione mantica che essa colga all'improvviso gl'individui, i quali sotto l'impulso della suggestione collettiva formano momentaneamente, senza riguardo a regole e tempi, un thiasos furente, che dura finchè dura l'ispirazione del dio. Ma come dei thiasi di Sabazio, così è avvenuto di quelli di Dioniso, che col tempo hanno preso stabile consistenza e si sono trasformati in associazioni private di misteri. Il loro sviluppo è stato favorito dal sorgere spontaneo di ogni sorta di associazioni nell'epoca ellenistica, quando, rotti i vincoli ristretti della polis ed aperti più vasti orizzonti all'attività dei singoli, si cercò di trovare nella vita liberamente associata quella cooperazione e direttiva che era venuta a mancare per parte dello stato. Così sorsero allora, a principiare dal sec. II a. C., una grande quantità di associazioni private, specialmente religiose, dette θῖασι, la cui esistenza ci è attestata da una grande quantità d'iscrizioni (1), e la maggiore parte delle quali erano appunto consacrate a Dioniso, da cui prendevano il nome di βακχεῖον, bacchanale. I loro singoli membri dicevansi mysti di Dioniso, ovvero i pastori βουκόλοι e, dal dio che li invadeva, βάρχοι. Essi facevano sacrifici e processioni, musica e danze, discorsi e drammi sacri. E che questo culto mistico privato potesse anche terminare in orgie selvagge e degenerasse talora in atti criminali, lo dimostra, da una parte, il celebre processo dei baccanali a Roma nell'anno 186 a. C., per cui di settemila accusati furono quasi tutti condannati a morte, e le associazioni di simil genere furono severamente proibite dal senato in tutta Italia (2); e, dall'altra, l'iscrizione del Iobaccheion, dell'associazione cioè dei Iobacchoi, in Atene alla fine del sec. II d. C. (3), in cui si stabi-

(1) Cfr. T. POLAND, *Geschichte der griechischen Vereinnven*, Leipzig 1909.

(2) T. LIVIO, 39. 8. 19.

(3) Fu scoperta dal DÖRPFELD nel pendio occidentale dell'Acropoli, e pubblicata dal WIDE in *Athen. Mitt.* XIX, 1894, p. 248. È riprodotta con traduzione e commento dal MAAS, *Orpheus*, 1895.

θῖασι

liscono norme severe per impedire disordini, che comunemente avvenivano nelle adunanze e nei conviti.

Abbiamo già detto l'importanza che, per lo sviluppo del misticismo in generale, il Rohde attribuiva al culto mistico di Dioniso, per cui l'uomo addiveniva, non solo come negli Eleusini parente delle dee, γεννήτης τῶν θεῶν, ma addirittura una cosa sola con dio, ἔνθεος. Se non che il sentimento del divino nei Baccanti, se era più vivo, non era certo più profondo; anzi era prodotto, per lo più col mezzo di bevande inebbrianti e il frastuono di una musica selvaggia, dall'esaltazione dei sensi unita alla soppressione della coscienza, ἔκστασις, e all'attutimento delle facoltà più nobili dell'uomo, μανία. Quello che è certo è che dai semplici misteri bacchici non è mai nata alcuna istituzione di salute universale, come dagli eleusini. Un vantaggio però anche essi senza dubbio l'hanno portato e, secondo me, sta nell'essersi moltiplicati e propagati per mezzo di associazioni private, θύακοι, non legate ad alcun luogo determinato, ed aperte a tutti in tutti i tempi dell'anno; nelle quali le anime sitibonde del divino avevano un mezzo più facile e più comodo, che non nella lontana Eleusi, di unirsi, attraverso la vita religiosa associata, colla divinità.

4. Anche il Rohde attribuisce il maggiore interesse non al culto pubblico di Dioniso, ma al privato, nella forma che questo ha preso nell'orfismo. Giacchè è sentenza del Rohde, dopo di lui addivenuta comune, che l'orfismo non sia altro che una riforma privata, la quale avrebbe fatto rivivere il genuino culto di Dioniso, guastato dalla religione dello stato, nella sua interezza, sebbene adattato al modo di sentire dei Greci (1). Onde l'orfismo avrebbe avuto la sua prima origine, al pari del culto di Dioniso, nella Tracia; e difatti era attribuito come ad autore al tracio cantore, Orfeo. Ma l'ultima forma del suo sviluppo, l'avrebbe presa nella Grecia e nel mondo greco; dove le molte sette orfiche erano legate insieme da

(1) *Pysche*, II, 104 ss.

vincoli comuni di culto e di dottrina, quali erano contenuti nella loro letteratura sacra (1).

Questa ricostruzione storica, tuttora ammirata e seguita da molti, non è affatto solida, ma minaccia di già rovina da più parti.

E innanzi tutto è da negare ciò, che pel Rohde costituisce l'essenza stessa dell'orfismo, la sua intima e necessaria relazione colla religione dionisiaca. Giacchè, da una parte, il culto di Dioniso, non solo pubblico ma anche privato, si è svolto senza notevoli e speciali influenze orfiche. Il Poland ha potuto compilare la nota delle iscrizioni antiche che si riferiscono alle associazioni private di culto, molte delle quali in onore di Dioniso, senza dover constatare qualsiasi accenno al loro carattere orfico (2). Anche l'iscrizione dei Iobacchoi (3) è stata creduta da alcuni, senza solido fondamento, provenire da un'associazione orfica (4).

Dall'altra parte, se l'orfismo ha posto alla base della sua teologia il mito di Zagreus-Dionysos, non vuol dire che abbia fatta sua la religione dionisiaca. Innanzi tutto esso, col suo solito modo di procedere sincretistico, ha fatto delle tre divinità originariamente distinte Zagreus-Dionysos-Sabazios, una unica divinità (5), la quale perciò è venuta ad acquistare una natura e un senso nuovo, diverso da quello di ciascuna delle tre divinità primitive. Ciò apparisce molto bene, p. es. dal titolo di redentore *Ἀγοεύς*, che al vecchio Dioniso era attri-

(1) *Ibid.* p. 109 ss.

(2) *Geschichte der griechischen Vereinswesen*, 1909.

(3) V. sopra p. 84.

(4) Il MAAS si fonda esclusivamente sulla problematica identificazione di Proteurhythmos con Orfeo (p. 62 ss.).

(5) La identità di Zagreus-Dionysos, raffigurato nel toro, con Sabazios, raffigurato nel serpe, o di nuovo quella del figlio Zagreus-Dionysos-Sabazios col padre Zeus, che secondo la mitologia prese nel generare a vicenda forma di toro e di serpente, viene espressa nel celebre verso orfico ταῦρος δράκωντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων (CLEM. ALEX. *Protrept.* II, 16; FIRM. MAT. 26, 1) che ARNOBIO (*Adv. nat.* v, 21) riporta, come un senario *Tarentino*, in latino: *taurus draconem genuit et taurum draco*. Il verso caratterizza molto bene i metodi teologici degli orfici.

buito in quanto coll' ebbrezza e l'estasi liberava momentaneamente dalle cure e dai dolori della vita, mentre dagli orfici era inteso nel senso diversissimo della liberazione dalla colpa originale. E appunto, in secondo luogo, la diversità massimamente consiste nell'essenza stessa delle due religioni. Tutto ciò che è proprio e distintivo del culto di Bacco, il suo significato sessuale e il suo carattere orgiastico estatico e maniaco, non solo quale si praticava nei tempi primitivi ma anche quale era in uso in tempi più recenti, è del tutto estraneo ed anzi contrario alla religione orfica. E ciò non dipende, come comunemente si dice, da un accomodamento dell'orfismo ai costumi e ai sentimenti più gentili dei Greci, ma piuttosto dalla stessa maniera diversa, come vedremo, d'intendere e di procurare l'unione dell'uomo colla divinità. Il che è stato inteso dagli antichi, e si riflette nel mito rappresentato da Eschilo nelle Bassaridi, secondo il quale, Orfeo cadde vittima delle donne eccitate dal geloso Dioniso, perchè di mattina saliva sul Pangeo a salutare il sole, « che chiamano anche Apollo », come il più grande degli dei. Nell'antico conflitto adunque tra le due religioni, l'apollinea e la dionisiaca, l'orfismo passava nella più alta antichità come sostenitore della prima contro la seconda.

L'unico argomento, che si suole portare a favore dell'identità dei thiasi bacchici colle sette orfiche, si fonda sopra un testo molto controverso di Erodoto (1), il quale dice che gli Egiziani, nel non usare la lana nel culto, combinano cogli istituti rituali in uso nella Grecia, detti orfici e anche bacchici, ma che in realtà sono egiziani e pitagorici (τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένωνσι καὶ βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισιν). Nonostante le difficoltà grammaticali di questo testo, è chiara l'intenzione di Erodoto, che è quella di asserire l'origine egiziana di alcuni riti greci. Dice dunque che gli istituti, i quali in Grecia si dicono e si credono derivare da Orfeo o anche da Bacco — ovvero: da Orfeo e per mezzo di lui da Bacco — in realtà derivano dall'Egitto pel tramite di Pitagora. Non è qui dunque affatto intenzione di Erodoto di as-

(1). II, 81.

serire — come di fatto non l'asserisce — che tutti gl'istituti creduti derivare da Orfeo siano anche creduti derivare da Bacco, in altri termini, che tutti i riti orfici siano anche bacchici; questo a lui non importava, mentre è appunto quello che riguarda la nostra questione.

Messa in dubbio l'origine tracia di Dioniso e del suo culto, e negata ad ogni modo la necessaria parentela dell'orfismo colla religione dionisiaca, cade da sè la sentenza oggi comune che fa venire l'orfismo dalla Tracia. A suo favore s'invoca la tradizione di Orfeo cantore tracio; ma se egli già è presentato come tale in Euripide ed è dipinto in abito tracio in alcune figure del sec. V, nei tempi anteriori, nella pittura cioè vascolare più antica e nella nekya di Polignoto, nella lesche di Delfi, apparisce assolutamente qual puro greco. Bisogna dunque dire che l'idea dell'origine tracia di Orfeo sia nata, quando si pensava di dovere attribuire alle cose e alle persone una origine straniera, quanto più antiche esse si credevano. Del resto le prime memorie che abbiamo dell'orfismo ce lo fanno incontrare assai lontano dalla Tracia, cioè, nella seconda metà del sec. VI, nella bassa Italia e in Atene; due centri dell'orfismo che evidentemente stavano in comunicazione tra di loro, visto che alla corte di Pisistrato, insieme all'orfico Onomacrito, spiegavano la loro attività poetica due orfici della bassa Italia, Zopiro di Eraclea e Orfeo di Crotona.

In ultimo, ciò che più importa, è da negare che mai abbia esistito una vera e propria setta orfica, una specie, come alcuni vorrebbero, di ordine religioso. I Greci non avevano alcun nome per designare questa setta e i suoi membri; dunque non avevano nemmeno la cosa. Giacchè, come bene ha osservato il Gruppe (1), la parola ὄρφικός è rimasta sempre un aggettivo e non è mai addivenuta un nome personale, come l'adoperiamo noi, quando diciamo: orfici. La persona che veniva in considerazione era soltanto la persona di Orfeo, e per rapporto ad essa era denominato tutto ciò che di-

(1) In ROSCHER, *Lexicon*, art. *Orpheus*.

cevasi orfico, come: i poemi orfici, il tenore orfico di vita, i misteri orfici ecc., tutte cose aventi origine dalla persona di Orfeo, non tanto conosciuta attraverso la sua storia mitica, quanto immediatamente resa tangibile negli scritti a lui attribuiti. Orfeo cioè era la letteratura che portava il suo nome, ed orfico tutto ciò che in essa era contenuto o aveva con essa relazione; come Omero non era altro che l'Iliade e l'Odissea, e omerico non designava alcuna persona o classe di persone, ma le cose che si riferivano all'Iliade e all'Odissea.

Come il nome, così manca nella letteratura antica qualsiasi accenno ad una setta orfica. La prima volta che incontriamo l'orfismo in azione è nella Repubblica di Platone (1), dove ci si mettono sott'occhio i questuanti girovaghi e indovini (*ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις*) che bussano alle porte dei ricchi e, coi libri in mano di Museo ed Orfeo, assolvono e purificano dai peccati quelli che si lasciano da loro persuadere, tanto i privati che le città, tanto i vivi che i defunti, per mezzo di sacrifici, incantesimi (*θυσίαις τε καὶ ἐποδαῖς*) e balocchi da ragazzi (*διὰ... παιδιᾶς ἡδονῶν*). In questa pittura, i preti purificatori agiscono evidentemente per conto loro e traggono la loro autorità, non da un santuario, da un culto pubblico o anche da una associazione religiosa a cui appartengano, ma esclusivamente dai libri di Orfeo, che portano in mano e le cui prescrizioni essi mettono in opera. E così quelli che si lasciano persuadere si sottomettono alle purificazioni occasionalmente e volta per volta, senza appartenere ad una setta o ad una associazione regolare. E che del resto qui si tratti non di riti qualsiasi, ma di veri misteri, apparisce dalle parole colle quali Platone termina le descrizioni di essi, « che chiamano appunto iniziazioni, *τελεταί*, le quali ci liberano dai mali di laggiù, mentre si aspettano terribili cose coloro che non celebrano sacrifici ». Evidentemente i preti iniziatori orfici di Platone sono quelli stessi, che poi sono stati detti *Orfotelesti*, e che ci si presentano anche in tempi posteriori come isolati e non come membri di una so-

(1) II, 364 E.

cietà mistica più o meno vasta. Plutarco parla di quelli che andavano a farsi iniziare, cioè purificare, presso l'orfeotelesta Filippo (οἱ παρ'αὐτῷ μνηθέντες) (1), e Teofrasto fa andare il suo superstizioso con tutta la famiglia a farsi iniziare, cioè purificare, dagli orfeotelesti, mese per mese, evidentemente per timore di contrarre sempre nuove impurità. Si tratta semplicemente di singoli individui, i quali volta per volta, vanno a far praticare su se stessi i riti, che essi credono indispensabili alla propria salute, prescritti nei libri orfici, da persone che di quei libri e delle relative istituzioni hanno fatto lo studio e l'esercizio principale della loro vita.

5. Da tutto ciò è facile intendere qual fosse la natura vera dell'orfismo. Esso non era un'associazione di persone che direttamente agiva e sviluppava la sua influenza per mezzo del suo organismo, attraverso il quale operavano i singoli membri; l'orfismo era invece un movimento d'idee e di pratiche religiose, che avevano preso forma concreta in un libro, e per mezzo del libro si diffondevano, si radicavano e producevano il loro effetto. Manco male, che il libro per sè solo, senza l'aiuto delle persone, sarebbe rimasto infruttuoso e lettera morta. Anche i poemi di Omero e gli scritti di Platone non avrebbero potuto produrre un mondo nuovo culturale e spirituale, senza l'opera viva di una infinità di collaboratori, alti ed umili, illustri ed ignoti; non è stato però necessario per questo che essi formassero una società organizzata ovvero una vasta associazione di piccole sette; ognuno, che si sentiva capace di contribuire alla grande opera, vi prendeva parte e dava ad essa ciò che poteva. Altrettanto è stato dell'orfismo. La sua parte centrale e il suo fondamento era costituito da un libro, ma molti lavoravano e costruivano intorno ad esso. Anzi questo libro stesso non era l'opera di una persona, ma l'opera impersonale di molti. In quei tempi remoti, quando era ancora recente l'invenzione della scrittura, non s'era formato o tutt'al più si veniva formando allora il concetto della personalità letteraria; il libro

(1) *Apophth. Lacon. Leot.* II, 3.

non era proprietà di un autore, ma della comunità; e da qui l'uso frequente dell'anonimo o del pseudonimo. Se ciò avveniva anche nel caso di opere nel più alto senso letterari e, le quali erano per se stesse l'espressione personale dell'autore, come dei poemi omerici, molto più si verificava quando il libro era l'espressione di sentimenti largamente diffusi nel popolo, dei quali ciascuno poteva sentirsi all'occasione il legittimo rappresentante. Così è nato il libro, o per dir meglio, sono nati i libri orfici. Da principio scritti anonimi e di varia provenienza, hanno in seguito ricevuto un nome comune, che rappresentava tutti e singoli i vari autori, e personificava — quando tutto veniva personificato — la comune tendenza da cui essi erano stati mossi a scrivere, Orfeo. Sia che il nome sia stato preso da una divinità preesistente di carattere chthonio, come vuole il Maas (1), o sia che, come nome comune (da ὄρφος, ὄρφανός = *orbus*), significasse il carattere proprio di quei cantori privati in opposizione ai cantori ufficiali delle panegiri o pubbliche feste, come vuole il Kern (2), non v'è dubbio che poi la personalità di Orfeo si è confusa colla personalità complessiva di quella determinata classe di scrittori, e quindi anche il suo mito esprime almeno in parte il carattere e le vicende comuni di detta classe. Così, innanzi tutto Orfeo è cantore e poeta; esso nemmeno si può immaginare senza la lira e senza il contorno di belve e anche di alberi che l'ascoltano. In simil guisa gli scrittori orfici hanno scritto in poesia, quando la prosa era appena nata, ed hanno poetato nella solitudine, dove forse essi stessi vivevano, e dove invitavano gli uomini a rinnovare la vita in un contatto immediato e fraterno colla natura. E non solo Orfeo ha cantato agli animali nella solitudine, ma è anche disceso all'inferno a moleire col canto gli dei infernali, non allo scopo di ritogliere loro la moglie Euridice, come ha immaginato la favola posteriore, ma quello di spiare laggiù i segreti dell'altra vita e rivelarli agli uomini, come appunto si

(1) *Orpheus*, p. 127 - 172. Cfr. PETTAZZONI, *La Religione della Grecia antica*, p. 170.

(2) *Orpheus, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1920, p. 15 ss.

Orbaffon
2 orpho
' orphos

orfassa

! Rom

faceva in gran parte della letteratura orfica, che portava il titolo di εἰς Ἄιδου κατάβασις. Anche la favola della lira di Orfeo, che seguita a suonare dopo la sua morte, non è forse senza relazione alla storia della poesia orfica, che si accrebbe continuamente anche dopo l'epoca classica dell'orfismo, fino ai tempi più recenti.

Così inteso l'orfismo, è chiara l'importanza che esso ha avuto per lo sviluppo della storia religiosa: ha introdotto il libro nelle religioni dell'Occidente, come già vi era nelle religioni dell'Oriente. Prima, nei misteri, anche la parola aveva la sua parte, ma era ristretta a poche e brevi formole, rigidamente determinate, che il jerofante pronunciava a dichiarazione delle cose e azioni sacre, nelle quali propriamente consisteva la virtù del mistero. Ma ora coll'orfismo la parola, il λόγος, acquista un'importanza straordinaria e preminente. Non solo perchè il libro ne amplia grandemente l'estensione, ma anche perchè la fa uscire dalla cerchia ristretta degl'iniziati e la porta liberamente in mezzo alle masse. Ciò non sarebbe avvenuto se l'orfismo fosse stata una setta strettamente chiusa, come comunemente si crede; allora i suoi libri sarebbero stati tenuti segreti, mentre al contrario hanno goduto della più ampia pubblicità. E qui sta appunto la diversità fra la letteratura religiosa dell'Occidente, che s'iniziava coi libri orfici, a cui poi altri di altro genere faranno seguito, e la letteratura sacra dell'Oriente: questa, perchè opera di chiese rinchiusa in se stesse ha preso forma canonica, rigidamente fissa, mentre i libri orfici, opera di laici, si sono formati, accresciuti e propagati liberamente. Ma con questo accrescimento esteriore, ciò che più interessa, il libro ha apportato un accrescimento interiore, un approfondimento della parola nella religione. Solo per il libro è stata possibile la riflessione e speculazione della teologia; e gli orfici infatti sono stati i primi teologi dell'Occidente, e quindi sono stati chiamati, da Filolao (1) in poi, παλαιοὶ θεολόγοι. Qui sta principalmente il carattere e l'importanza dell'orfismo come movimento di idee.

(1) *Fragm.* 23.

6. Importa dunque grandemente di ricostruire la teologia orfica, almeno nelle sue linee fondamentali. Ciò sarebbe facile se noi possedessimo ancora la vasta letteratura orfica, nella sua parte più antica che potremmo chiamare classica. Ma di questa disgraziatamente non ci sono rimasti che pochi frammenti e appena i titoli di alcuni libri (1). Sappiamo che essa conteneva tre classi principali di scritti, cioè: le τελεταί che spiegavano i diversi riti di purificazione e servivano di guida, come abbiamo visto da Platone, ai sacerdoti orfici nel compiere le cerimonie purificatrici; le discese all'Inferno εις Αΐδου καταβάσεις, che dovevano mostrare al devoto la diversa sorte riservata nell'inferno agli iniziati e ai non iniziati; e infine la teogonia, che dicevasi anche ιεροι λόγοι, alla quale si potrebbero aggiungere gl'inni orfici, che descrivono le diverse qualità ed origin-degli dei, per lo più per mezzo di titoli di cui fanno come una lunga litania. L'importanza principale sta nella teogonia. I riti purificatori e la speranza della salute nell'Ade vi erano pure nei misteri; anche qui Orfeo ha introdotto delle idee nuove, ma la vera novità, la rivoluzione religiosa, l'ha portata col mezzo della teogonia. A dir vero Esiodo, prima di Orfeo, e forse anche altri hanno costruito, spesso bizarramente, le loro teogonie; ma l'importante è stato di fare entrare nella storia delle origini degli dei e dell'universo anche la questione del destino e della salute dell'uomo; ciò era nuovo tanto pei misteri quanto per le teogonie profane, ed ha portato una vera rivoluzione sia nel concetto della soteria che nella sua pratica attuazione.

Per comprendere bene ciò, è necessario rifarsi alle origini dell'orfismo, risalire alle finalità e alle circostanze che hanno determinato e accompagnato la sua nascita. Giacchè bisogna

(1) I frammenti orfici sono stati per la prima volta raccolti e discussi dal LOBECK in *Aglaophamus*, p. 411-1104. I più antichi si trovano riprodotti in DIELS, *Vorsokratiker*, 3^a edit. II, 163-178. L'edizione più completa è quella di E. ABEL, *Orphica et Procli hymni*, 1885, sebbene molto difettosa. O. KERN, che fin dal 1888 ha scritto *De Orphei Epimenidis et Pherecydis theogonias quaestiones criticae*, sta da molti anni preparando una edizione definitiva (cfr. *Orpheus*, p. 42).

fare bene attenzione a questo, che la teologia orfica, come ogni teologia vitale, non è nata per solleticare la curiosità dell'intelletto, ma per soddisfare bisogni impellenti della vita religiosa.

Tornando dunque a quello che abbiamo detto di sopra dei centri più antichi dell'orfismo, che abbiamo ritrovato non nella Tracia ma in Atene, e più largamente nella bassa Italia, io credo che appunto qui esso abbia avuto la sua prima origine; e di fatto qui lo vediamo associato a movimenti spirituali di simil genere, rappresentati e sostenuti da personaggi storici, Pitagora ed Empedocle, dei quali più volte è stata asserita la relazione coll'orfismo. Comune infatti a questi movimenti era una pratica speciale di vita (*l'ὄρφικὸς βίος* e il *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* di Platone (1), fondata sugli stessi principi cioè: la credenza della metempsicosi, l'astinenza dalle carni degli animali, la purezza interiore ed esteriore. Non era una macchia particolare, come comunemente nella catartica, che si cercava di eliminare, ma era tutta la vita che aveva bisogno di essere purificata; o, per dir meglio, tutta la vita, condotta in una certa maniera, doveva servire di mezzo all'anima, rinchiusa nel corpo come in una prigione espiatoria, di purificarsi, per modo che di nuovo dopo morte doveva passare successivamente nella prigionia di altri corpi, finchè distaccata completamente dalla materia non fosse fatta degna di tornare alla divinità.

A base di questa concezione pratica della vita vi era una concezione teoretica, la quale da una parte importava l'origine e la natura divina dell'anima, e, dall'altra, l'opposizione fondamentale e necessaria del corpo e in generale del mondo della materia al mondo dello spirito; onde l'unione dell'anima con il corpo non poteva essere intesa che come una condanna, e perciò effetto di una colpa originale, commessa in una vita anteriore. La soteria pertanto non consisteva, come nei misteri, nella liberazione dalla morte, nell'assicurare cioè all'anima la vita; all'anima, perchè divina, la vita apparteneva

(1) *Rep.* 10, p. 600 B.

di natura sua, onde bisognava piuttosto assicurarle la morte, il distacco vero ed intiero, dal corpo mortale. Concezione pratica e teoretica del tutto nuova tra i Greci.

Era perciò naturale che anche qui si pensasse a un'origine straniera; e di già Erodoto (1) aveva creduto di dover far venire dall'Egitto anche la dottrina della metempsicosi; che, al contrario, era del tutto estranea al modo di vedere degli Egiziani, i riti funerari dei quali presuppongono la necessità della conservazione del corpo per la sopravvivenza dell'anima, mentre si confaceva molto bene alla concezione volgare naturalistica dei tempi più antichi, quando si pensava che nel seno comune della madre terra le anime di continuo vadano e vengano (2). Non era dunque una novità tra i Greci la metempsicosi, ma la concezione generale, nella quale essa veniva inserita. Ora questa concezione, sebbene nuova, non fu importata dal di fuori, ma sbocciò spontaneamente, secondo me, nella Magna Grecia, come un risultato del processo laborioso in cui si travagliava da qualche tempo il pensiero morale e religioso dei Greci.

Era cioè la concezione spiritualistica che non riusciva a sostituire e a dominare completamente la concezione naturalistica, sia del mondo che dell'anima. Alla concezione primitiva e ingenua della natura come di un complesso di forze brute o demoniache, era succeduta da per tutto la loro personificazione in esseri intelligenti e volenti come l'uomo; il che fece sì che tanto in Oriente quanto in Occidente la visione della natura si confondesse colla mitologia, e la cosmogonia colla teogonia. Il primo tentativo di mettere un ordine in questo caos filosofico-religioso, superando i due opposti e inconciliabili punti di vista, fu fatto abbastanza felicemente nella Ionia per opera dei filosofi della natura, i quali appunto la natura considerarono in sè al di fuori della mitologia, nel suo divenire e nel complesso ordinato delle sue forze; il che tornò anche a vantaggio dell'idea di Dio, il quale non solo si distaccò dalle

(1) 2, 123.

(2) Vedi sopra p. 33.

forze e dai fenomeni naturali, ma si liberò anche, con Senofane, dalle forme volgari antropomorfe, e si identificò, con Anassagora, colla mente universale ordinatrice del mondo.

Con ciò però non era risolta la questione religiosa. Questa essenzialmente consiste nel modo di concepire le relazioni tra l'uomo e Dio, la salute dell'uomo come opera di Dio. Ora nella concezione naturalistica, come abbiamo avuto più volte occasione di constatare, con Dio si entrava in relazione in modo puramente fisico, la colpa si contraeva per mezzo di indebiti contatti, talora anche a propria insaputa, e alla colpa seguiva il castigo senza che per lo più se ne potesse indovinare la ragione; e quindi per togliere la colpa e le sue triste conseguenze, bisognava ricorrere a riti esteriori, a purificazioni materiali, che gli oracoli ovvero gli esperti nella scienza divina volta per volta determinavano. Ma allorchè la divinità si concepì sotto forma umana più spirituale, anche le relazioni con essa addivennero più spirituali; la santità e la colpa furono intese in senso morale, come effetto della propria volontà e responsabilità, e quindi l'uomo rimase padrone dei propri destini, attraverso la provvidenza degli dei che con giustizia governa il mondo. Se non che queste due concezioni non si tennero nettamente distinte, nè l'una cacciò completamente l'altra, ma, specialmente nel popolo, si confusero insieme; e così anche doveva avvenire, perchè in realtà i destini dell'uomo non sempre si possono spiegare come effetto della propria responsabilità e di una giustizia universale che premia i buoni e castiga i cattivi. Di già Esiodo, il quale tanto insisteva sulla giustizia degli dei e la necessità di renderseli propizi, avvertiva che non è sempre possibile indovinare il mutevole consiglio di Zeus, il quale talora manda a male la raccolta anche al pio e laborioso colono (1). Tra il contrasto dunque delle due concezioni, il problema del male si fece sempre più assillante, addivenne il problema fondamentale della religione non solo, ma di tutta la speculazione morale, come dimostra l'interesse che in esso hanno riposto i grandi tragici di Atene nel sec. V.

(1) Op. 483.

Ed è appunto con questo problema, che si riconnette tutto il movimento religioso teologico della bassa Italia nel secolo VI. L'orfismo, la parte forse più antica e più popolare di esso, lasciò stare la confusione, e forse anche l'accrebbe, tra filosofia naturale e mitologia, tra cosmogonia e teogonia; ma dove si propose di portare la luce, fu nella questione pratica e più strettamente religiosa, dei rapporti tra l'uomo e Dio, tra le azioni di quello e la giustizia di questo, e nel problema capitale del male e della soteria. A questo scopo, distinse nettamente nell'uomo tra l'anima e il corpo; l'anima considerò come l'essenza stessa dell'uomo, divina ed eterna, che nella vita presente sconta colpe commesse in vite anteriori, per mezzo del corpo, come stromento indispensabile della sua purificazione, la quale finchè non sia del tutto compiuta, deve seguitare in altre vite posteriori; il che è solo possibile se si ammette la metempsicosi. Niente dunque qui vi è che non sia richiesto dal modo speciale onde il problema è posto e risoluto. Per questo anche il concetto dell'Ade subisce in conformità dello scopo una trasformazione; non è più cioè l'abitazione definitiva delle anime dei trapassati, ma diventa anch'esso, tra una vita e l'altra, un mezzo di espiazione, un purgatorio, che aiuta il lungo processo catartico, che deve produrre la perfetta purità dell'anima e il suo ritorno definitivo alla divinità.

Questa soluzione fondamentale del problema religioso morale fu accettata da Pitagora e poi da Empedocle; se non che questi si differenziano dall'orfismo, in quanto rappresentano un movimento più aristocratico e filosofico. Certamente Pitagora alla teologia orfica ha aggiunto una sua concezione filosofica e scientifica dell'universo; ma in qual modo non è più possibile il dire, perchè, come è noto, più non si sa quali e quanti dei principî della sua scuola, messi in scritto per la prima volta da Filolao, rimontino al suo insegnamento che fu esclusivamente orale. Meglio informati siamo intorno ad Empedocle, il quale sulla natura (*περὶ τῆς φύσεως*) scrisse un poema che fu l'opera più pregevole, anche sotto l'aspetto letterario, del suo tempo. Il mondo, secondo lui, si compone di quattro

elementi, i quali, dominati dall'amore e dall'odio, in un'eterna ed alterna vicenda si uniscono e si separano, dando di continuo origine e fine alle cose, mentre la sfera universale rimane sempre la stessa. La vera divinità dunque è la sfera, o meglio lo spirito che in essa si muove, o anche i quattro principi elementari, ai quali talora Empedocle attribuisce i nomi degli dei volgari. Ad ogni modo è certo che egli ha polemizzato acerbamente contro la religione antropomorfa, al pari di Senofane. Onde è chiaro l'intendimento di Empedocle, di unire la speculazione jonia della natura, distruggitrice delle vecchie cosmogonie mitologiche, colla speculazione religiosa e ὁμοεικόσ βίος della bassa Italia; di cui egli stesso è stato il maestro pratico e insieme il poeta nei suoi Καθαροί (1).

Il vero orfismo al contrario è rimasto sempre un movimento essenzialmente popolare, e perciò estraneo alla pura speculazione filosofica. Esso ha perseguito uno scopo pratico religioso, e qui ha portato un orientamento del tutto nuovo; per il resto ha rispettato l'antico e l'ha fatto servire al suo scopo, unendo insieme talvolta le correnti le più opposte sia nel campo dei miti che in quello dei riti, e aggiungendovi le sue nuove speculazioni e le sue nuove pratiche rituali. In questo senso, entro cioè la cerchia della religione greca, si può dire che l'orfismo ha iniziato il sincretismo religioso, e conseguentemente, per dare ad esso una qualche unità che cementasse i disparati elementi, ha posto alla sua base una vaga concezione panteistica, la quale viene principalmente alla luce in quel celebre verso della teogonia, che fa di Zeus il principio, il mezzo e la fine di tutte le cose (2).

Gli orfici dunque si sono serviti delle vecchie teogonie;

(1) Come le due concezioni si uniscano in Empedocle, l'armonia cioè dei due suoi poemi sulla natura o sulle purificazioni, ha voluto dimostrare il BIGNONE nel suo *Empedocle*, 1916; mentre il DIELS aveva sostenuto che i due poemi rappresentano due gradi dell'evoluzione del pensiero, di Empedocle, il filosofico e il religioso. Cfr. PHILIPPSON in *Philol. Vochenschrift*, 1921, p. 940.

(2) *Fragm.* 46,2 Abel: Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἔξ πάντα τέτυκται; che Platone (*De Leg.* IV. 715 E) così riferisce in prosa: ἀρχὴν τε καὶ τελευταίην καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων.

a queste però hanno aggiunto in fine, più espressamente che prima non si facesse, l'origine del genere umano, insieme alla storia del peccato originale, alla quale hanno dato, come a tutta la cosmogonia, una veste mitica, servendosi del mito, che sembra allora fosse assai diffuso, di Zagreus. Questi è quegli che regna nella quarta o attuale epoca del mondo, essendo succeduto al padre Zeus, che a sua volta era succeduto a Cronos, e questi a Uranos (1). Quando era ancora bambino, Zagreus, sebbene custodito dai Coribanti, fu dagli invidiosi Titani allettato con dei balocchi e, mentre si guardava nello specchio, fu preso, sbranato e divorato. Zeus allora fulminò gli empi Titani e dalle loro ceneri formò gli uomini, mentre dal cuore che era rimasto di Zagreus di nuovo formò Dioniso, al quale diede il regno del mondo. Doppia dunque è la nostra origine e la nostra natura, da una parte deriviamo da Dioniso, dal quale abbiamo la natura divina, e dall'altra dai Titani, dai quali abbiamo ereditato la colpa e la natura perversa.

La salute dunque stava nell'ottenere, come si dice in alcuni versi della Teogonia conservatici da Olimpiodoro (2), la liberazione dalla colpa dei nostri progenitori (λύσιν προγόνων ἀθεμιστων), la distruzione in noi della loro natura colpevole e il conseguente trionfo della natura dionisiaca. Per ciò, si richiedeva l'opera stessa di Dioniso liberatore (λυσις), la sua grazia ed elezione divina (οὐς κ' ἐθέλησθα), le purificazioni e le orgie da lui stabilite. Non quelle però della religione bacchica volgare, ma quelle che Orfeo, il vero profeta di Bacco, aveva rivelato. La diversità delle une dalle altre dipendeva dalla diversità dell'essenza stessa delle due religioni. La mistica orfica mirava a scoprire e a ripulire in noi il divino, mentre la mistica bacchica tendeva ad unire l'umano col divino; unione che, nonostante le apparenze, rimaneva sempre esteriore, e non poteva perciò mai produrre la vera divinizzazione dell'a-

(1) OLYMPIODOROS, in *Platon. Phaedon.* p. 21, 21 ss.

(2) *Ibid.*, p. 87, 13. cfr. KERN, *Orpheus* p. 46 contro ROHDE, *Psyche* II, 128, n. 5.

nima (1). L'entusiasmo bacchico cioè consisteva in ciò, che il baccante veniva per un certo tempo invaso e posseduto dal nume come da una potenza esteriore, onde il proprio io si eclissava e perdeva l'uso libero delle sue facoltà. Niente di più contrario all'orfismo, di questa ossessione diabolica. Per esso, l'uomo è divino di sua natura, cioè per la sua origine celeste (2), onde non ha bisogno di perdere, ma di conservare la sua propria e vera natura. Siccome però questa è soffocata ed offuscata dalla natura corporea, deve liberarla e ripulirla, servendosi del medesimo corpo come mezzo di purificazione (3). Tanto è necessario e tanto basta. L'iniziazione dunque, la τελετή, non consisteva nei riti orfici, come negli eleusini, in una rinascita dalla dea, ovvero come nei riti bacchici, nell'invasione del nume, ma soltanto, come si è detto, nella catharsis o purificazione (4).

7. — La purificazione però non comprendeva soltanto questo o quell'atto, ma tutta la vita menata secondo le prescri-

(1) Questa diversità gli stessi orfici hanno messo in evidenza nel celebre verso tante volte citato e, mi pare, mal compreso: πολλοὶ μὲν γαρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε Βάκχοι. I molti che portano le sacra ferula o il tirso sono gl'iniziati ai misteri bacchici, i quali non arrivano mai a divenir bacchi cioè dei, come essi pretendono. I pochi veri bacchi sono gli orfici.

(2) Per mezzo cioè dei Titani, sia perchè essi si erano cibati delle carni di Zagreus, o sia perchè erano figli del cielo e della terra. Questa ultima è la ragione che si fa valere nella professione di fede che fa l'orfico dinanzi alle guardie dell'Ade, nella tavoletta di Petelia: « figlio di Gea sono io e di Uranos stellato, celeste è la mia stirpe »: (OLIVIERI, *Lamellae orficae*, p. 12.)

(3) Questo significa diventare da uomo dio, nella risposta che danno le guardie infernali al pio orfico, nella tavoletta di Turii: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου (OLIVIERI, p. 15).

(4) Anche gli orfici consideravano come oggetto della iniziazione il divenire bacco (cfr. verso orfico riferito sopra, n. 1; EURIP. *framm. dei Cret.* Βάκχος ἐκλήθη ὁσωθείς), e dicevano l'essere iniziato *baccheggiare* (EURIP. *Hippol.* 953: Ὀρφέα τ'ἀνακτ'ἔχων Βάκχευς; secondo KERN anche nell'iscrizione scoperta a Cuma nel 1903, *Orpheus* p. 5); ma in questo, come in altri casi, essi prendevano dall'uso i termini già fatti, ne modificavano però il significato.

zioni di Orfeo (ὄρφικὸς βίος). Quindi la santità era il carattere definitivo della vita orfica; gli orfici erano per eccellenza i santi, i puri (ὅσιοι, καθαροί), tanto che questa è l'unica denominazione comune adoperata per loro nell'antichità. Ma la santità intesa sempre in senso fisico, e non come condotta generale di vita, conforme a una norma morale positiva, ovvero, in senso buddistico, a un principio negativo, la rinuncia al desiderio di vivere; l'orfismo, nel risolvere il vecchio problema della colpa e della redenzione, è entrato per una via nuova coll'inquadrarlo nella concezione generale del mondo e della vita, ma è rimasto attaccato all'antico — e qui sta il suo più grave difetto — col far consistere la santità in privazioni materiali, di cui ha fatto il contenuto della vita, e in azioni o riti materiali, di cui ha fatto il contenuto dei suoi misteri, τελεαί. Onde molto bene ha espresso tutta l'essenza della vita orfica Aristofane nelle Rane (1), dicendo che Orfeo ha insegnato le iniziazioni e l'astensione dall'uso della carne: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῶν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι. Se anche la santità morale fosse in qualche relazione colla santità fisica, è una questione che abbiamo trattato di sopra a proposito dei misteri (2); in una relazione indiretta sì, ma non diretta.

Ora l'astinenza tipica era quella dalle carni, come anche si vede nel verso citato di Aristofane, e da Platone, che identificava vita orfica con vita vegetariana (3). Anche Empedocle e, nonostante la negazione di Aristotele e di Aristasseno (4), Pitagora insistevano molto in questo precetto negativo; non si poteva liberare l'anima dalla carne, cibandola di carne. Ma vi erano anche altre proibizioni. Euripide nel frammento dei Cretesi, dove descrive la vita dei mysti di Giove Ideo, evidentemente con tratti presi dalla vita orfica, che era quella che precisamente voleva criticare, dice che si astenevano non solo dalla carne, ma anche da ogni contatto con tutto ciò che

(1) v. 1032.

(2) Pag. 39 s.

(3) *De leg.* VI, 782 C.

(4) Cfr. URBERWEG, *Geschichte der Philosophie*,¹¹ I, pag. 71.

aveva relazione tanto colla morte che colla generazione. Infine Diogene Laerzio (1) per descrivere i costumi dei discepoli di Pitagora, attribuisce loro quelli che a suo tempo praticavano gli orfici: « la purificazione, essi dicono, si fa per mezzo di ripuliture, bagni ed aspersioni, e per ragione di essa uno si deve tener lontano dai funerali, dai matrimoni e da ogni polluzione fisica, astenersi da ogni cibo che è morto ed è stato ucciso, dalle trote e dal pesce melanurus, dalle uova e dagli animali che fanno l'uova, dalle fave e da ogni cosa che è proibita da quelli che compiono i sacri riti d'iniziazione ».

La parte, per dir così, positiva della vita orfica era costituita dalle iniziazioni, τελεταί. Che anche queste avessero un significato e uno scopo puramente cathartico apparisce chiaro dal passo sopracitato di Platone, come da quello di Teofrasto (2). E che perciò esse consistessero in lavande ed aspersioni, come ci attesta Laerzio, è naturale. Però oltre questo metodo di ripulitura ordinaria, gli orfici ne possedevano un altro straordinario, che consisteva nell'ἀπομάττειν, nel ricoprire cioè il purificando con uno strato di creta, di polvere, di gesso o di farina, strofinarlo ben bene e poi lavarlo. Questo rito è descritto da Demostene come proprio dei misteri di Sabazio, praticati da Eschine (3). Aristofane nelle Nubi (4) lo fa adoperare anche da Socrate, per sbeffeggiarlo come iniziatore ai misteri. Esso è forse quel rito orfico che Platone metteva tra i balocchi da ragazzi (5), e che Plutarco chiamava purificazioni impure ἀκάθαρτοι καθαρμοί (6). Mi pare chiaro però il concetto degli orfici: il corpo, sebbene in sè impuro, può servire come mezzo di purificazione dell'anima che vi è sepolta, alla stessa guisa che col fango o la creta si ripuliscono i metalli od altri oggetti.

(1) *Vita Pytag.* 19, 33.

(2) V. sopra p. 89 s.

(3) *Pro cor.* 259: ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πτύροις. Cfr. ΗΑΡΡΟCΡΑΤΙΟΝ alla voce ἀπομάττων.

(4) 259, s.

(5) V. sopra p. 89.

(6) *De Superstit.* XII.

Come parte della teleté orfica Platone nomina anche i sacrifici, che sono naturalmente sacrifici espiatori di ogni specie. Si può però far questione se nelle orgie orfiche entrasse ancora la rappresentazione del mito di Zagreus, e quindi il sacrificio del toro, il suo sbranamento e la manducazione delle sue carni crude, l'omofagia. Ciò viene comunemente affermato, ma senza prove sufficienti. È vero che Plutarco (1) e Clemente Alessandrino (2) ci attestano come ancora in uso ai loro tempi l'omofagia in alcuni misteri; ma Plutarco non dice quali, e Clemente nomina espressamente i bacchici, come anche Aristofane dava a Cratino, iniziatore ai misteri di Bacco, il titolo di divoratore di tori, τρωγοφάγου (3). Una relazione all'orfismo si potrebbe tutt'al più vedere nel frammento dei Cretesi di Euripide, dove si fanno entrare (4) nei misteri di Creta i banchetti di carne cruda (ὄμοφάγους δαΐτας). Ma se è vero che il poeta nella descrizione di quei misteri era influenzato dai misteri orfici, non siamo autorizzati a dire che tale influenza arrivasse sino a far introdurre nella descrizione un rito così importante; il quale del resto era in realtà praticato a Creta come ci attesta per suo tempo Firmico Materno (5). È lecito dunque concludere che se l'omofagia era propria dei misteri bacchici, probabilmente non lo era anche degli orfici; non solo perchè gli orfici proibivano rigorosamente la manducazione di carni di ogni genere e i sacrifici cruenti, ma più, perchè nella loro concezione del mistero non avevano bisogno, come i bacchici, del sacramento della comunione, ma solo di riti purificatori, che facessero rilucere quella scintilla divina che è già naturalmente in noi.

8. — Ma la teletè, la purificazione cioè e la conseguente liberazione dalla colpa, non si compie in questa vita; perchè, sebbene il corpo sia mezzo di purificazione, questa non può

(1) *De defect. orac.*, XIV.

(2) *Protrept.* II, 12.

(3) *Rane* 355.

(4) Cfr. sopra p. 80.

(5) *De err. prof. rel.* 6, 5.

esser completa se l'anima non si liberi anche dal corpo. Anzi molte volte non termina nemmeno colla morte; perchè, se questa vita non è stata prova sufficiente, la prova va ripetuta in altre vite successive per mezzo di altri corpi, e finchè l'anima rimane chiusa entro il cerchio delle generazioni, κύκλος γενέσεως, non può arrivare alla sua piena liberazione, alla vera soteria. Frattanto, tra una generazione e l'altra, per coteste anime le pene dell'altra vita possono servire come mezzo per purificarsi, e così l'Ade entra anch'esso nella cathartica orfica, il suo concetto si trasforma, come abbiamo già detto, ed acquista un carattere nuovo, quello di purgatorio.

L'escatologia orfica dunque è molto più complessa e alquanto diversa da quella dei misteri. Essa doveva essere descritta a lungo nelle varie εἰς Ἅιδου καταβάσεις, delle quali però quasi nulla a noi è rimasto. Quello che abbiamo è un breve passo di Platone (1), che parla del paradiso e del purgatorio secondo Museo ed Orfeo. A questo poi si sono aggiunte le iscrizioni delle laminette d'oro, che nella bassa Italia, vicino a Turii e Petelia, a Creta presso Eleuterna, e a Roma, sono state trovate nelle antiche sepolture; dove dovevano essere poste insieme ai morti, pii orfici, perchè servissero loro di passaporto per l'altra vita (2). Con esse il Dieterich (3) ha riavvicinato alcuni passi di antichi scrittori, e cioè: Empedocle, fram. 115; Pindaro, fram. 133 e Ol. 2,56; Platone, Fedr. 25, 246 ss., Fed. 62, 113^D ss.; Gorg. 79, 523^A ss.; Rep. 10, 13. 614^B ss. Per ragione del loro contenuto comune, tutti questi passi, insieme alle laminette sepolcrali, presuppongono, secondo il Dieterich, una medesima fonte, che sarebbe un poema orfico della bassa Italia. Se non che, è stato osservato in con-

(1) *Rep.* II, 363 C.

(2) Esse naturalmente sono addiventate oggetto di una vasta letteratura. In Italia abbiamo: *Laminette orfiche* edite ed illustrate da DOMENICO COMPAGNONI, Firenze, 1910. L'ultima edizione critica è quella di OLIVIERI, *Laminellae orficae*, Bonn, 1915. Sono anche riportate in DIELS, *Vorsokratiker*, II: p. 175 ss.

(3) *Nehyia*, p. 108 ss.

trario (1) che l'accordo fra tutti questi documenti è lungi dall'esser perfetto, e che Platone nei passi citati non adopera mai alcune delle note espressioni, colle quali suole riferirsi agli orfici; onde è più probabile che tanto egli, che Pindaro, abbiano attinto da Empedocle o da qualche mistero della Sicilia. Ciò però non toglie l'origine orfica comune; perchè il movimento orfico era molto vario, come abbiamo detto, e spesso nei dettagli discordante, e d'altra parte era così vasto che comprendeva anche, o almeno s'imparentava col movimento religioso della Sicilia, di cui Empedocle era il più illustre rappresentante. I documenti dunque suddetti se non si possono far risalire col Dieterich a un unico poema originario, e se possono aver subito dei ritocchi per opera dei relatori, debbono pure considerarsi come rappresentanti in sostanza la vera dottrina orfica sull'altra vita, che da essi perciò ci studieremo di ricavare.

Ciò che unicamente e necessariamente contava per l'altra vita era la qualità di orfico, di puro, *καθαρός*, come professa l'anima nelle laminette: « io vengo pura dai puri ». Giacchè subito, all'entrata dell'Ade, la via si biforcava, e quella a destra conduceva alla fonte di Memnosyne, custodita dagli dei infernali o dai loro ministri, perchè solo ai puri era concesso di passare di là, e di bere di quell'acqua miracolosa, che ridava la memoria di tutte le vite antecedenti, che essi erano stati costretti a dimenticare. Arrivata dunque colà, l'anima doveva provare la sua qualità di pura, cioè di orfica. Per questo anche gli orfici avevano il loro simbolo, al pari delle altre religioni mistiche, non tanto per ottenere l'ammissione a luoghi e riti segreti in questa vita — non avendo l'orfismo al pari delle altre religioni una stretta organizzazione sociale e gerarchica — ma l'ammissione al luogo e alla sorte loro riservata nell'altra vita. Per la stessa ragione il loro simbolo si differenziava grandemente da quello delle altre religioni: non conteneva cioè la descrizione del rito della iniziazione — chè una vera iniziazione distinta dai riti generici di purificazione non c'era — ma

(1) Cfr. GRUPPE art. *Orpheus* in ROSCHER, *Lexicon* III, 1.

conteneva una vera professione di fede, dei dogmi cioè fondamentali dell'orfismo; mentre, al contrario, fede e dogmi non avevano nessuna o ben poca importanza nelle altre religioni. A dir vero in alcune laminette si riporta in fine una formola molto similea quella dei misteri, indicante secondo me un rito d'iniziazione: « capretto son caduto nel latte », ma, come poi diremo, essa non è una formola orfica, sibbene una formola appartenente alla società mistica speciale da cui quelle laminette provenivano.

Il primo articolo dunque del simbolo orfico, quale si può ricostruire dalle diverse laminette, era la fede nella propria origine divina: « figlio di Gea sono io e di Urano stellato, e celeste è la mia stirpe; e ciò pur voi sapete ». Il secondo è la confessione della colpa originale, della caduta, nella persona dei progenitori, i Titani, dallo stato divino e celeste: « io mi pregio di appartenere alla vostra stirpe beata, ma la Moira e il balenar del fulmine mi abbattè e mi inaridì ». E infine la sicurezza di essere uscita, per mezzo delle purificazioni orfiche e la grazia di Dioniso liberatore, dal ciclo fatale delle generazioni: « ma me ne sono volata via dal circolo grave e penoso ». Da qui però non apparisce se anche l'orfico abbia dovuto percorrere parte almeno del circolo, ripetendo più volte la prova; ma che fosse così sembra probabile da un passo di Platone nel Fedro (1), secondo il quale il filosofo arriverebbe alla piena liberazione solo dopo una triplice prova, per la quale soltanto addiviene perfetto iniziato (*τελέους αἰὲς τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίνεται*); dove trasparence chiara, l'allusione ai riti orfici che perciò dovevano produrre una completa purificazione solo dopo una triplice incarnazione. Come ha terminato la sua professione di fede, e la sua purezza è stata riconosciuta, l'orfico è dichiarato senz'altro libero dall'obbligo della reincarnazione: « o beato e felice, che non sarai più mortale, ma dio ». E difatti da qui innanzi egli regnerà cogli eroi. Dove? qui non si dice. ma non v'è dubbio, per altre testimonianze orfiche, che il soggiorno eterno dei puri fosse posto come nella concezione eleu-

(1) 29, p. 249.

sinia, in un luogo speciale dell'Ade (1). Invece Pindaro (2) fa andare i giusti dopo morte nelle isole dei beati, secondo l'antica e diffusa credenza che le anime degli eroi abitassero in isole, poste là dove l'oceano confina col cielo (3). Al contrario propria di Platone è l'idea che le anime, alla fine dell'intero ciclo di diecimila anni, ritornino in cielo, (4) dove, secondo lui, anche prima della loro caduta abitavano insieme con Dio.

E cosa faranno i puri nella beata eternità dell'Ade, insieme agli eroi e agli dei, addivenuti dèi essi medesimi? Pare che Orfeo, se si ascolta Platone, amasse di immaginarseli seduti a banchetto, il banchetto dei santi (συνπόσιον τῶν ὁσίων), immersi in una eterna ebbrezza (μέθη αἰώνιος). Lasciamo stare l'eterna ebbrezza, che potrebb'essere una punta ironica ed esagerata di Platone, il quale voleva mettere in ridicolo la concezione orfica dell'altra vita; ma non c'è ragione di dubitare che questa, in realtà, non si elevasse di molto sulla concezione volgare, che non sa immaginarsi beatitudine maggiore di quella di sedere a un lauto e allegro banchetto, visto che gli orfici non sapevano anche indicare altri mezzi di purificazione in questa vita che materiali e comuni, tra i quali l'astensione da certi cibi. Una rappresentazione grafica del resto della vita eterna secondo gli orfici, l'abbiamo nelle pitture sepolcrali — delle quali presto diremo — del sacerdote sabaziano Vincenzo e della sua moglie Vibia, che sono raffigurati a mensa insieme agli altri pii, in mezzo ai giardini fioriti del paradiso.

Alla sorte beata dei puri fa riscontro la sorte infelice di coloro che non si sono iniziati ai riti o alle purificazioni orfiche. La loro via a sinistra, all'ingresso dell'Ade, conduce anch'essa ad una fonte, posta vicino a un bianco cipresso. Le laminette non ci danno il nome di questa fonte; ma se quella di destra

(1) Nel frammento 154 gli ameni prati, in cui soggiornano i puri, sono posti sulle sponde dell'Acheronte, e, secondo il fram. 228, arrivati che essi sono nell'Ade, vi abitano insieme agli dei.

(2) *Ol.* 2. 68.

(3) Cfr. DIETERICH, *Nekyia*, p. 19 ss.

(4) *Fedr.* 29, p. 249.

è la fonte di Memnosyne o della memoria, non ci può esser dubbio che quella di sinistra sia la fonte di Lethe o dell'oblio. E infatti le anime impigliate ancora nel ciclo delle generazioni sono destinate a tornare ad un'altra vita, e perciò debbono dimenticare tutto ciò che ricordano della vita passata. Il ciclo delle generazioni, secondo la testimonianza concorde di Platone (1) e di Empedocle (2), durava diecimila anni; e ogni mille anni avveniva la nuova incarnazione in quel corpo, di uomo, animale o pianta che fosse, che l'anima stessa si sceglieva, onde la colpa della scelta ricadeva sempre sopra di lei. Dopo la morte, per tutto il tempo che restava ancora per compiere i mille anni, l'anima rimaneva nell'Ade, a purgarsi delle sue colpe e delle immondezze contratte nella vita antecedente, « sepolta nel fango laggiù e costretta a portar acqua in un vaglio » (3). Il fango era mezzo di purgazione caratteristico dell'orfismo come in questa così nell'altra vita; e il portar acqua in un vaglio era giusto castigo di quelle anime, che avevano passato inutilmente la vita unite al corpo, senza cercar di purgarsi col mezzo delle astinenze e purificazioni orfiche.

9. — La teogonia, la purità della vita, l'escatologia erano dunque i tre cardini dell'orfismo, il quale veniva propagato fra il popolo dagli orfotelesti, una specie di missionari itineranti, che con i libri di Orfeo in mano, istruivano gli adepti nella fede, li purificavano coi sacri riti, e loro promettevano la felicità eterna dell'altra vita. Non li univano però in una regolare e bene organizzata società religiosa, in una chiesa, ma lasciavano che ognuno facesse da sè, purchè osservasse il tenore di vita orfica. Ma, sebbene privo di una unità organica sociale, l'orfismo ha esercitato la sua influenza tanto sulla vita privata degli individui che sulla vita pubblica delle città e degli stati. Di già Platone osservava che alcune città si la-

(1) *De Rep.* I. c.

(2) Egli dice trentamila ore, cioè stagioni, che corrispondono ai diecimila anni di Platone, giacchè gli antichi contavano tre stagioni all'anno.

(3) PLATONE, *Rep.* II, 363.

sciavano persuadere a farsi purificare secondo il rituale orfico. Il che certamente non va inteso, come vuole il Maas (1), di un riconoscimento pubblico ufficiale dell'orfismo per parte di alcuni stati, ma semplicemente di casi particolari di purificazione; alla quale le città non meno degl'individui in certe circostanze erano tenute. Nello stesso tempo però ciò fa intendere, come fosse possibile all'orfismo di penetrare anche nei culti pubblici coi suoi riti; più ancora dunque colle sue dottrine teologiche sincretistiche.

Ma bisogna proceder cauti per questa via, giacchè spesso si è esagerato nell'attribuire un carattere orfico ai culti pubblici. Perfino i misteri eleusini si sono creduti, senza ragioni serie, grandemente infetti di orfismo, se non addirittura derivati da esso. Il Kern (2) anche recentemente ha confermato la sua avversione a riconoscere influssi orfici sul culto ufficiale di Eleusi, quantunque ammetta volentieri che la dedica di un'ara votiva eleusina del sec. II d. C. a Dioniso παραπαύωντι faccia allusione al mito orfico del bambino Zagreus, che scherza e si guarda nello specchio. Così Dioniso παύων, cioè Zagreus che scherza, è con ragione da lui riconosciuto nel cabiro fanciullo, παῖς, del santuario cabirio di Tebe (3). Ma soprattutto i piccoli misteri di Agre si vorrebbero far passare come orfici, per una ragione che sopra (4) abbiamo dimostrato poco convincente (5). Un altro argomento in favore di questa tesi si vorrebbe dedurre dal cosiddetto pinax di Ninnion (6); dove nella parte inferiore si rappresenta Ninnion iniziata ai piccoli misteri, davanti a Proserpina, da Dioniso che funge da daduchos, con due torcie in mano e l'omphalos ai suoi piedi; mentre nella parte superiore la stessa Ninnion comparisce iniziata ai gran-

(1) *Orpheus*, p. 76.

(2) *Orpheus*, p. 53 s.

(3) Art. *Kabiroi* in PAULY — WISSOWA — KROLL, *Realencyklopädie*.

(4) Pag. 68.

(5) Questa tesi del MAAS (*Orpheus*, p. 72 ss.) è stata ripresa con molto calore dal MACCHIORO (*Zagreus* 1920).

(6) *Rev. Intern. d'Archéol et Numism.* 1901. p. 234; cfr. HARRISON, *Prolegomena* p. 525.

di misteri, davanti a Demetra, da Proserpina, rimanendo Dioniso semplice spettatore. Da ciò si è concluso che i piccoli misteri si celebravano sotto la guida e per l'istituzione di Dioniso-Zagreus che è quanto dire dell'orfismo, mentre i grandi passavano semplicemente come un'istituzione parallela e compagna dei misteri orfici. Ma nella pittura niente v'è che faccia pensare a Zagreus; evidentemente il dio iniziatore della scena inferiore è, come dimostra l'omphalos che gli sta innanzi, Dioniso delfico, che qui funge da Jaccos — con cui infatti coll'andare del tempo è stato identificato — il divino daduchos, che preparava i mysti in Atene e poi li introduceva ad Eleusi. Una contaminazione orfica del resto si è voluta vedere nello stesso culto del tempio di Delfi; dove non solo si venerava la tomba di Dioniso (la quale certo non poteva essere la tomba di Zagreus divorato dai Titani!), ma anche la sua cuna (il licnos che, come abbiamo visto di sopra, era proprio del culto di Dioniso), in cui, secondo l'attestazione di Plutarco (1), era destato dai santi, ὄσιοι (gli orfici?), mentre le Thyiadi celebravano e rinnovavano la sua passione sui vicini monti del Citerone. Ma più che da questi argomenti per lo meno assai discutibili, l'influenza dell'orfismo sui culti pubblici è dimostrata dal libro degli inni orfici, tuttora esistente. Oggi più non si dubita che essi fossero destinati all'uso pubblico di qualche santuario, e il Kern, d'accordo col Gruppe, pensa che provengano principalmente da Pergamo, dal tempio cioè di Demetra, le cui importanti rovine sono da pochi anni tornate alla luce (2).

Una penetrazione ancora più vasta e profonda dell'orfismo è avvenuta in seno alle società private religiose; se non vi erano thiasi propriamente ed esclusivamente orfici, ve ne erano molti dedicati a questa o a quell'altra divinità, che avevano acquistato un colorito orfico, talora assai spiccato. Ed era naturale che ciò avvenisse prevalentemente dei thiasi bac-

(1) *De Isid. et Osir* 365 A: ὅταν αἱ θυσίαι ἐγείρωσι τὸν Λιβύτην.

(2) Il KERN ha trattato degli inni orfici nel *Genethliakon für Karl Robert*, 1910, e in *Hermes*, 46, 1911. p. 431 ss.

chici e sabaziani, per l'identità, asserita dagli orfici e poi generalmente accettata; di Dioniso e Sabazio con Zagreus. Ma anche qui non si possono fare asserzioni generali; il carattere orfico di un thiasos bacchico o sabaziano va provato caso per caso (1). Un caso molto tipico è quello che ci presenta un papiro, pubblicato dal prof. Smyly, e interpretato da M. Tierney (2) come un rituale schiettamente orfico; mentre in realtà è un rituale bacchico, che descrive il sacrificio omofagico del capro o dell'ariete, annettendovi il significato di commemorazione della passione di Zagreus.

D'altro genere è la trasformazione, in senso orfico escatologico, che ha subito una comunità sabaziana di Roma, alla quale apparteneva il sacerdote Vincenzo (*Numinis antistes Sabazis*), il cui sepolcro è stato scoperto dal Garrucci in mezzo al cimitero cristiano di Pretestato (3). Le pitture della lunetta e dell'arcosolio ci mettono proprio sott'occhio le idee orfiche sull'altra vita. Solo l'ultima si riferisce al sacerdote Vincenzo, le altre a sua moglie Vibia. Nella prima, essa è dipinta, come Proserpina, rapita da Plutone e condotta all'inferno (*abreptio Vibies et discensio*). Nella seconda, apparisce innanzi al trono di *Dispater* e *Cora* in mezzo a *Mercurius nuntius* e *Alcestis*, il noto tipo di fedeltà coniugale, mentre al lato opposto stanno i tre *fata divina*. Nella terza (*inductio Vibies*), è introdotta dall'*angelus bonus*, attraverso una porta, nei campi elisi, dove sullo sfondo si vede seduta a mensa insieme ai santi, che portano la scritta: *bonorum (=deorum) iudicio iudicati*. Anche la quarta rappresenta il convito sacro dell'altro

(1) Il Macchioro va così innanzi da considerare senz'altro come orfici tutti i baccanali che si erano stabiliti in Italia, onde estende il senato consulto, che li repressse o proibì severamente pel futuro, anche all'orfismo.

(2) *A new Ritual of the orphic mysteries* in *The Classical Quarterly*, XVI, 1922, pag. 77-87.

(3) GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana* VI, p. 171 ss. tav. 493, 494. Le pitture sono state anche riprodotte dal WIELFERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, tav. 132. 133. Uno studio d'interpretazione presso MAAS, *Orpheus*, p. 207 s.

mondo, al quale prendon parte *septem pii sacerdotes*, tra cui Vincenzo.

Abbiamo già visto l'importanza che per l'escatologia orfica hanno le laminette auree sepolcrali: esse consistono in un vero simbolo orfico da recitarsi dal defunto alle porte dell'Ade, dinnanzi ai suoi guardiani; è per ragione di questa destinazione generale che si sono trovate in luoghi assai disparati, come nella bassa Italia, così a Roma e ad Eleuterna in Creta. Ma in una laminetta di Thurii vi è una parte speciale, che indica anche una provenienza speciale. Nel descrivere ciò che ha fatto per sfuggire al ciclo delle generazioni, il pio orfico dice di essere entrato nel seno della regina infernale δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας; e, dopo di avere ricevuta l'assicurazione che da qui innanzi sarà dio e non uomo, aggiunge poche misteriose parole, che stanno fuori di contesto e di metro: « capretto son caduto nel latte, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον » Il Dieterich (1) nelle prime parole ha riconosciuto il rito di adozione e di rigenerazione, simile a quello dei misteri eleusini (2); e nella seconda formola ha visto (3), col Reinach (4), un rito sacramentale di comunione per mezzo del latte. Il rinato alla vita divina si considerava come un neonato e perciò si abbeverava col latte; veniva poi chiamato capretto ἔριφος, perchè tale probabilmente era il titolo della classe dei mysti (cfr. i leoni nei misteri di Mitra), di cui veniva a far parte. Ma perchè dice: « sono caduto »? Il Reinach vorrebbe spiegare la frase nel senso di: « mi sono imbattuto (lat. *incidi*), ho trovato »; ma, oltrechè il senso è troppo ricercato, mal si adatta a una bevanda, tanto che lo stesso Reinach in seguito ha inteso metaforicamente l'intera frase: « ho trovato una vita migliore, » quella cioè a cui l'iniziato è rinato sotto forma di capretto (5). Il Dieterich in-

(1) *Eine Mithrasl.* p. 136.

(2) Cfr. sopra p. 62.

(3) *Ibid.* p. 170 s.

(4) *Rev. archéol.* 39. 1901, p. 202 ss.

(5) *Cultes, mythes et religions*². 2 vol. 1909, p. 123 ss. Anche il nostro

vece l'intende materialmente di una reale caduta in un bagno di latte. Ma, oltrechè è difficile immaginarsi un bagno di latte pronto per ogni rito di iniziazione, verrebbe il suo significato a trasformarsi completamente, da rito di comunione in quello di battesimo. A me pare che le due formole non siano in realtà che due parti della medesima formola, strettamente connesse l'una all'altra, e cioè: « sono entrato nel seno della signora regina infernale, e sono caduto capretto nel latte ». Ha tutto l'aspetto, come si vede, di un simbolo di mistero, molto simile al simbolo eleusinio, metroaco, isiaco ecc. E allora s'intende perchè, essendo stata la prima parte fatta entrare, metricamente corretta, nel corpo del simbolo orfico, in fine si aggiunga a guisa di appendice la seconda parte, che importava di non dimenticare del tutto. Ma di più, allora s'intende bene il significato dell'intera formola, che come tutti i simboli di misteri, è la descrizione del rito d'iniziazione, e più particolarmente del rito della rigenerazione. Questo consisteva in ciò, che l'iniziato era fatto passare per il seno della dea, da dove cadeva, cioè nasceva, e cadeva per l'appunto dinanzi a un vaso pieno di latte, pronto ad abbeverare il divino neonato. È in fondo il medesimo rito degli eleusini, un pò più complicato.

Ma un rito di questo genere non ci è attestato altrove per l'orfismo, e non è nemmeno ricordato nelle altre lamine di Petelia, di Roma, di Eleuterna; e del resto il concetto a cui si ispira, della rigenerazione, è del tutto estraneo, come abbiám visto, alla teologia orfica. Bisogna dunque dire che esso appartenesse a misteri locali della regina dell'inferno, diversi dai misteri orfici, ma combinatisi poi con essi, in specie per ciò che riguarda l'escatologia. Difatti santuari sacri a Proserpina non erano rari nella bassa Italia; celebre sopra tutti quello che sorgeva vicino a Locri, in mezzo alle

Comparetti si attiene a una interpretazione metaforica, più semplice: « ho raggiunto la mia dolce brama ». Ma una pura metafora, per di più ricercata ed oscura, difficilmente si può ammettere senza un rito reale corrispondente.

cui rovine sono state scoperte nel 1908 parecchie tavolette fittili a rilievo, con varie figure, tra le quali, una cista mistica e la rappresentazione delle diverse sorti preparate ai pii e agli empi nell' Ade (1).

10. — In fine mi piace di richiamare l'attenzione del lettore sulla propria e vera importanza che, nella storia del misticismo, spetta all'orfismo. Esso non era un mistero nel senso comune, ma un movimento che per natura sua tendeva a superare il mistero. Giacchè il mistero essenzialmente consisteva nel rito; ora nell'orfismo se il rito ancora c'è, resta assai diminuito di pregio e passa in seconda linea. Nel mistero cioè il rito ha una virtù divinizzatrice, conferisce all'iniziato la nascita divina e il diritto di abitare insieme agli dei nell' Ade. Nell'orfismo invece il rito non ha che una virtù espiatrice e purificatrice; l'uomo fin dalla nascita ha una origine divina, ma, all'incontro, anche una colpa originale, onde dipende per i suoi destini dell'altra vita dalla fede che presterà ad Orfeo e dall'uso che farà dei mezzi da lui indicatigli. Qui dunque in prima linea, come causa della salute, invece del rito, sta la fede in una rivelazione divina, fatta agli uomini per mezzo di un profeta, o meglio per mezzo di un libro. E questa religione rivelata e redentrice è nei suoi effetti molto più vasta e profonda delle religioni mistiche, le quali sono legate a un santuario locale e agiscono soltanto finchè dura il rito; l'orfismo invece abbraccia tutta la vita del fedele e trascende ogni condizione locale e individuale. L'universalità dunque era una proprietà dell'orfismo. Anche nei thiasi bacchici la limitazione locale era superata, ma rimanevano tante altre limitazioni, essendo ogni associazione ristretta a un numero determinato di persone. La religione orfica non aveva nemmeno queste limitazioni sociali, ma si estendeva a tutte e singole le persone che credevano e vivevano secondo la parola di Orfeo. Certo la mancanza di un'organizzazione sociale ha no-

(1) Cfr. Q. QUAGLIATI, *Rilievi votivi arcaici in terracotta di Lokroi*, in *Ausonia*, 3, 1908. p. 136 ss.

ciuto assai all'orfismo, giacchè ha impedito che la sua propaganda fosse vasta e durevole, e ha portato la confusione e divisione in mezzo ad esso, come si può specialmente vedere dal modo con cui la letteratura orfica si è andata liberamente accrescendo ed arricchendosi di brani spesso strani e discordanti. Onde non bisogna credere troppo a quelli che magnificano la grande diffusione e influenza dell'orfismo, fino a qualche secolo dopo Cristo. I suoi adepti, da Platone a Plutarco, non dovevano essere molto numerosi, e dovevano essere più superstiziosi che religiosi, come il pio orfico di Teofrasto.

Ma se l'efficacia diretta dell'orfismo non è stata grande, molto notevole è stata la sua influenza indiretta. Esso inizia un movimento che si diffonderà e durerà nei secoli: dietro il suo esempio, sorgeranno altre religioni private, le quali, ciascuna a suo modo, metteranno tutto l'interesse religioso nel costruire una teoria della salute universale, sul fondamento di una pretesa rivelazione divina di libri sacri anonimi o pseudonimi, ma in realtà per mezzo della gnosi o della speculazione teosofica, mezzo razionale e mezzo mitica, sull'origine e i destini del mondo e dell'anima umana.

CAPITOLO QUARTO

Roma e la Gran Madre.

SOMMARIO: 1. Il culto della Gran Madre nella sua sede originaria, la Frigia; — 2. in Grecia e a Roma. — 3. Mito e culto di Attis. — 4. Taurobolio e criobolio. — 5. I misteri; loro origine da Roma. — 6. Simbolo e rito dell'iniziazione semplice. — 7. L'iniziazione superiore per mezzo del taurobolio.

I misteri, che abbiamo sin qui studiato, sono nati e si sono diffusi nel mondo greco. Ma quando, prima per le relazioni commerciali e poi per l'unità politica sotto Alessandro e i suoi successori, i Greci vennero a stretto contatto coi barbari, alla confusione delle culture si unì quella delle religioni e ne venne il così detto sincretismo religioso o teocrasia. Fu allora naturale che i Greci, come ricevettero molti numi dalle altre nazioni, così ricevessero i loro misteri. È questa una delle tante vie per cui, secondo alcuni dotti odierni, l'Occidente fu dominato dall'Oriente. Non bisogna però esagerare: in mezzo a tutta la confusione dell'epoca ellenistica, lo spirito greco è rimasto sempre dominante; se i barbari hanno dato il contributo di molta materia nuova, i Greci hanno impresso ad essa la loro forma. Per ciò che riguarda il nostro soggetto, è certo che i numi, i quali dai barbari sono passati ai Greci, hanno rivestito in gran parte forme greche e hanno dovuto subire per questo un'intima trasformazione. Altrettanto è avvenuto dei misteri. Certamente la stessa religiosità greca, nei secoli vicini a Cristo, si è profondamente trasformata per conto suo; il che ha dovuto avere una naturale ripercussione nel processo di ellenizzazione

dei misteri stranieri, che perciò è stato quando più e quando meno complicato e profondo. Il processo più semplice è quello per cui sono passati i misteri della Gran Madre, che, sul principio dell'era volgare, da Roma si diffusero largamente soprattutto in Occidente. La loro formazione è avvenuta secondo il vecchio tipo del mistero greco, e si può dire che essi, fatta eccezione di alcune particolarità provenienti dalla loro prima origine straniera, furono per il mondo latino quello che per il mondo greco erano stati i misteri eleusini.

1. — La Gran Madre, μεγάλη Μήτηρ, proveniva dall'Asia Minore. Sebbene prendesse anche nomi speciali, di Κυβέλη in Frigia e di Κυβήβη in Lidia, onde i latini *Cybele* e *Cibébe*, in origine, come Demetra, rappresentava la madre terra, la natura nella rigogliosa esuberanza della sua vita multiforme e sempre rinascente, a differenza però di Demetra, non la vegetazione delle terre colte, ma piuttosto la vita selvaggia delle grandi montagne dell'Asia Minore; onde dal loro nome prendeva titoli diversi, di Δινδυμήνη dal Dindymon, Βερεκυντία dal Berecyntos, Σιπυλήνη dal Sipylos, Ἴδαία dall'Ida, Αγδίστη dall'Agdos, e dai monti in generale ὄρεα Μήτηρ. Quindi pure il suo culto aveva originariamente qualcosa di selvaggio: il tempio era una caverna in mezzo alla selva; l'immagine della dea consisteva in una pietra caduta dal cielo, e, se prendeva fattezze umane, era formata da un antico pezzo di legno o tirata dalla rupe medesima, e portava il capo coronato di torri (1); il suo cocchio era tirato da leoni, l'animale a lei sacro come quello in cui la forza della natura pulsa più violentemente; le sue orgie erano celebrate in mezzo al frastuono degli ὄρεα ὄργανα, cioè di flauti, corni e soprattutto cembali e timpani, da sacerdoti furenti detti Coribanti ovvero Cureti. Quelli che si univano a loro e si facevano trasportare dal corteo orgiastico cadevano, come nell'antico culto di Dioniso, nella mania, addivenivano, come si diceva, μητρόληπτοι, invasi dal nume della Gran Madre. Questa figura della dea frigia non è isolata, ma ha evi-

(1) *Mater turrita*, Virg. *Aen.* VI, 785.

dentemente tratti comuni con altre divinità dell'Europa e dell'Asia, ben note ai Greci, in specie con Cotytto della Tracia, con Ma di Comana presso il Ponto, con Artemide di Efeso, con Afrodite di Cipro e con la dea Syria. Ma Cibele in persona, sotto il nome di Rea, era penetrata in Creta, dove aveva stabilito un suo culto speciale nella montagna, che come nella Troade dicevasi Ida, e, attraverso Creta, nella Grecia stessa, dove era creduta la madre di Zeus e degli dei tutti.

Il culto però originario della dea aveva la sua sede propria nella Frigia a Pessino, città posta ai piedi delle montagne Agdos e Dindymon, sulle rive del Gallos, che non lungi di là sbocca nel Sangarios. La dea, che qui propriamente dicevasi Agdiste, era venerata nel celebre aerolito *ἄγαλμα δυπερές* che, secondo la descrizione di Arnobio (1) era un *lapis quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atris, angellis prominentibus inaequalis*. Un sacerdozio bene organizzato stava a servizio del tempio; i singoli membri dicevansi galli, e il loro capo archigallo o più propriamente Ἄττις, Ἄτυς (2). La loro triste celebrità consisteva nel sacrificio, che facevano alla dea, della propria virilità; giacchè in mezzo alle danze vertiginose, al suono assordante dei loro strumenti, alle loro grida selvagge, nell'agitazione delle loro teste dalle lunghe chiome sciolte al vento, cadevano in estasi, e, perduta ogni sensibilità, incrudelivano contro se stessi fino a versar sangue da varie parti del corpo. Queste scene selvagge di entusiasmo religioso, che sorpassavano in brutalità le orgie dell'antico culto dionisiaco, erano comuni a molte parti dell'Asia anteriore, dove alcune hanno sopravvissuto al Cristianesimo e sono passate nell'Islamismo nei costumi di alcune sette di dervisci. Ma ciò che costituiva la specialità dei sacerdoti di Cibele era che i novelli, presi dal sacro furore, dato di mano a una pietra, arrivavano ad evirare

(1) *Adv. nat.* VII, 49.

(2) Così era chiamato, dal tempo delle epistole degli Attalidi fino alla più tarda epoca, quando era detto *Attis populi romani*.

se stessi; qui stava il colmo del loro sacrificio e la loro stessa consecrazione.

Alcuni hanno pensato (1) che questo rito brutale non sia stato originario della religione frigia, ma sia ad essa derivato per l'influenza delle religioni semitiche, dove era frequente l'uso dei sacerdoti eunuchi a servizio di divinità femminili. Questo uso però, oltrechè non era comune a tutte le religioni semitiche, e forse ad esse derivava da altrove, è incerto in quali condizioni si praticasse, ma molto probabilmente assai diverse da quelle della religione frigia (2). Comunque sia, non è difficile il vedere qual fosse il significato primitivo del rito, il quale, come tutti i riti delle religioni naturalistiche, aveva in origine lo scopo di favorire la fecondazione del suolo. La madre terra aveva per questo una virtù sufficiente per se medesima; essa era il principio androgino della natura. Col tempo però si cominciò a distinguere l'elemento femminile dall'elemento maschile, e questo allora si cercò in forme e maniere diverse, e, tra queste, nell'effusione in terra del membro genitale e del suo sangue per parte dei giovani sacerdoti, invasi dal furore divino. La festa della Gran Madre era celebrata in Frigia nella primavera (3), sulle sponde del Gallos, nel quale, l'ultimo giorno delle feste, l'idolo di Cibele era immerso e lavato (4).

2. — Il culto e il rito frigio stentò a farsi strada e a penetrare nella Grecia; il suo carattere barbaro e grossolano ripugnava troppo allo spirito greco. A dir vero fin dall'antichità sentiamo parlare del culto della *Μήτηρ* in Atene, in Olimpia e in altre città della Grecia, dove ad essa era affidata la custodia delle «scritture pubbliche» e delle leggi, ed erano consacrate le feste *Γαλάξια*; ma, come osserva il Wachsmuth (5), non si

(1) HEPDING, *Attis seine Mythen und sein Kult*, p. 217 s.

(2) LOISY, *Les mystères païens*, 1919. p. 100 s.

(3) *Schol. ad Nicandr.* 8. LUCIAN. *Tragodopodagra*, v. 30 ss.

(4) HERODIAN. *ab excessu d. Marci* I, 11. ARRIAN. *Tact.*, 33,4.

(5) *Die Stadt Athen* II, 1, p. 329 ss.

può pensare questa dea Madre come originariamente identica colla Cibele di Pessino; era piuttosto una divinità indigena, simile a Demetra, ed era venerata col rito greco. Non si può negare però che col tempo nel suo culto si fece sentire l'influenza del rito frigio, e la dea Madre fu identificata colla dea della Frigia; tanto che la leggenda, riferita dall'imperatore Giuliano, raccontava come per opera di un metragyrta furono introdotti in Atene i misteri della Gran Madre e vi fu edificato un μητρόιον. È nel principio del sec. IV che nel Pireo si stabilisce una vera comunità religiosa, κοινὸν τῶν ὀργεῶνων, ad onore della Gran Madre; ed alcune iscrizioni del sec. II a. C. parlano della festa di Attis che vi si faceva in primavera. I santuari edificati, secondo Pausania (1), a suo onore in due città dell'Acacia provengono dai pirati che qui furono trasportati e stabiliti da Pompeo.

Ma la fortuna del culto della Gran Madre si deve al fatto che esso nel 204 a. C., per scongiurare il pericolo punico, dietro l'interpettazione dei libri sibillini, fu introdotta a Roma, dove per concessione del Re Attalo venne trasportata il 4 aprile la pietra o idolo sacro di Cibele, e riposta in un tempio edificato apposta sul Palatino e consecrato il 10 aprile 191. A memoria di questo gran fatto, ogni anno dal 4 al 10 Aprile si celebravano grandi feste, dette *Megalensia*, con lettisterni, giochi e una processione solenne, in cui la statua di Cibele era portata per le vie della città tra il popolo plaudente, come Ovidio la descrive nei *Fasti* (2). Ma i costumi del culto frigio ripugnavano ai Romani anche più che ai Greci; onde un senato consulto proibiva ai cittadini romani di prender qualsiasi parte al culto e alle orgie della dea. Per questo nel nuovo tempio del Palatino fu stabilito un sacerdozio proprio, reclutato in Frigia, di galli e di sacerdotesse, i quali entro le mura sacre, al nascosto degli occhi dei romani, celebravano i loro riti e le loro feste. Soltanto dall'imperatore

(1) VII, 17, 9; 20, 3.

(2) IV, 179 ss.

Claudio, come si può dedurre da un passo di Lydus (1), le grandi feste della Gran Madre che si celebravano al principio di primavera, nella seconda metà di Marzo, furono rese pubbliche; sebbene anche allora i Romani non vi potessero prender parte diretta, ma solo come spettatori.

Allora si è potuto sapere in che dette feste consistessero, e quale fosse precisamente il loro ordine; che troviamo esattamente notato nel calendario di Filocalo, composto assai più tardi, nel 354 d. C. Per il 15 Marzo nota il calendario: *canna intrat*, e per il 22 Marzo: *arbor intrat*. Queste due cerimonie consistevano in processioni, nella prima delle quali i *collegia cannophorum* portavano nel tempio del Palatino la canna sacra a Cibele, e nella seconda i *collegia dendrophorum* un pino abbattuto nella selva sacra alla dea, il cui tronco era avvolto nelle bende e i rami ornati con corone di viole portavano sospesi gli strumenti del culto, come cimbali timpani ecc. Da Lydus (2) sappiamo che la cerimonia della canna era accompagnata da un sacrificio di un toro di sei anni, per la fertilità dei campi e delle montagne; e probabilmente anche la cerimonia del pino era accompagnata dal sacrificio di un ariete, se ad esso si riferisce una testimonianza di Firmico Materno, la quale (3) parla dell'immolazione dell'ariete *in caesae arboris radicibus*. A queste due cerimonie si attribuisce comunemente un senso commemorativo del mito, cioè della nascita e della morte di Attis. E così difatti dovettero essere intese negli ultimi tempi dai cultori stessi della dea frigia, come apparisce p. es. dalla descrizione e spiegazione, che della festa del pino nel tempio del Palatino ci ha lasciato Arnobio (4). Ma che il senso primitivo dovette essere indipendente dal mito, si dimostra dal fatto stesso che la festa della canna come quella del pino era comune anche ad altri culti (5). In origine pertan-

(1) *De mensib.* IV, 59.

(2) *De mensib.* IV, 49.

(3) *De error. profan relig.* 27, 4.

(4) *Adv. nat.* V, 16. 17.

(5) Cfr. HEPDING, *Attis*, p. 149-152.

to la canna e il pino dovettero rappresentare la divinità stessa; e il medesimo Arnobio nota che il pino veniva eretto nel tempio della Gran Madre *ut aliquod praesens atque augustissimum numen*. Come dunque nei sacrifici che accompagnavano quelle due cerimonie la divinità era concepita incarnata nel toro e nell'ariete, i quali per mezzo dell'effusione del loro sangue diffondevano nella natura la virtù e la vita divina, così la divinità per così dire localizzata nella canna e nel pino, per mezzo del loro taglio, acquistava una virtù più generale che si diffondeva per tutte le campagne all'intorno. Le cerimonie dunque della canna e del pino originariamente si riferivano, come riti naturalistici, al mantenimento e alla riproduzione della vita nella natura, alla stessa guisa che, in forma più cruda, il rito della evirazione dei galli; il quale secondo il calendario di Filocalo aveva luogo il 24 di Marzo, con il titolo, attestato anche da altri (1), di *sanguem* o *dies sanguinis*.

A questa cerimonia, la più solenne e la più santa, precedeva un tempo di astinenza (*ἀγιστεῖαι, ἀγνείας καιρός*, o in latino *castus, castum*), astinenza cioè dall'unione sessuale e da alcuni cibi, non dalla carne, come in altri riti, ma piuttosto da ogni sorta di semi grani e frutti, e anche dal vino. La castrazione avveniva colle medesime scene orgiastiche che sopra abbiamo descritto. Le parti genitali recise venivano offerte alla dea, secondo Prudenzio (2), e, secondo uno scolio a Nicandro (3), gli stessi eunuchi le portavano nell'adytum che figurava come camera nuziale. In questa camera con tutta probabilità i nuovi galli passavano la notte a celebrare le loro mistiche nozze colla dea. Ad ogni modo è certo che per l'intera notte, *παννυχίς*, al lume delle faci, si protraeva il baccano, finchè spuntava il nuovo giorno, il più solenne di tutti e che prendeva il titolo di *Hilaria*: le grida di dolore si convertivano allora in grida di gioia, perchè in questo giorno il nume

(1) TREBELLIIUS POLLIO, *Claud.* IV, 2. PSEUDO-CYPRIANUS, *ad senatorem* vv. 19. 20. (*Corpus script. eccles. lat.* III, 3. p. 302 s.).

(2) *Peristeph.* X, 1066.

(3) *Alexipharmac.* v. 8.

divino celebrava la sua *parusia*, la sua invisibile presenza in mezzo ai suoi fedeli (1). Questo era giorno di festa pubblica (*omnia festa et fieri debere et dici*) (2); si andava col capo coronato, si facevano le mascherate (3), e anche il sobrio Alessandro Severo aveva i fagiani alla sua mensa (4). Il giorno seguente, 26 Marzo, era riposo, *requietio*.

Finalmente il 27 Aprile si chiudevano le feste colla *lavatio*, l'unica parte pubblica prima di Claudio. Nella mattina la statua d'argento della dea, seduta in mezzo ai leoni con in capo la pietra sacra venuta da Pessino, in un cocchio tirato da vacche, dal santuario del Palatino era portata attraverso la porta Capena al rivo sacro dell'Almone, coll'accompagnamento dei nobili Romani, come bellamente la descrive Prudenzio (5).

Fatta la lavanda della statua e di tutti gli altri oggetti nelle sacre acque, la processione tornava per le stesse vie al tempio, in mezzo a una pioggia di fiori.

3. Fin qui la descrizione succinta del culto della Gran Madre; sul quale, come avviene di tutti i culti, si è formato ed è cresciuto il relativo mito esplicativo. Non abbiamo fatto sinora menzione di Attis, che era, come lo dice Servio (6), *numen coniunctum Matri deum*; perchè in realtà esso aveva nel culto una posizione secondaria e non necessaria, tanto che in molti luoghi Cibele era venerata senza Attis, ma giammai Attis senza Cibele. Alcuni (7) dubitano che anche a Roma, prima di Claudio, Attis avesse alcuna parte nel santuario del Palatino; giacchè per espressa attestazione di Dionigi d'Alicarnasso a Roma non si celebrava la commemorazione della passione e morte, come altrove, di alcuna divinità, e

(1) Cfr. HEPDING, *Attis* p. 166 ss.

(2) FL. ULPIANUS, *Aurel.* I, 1.

(3) Cfr. HERODIAN. I, 10, 5-7.

(4) LAMPRIDIUS, *Alex. Sev.* 37, 6.

(5) *Peristeph.* X, 154-160.

(6) *In Aen.* VII, 761.

(7) SCHOWERMAN, *Was Attis at Rome under Republic?* in *Transaction and Proceedings of the American Philol. Association* XXXI, 1900, p. 46.

Varrone, che esamina attentamente gli attributi della dea dell'Ida, non fa menzione dei suoi rapporti con Attis; or l'una e l'altra cosa non si spiega, se il culto frigio, sia pure entro la cerchia nascosta del santuario, fosse stato imperniato sulle disgraziate relazioni dei due amanti. Altri invece (1), per sostenere la tesi contraria, si appellano alla congiunzione di Attis con Cibele nel santuario originario di Pessino; ma, per quanto sappiamo dai documenti, solo possiamo asserire che a Pessino si venerava, secondo la tarda testimonianza di Pausania (2), il sepolcro di Attis: da quando ciò avvenisse e in quale rapporto col culto della Gran Madre, non sappiamo.

Al contrario Attis, ha avuto un posto preminente nel mito e anche, come vedremo, nei misteri. Ma il mito per quanto ci è noto, non era molto antico: le sue prime narrazioni datano dall'epoca Alessandrina (3). Inoltre varie sono le forme in cui ci si presenta; delle quali due principali, una lidia e l'altra frigia. Secondo la prima, Attis sarebbe stato un pastore frigio, che avendo introdotto nella Lidia le orgie della dea, da lei fu tanto amato che Giove geloso gli eccitò contro un cinghiale, dal quale rimase ucciso e fu poi amaramente pianto dalla dea e seppellito. Evidente è la simiglianza di questo mito con quello di Adone, dal quale perciò bisogna dire che dipenda (4).

La forma frigia del racconto, senza dubbio più antica, ha per autore il sacerdote di Eleusi, Timoteo, che Arnobio chiama *non ignobilem theologorum unum*, e che dice averla tratta *ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis... quemadmodum ipse scribit insinuatque mysteriis*. Essa ci è stata tramandata con piccole differenze da Pausania (5) e da Arnobio (6).

(1) CUMONT in RUGGIERO, *Dizionario epigrafico*, I, 764. HEPDING, *Attis*, p. 142 s.

(2) I, 4, 5.

(3) HEPDING, *Attis*, p. 100 ss.

(4) HERMESIAN. presso PAUSANIA, VII, 17, 9-12. PLUTAR. *Sertorius*, I. *Scol. ad Nicandri Alexipharmacum*, V, 8.

(5) VII, 17.

(6) *Adv. nationes*, V, 5-7.

La sostanza è la seguente. Da una rupe fecondata da Giove nacque Agdestis, essere ermafrodito e selvaggio, che tutto distruggeva a suo talento, onde alcuni dèi per mezzo di Dioniso fecero sì che egli, caduto in ubbriachezza, si evirasse. Dal suolo, ove cadde il suo sangue, nacque un mandorlo, che fece i suoi frutti, uno dei quali colto da Nana figlià di Sangario la rese in cinta di Attis, che esposto per ordine dell'avo, fu salvato ed educato da un capro. Cresciuto, fu grandemente amato da Agdestis, che se ne fece il compagno indivisibile nella caccia. Ma il re di Pessino a lui destinò la sua figlia in isposa; mentre però si celebravano le nozze, comparso Agdestis improvvisamente nella sala del convito, tutti i presenti furono presi da follia; il padre della sposa si amputò le parti genitali e anche Attis addivenuto pazzo fuggì nella campagna, dove sotto un pino si mutilò e perì. Agdestis pentito amaramente per quello che aveva fatto ad Attis, pregò Giove di risuscitarlo, ma inutilmente; solo gli fu concesso che il corpo di Attis rimanesse incorrotto, che la sua chioma seguitasse ancora a crescere, e il suo dito mignolo si movesse di continuo. Così Agdestis seppellì Attis a Pessino, e stabilì a suo onore riti e sacerdoti (1).

La forma del mito, come si vede, è assai complessa, onde anch'essa non può dirsi originale. La Gran Madre è rappresentata tanto dalla pietra fecondata da Giove, che ricorda la pietra nera venerata prima a Pessino e poi a Roma, quanto da Agdestis, che ama Attis e a lui ispira il furore per cui si evira. Agdestis a sua volta è una figura composta che in parte corrisponde a Cibele, e in parte a Attis, col quale ha in comune la propria castrazione.

(1) ARNOB.: « Iupiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficiis Agdestim consecrasso corpus in Pessinunte caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse ». Con che concorda Pausania: « Ἀγδιστὶν δὲ μετάνοια ἔσχεν οἱ Ἄττην ἔδρασε, καὶ οἱ παρὰ Διὸς εἴρετο μήτε σήπασθαι τὴν Ἄττην τοῦ σώματος μήτε τήκεσθαι.

Più semplice pertanto è la forma che ha preso questa stessa leggenda in Ovidio (1) ed altri autori posteriori. Cibele innamorata nelle selve di Frigia di un formoso giovinetto, Attis, cerca di ritenerlo a servizio del suo tempio, e per questo gli fa giurare di vivere sempre casto. Ma egli, preso d'amore per la ninfa Sagaritis, vien meno al suo giuramento; onde la dea se ne vendica, uccidendo la ninfa ed ispirando ad Attis un pazzo furore, agitato dal quale egli fugge su le sommità del Dindymon, dove si evira in pena del suo peccato:

voxque fuit: merui, meritas do sanguine poenas:
ah! pereant partes, quae nocuere mihi.

Secondo le *Metamorfosi* (2), Attis fu convertito in un pino che perciò è sacro a Cibele.

Ma qualunque sia la forma del mito, non vi può esser dubbio su la sua origine e sul suo significato. Esso è stato inventato per spiegare la castrazione dei galli. Attis è la figura rappresentativa dei sacerdoti di Cibele, il capo dei quali per l'appunto chiamavasi Attis; il suo furore e la conseguente evirazione rappresentano l'entusiasmo sacro dei galli portato fino all'ultimo eccesso. L'opinione pertanto degli antichi era che da Attis derivassero i galli, il rito crudele di questi dal fatto di quello, come espressamente dice Ovidio (3):

venit in exemplum furor hic, mollesque ministri
caedunt iactatis vilia membra comis.

Ma oggi è risaputo che in genere non è il rito che procede dal mito, ma piuttosto il mito dal rito. Ciò nonostante, anche i moderni credono comunemente all'esistenza fin da principio di un dio Attis, detto anche Papas (4), che identificano

(1) *Fast.* IV, 221 ss.

(2) X, 103-105.

(3) *Fast.* V, 243 s.

(4) CIL, V, 166 — Δὺ Παπᾶ nella iscrizione pubblicata dal RAMSAY, in *Journal of Hellenic Studies*, V, 1884. p. 260 n. 12.

col Zeus dell'Ida, divinità paretra di Rea o Cibele (1); a lui credono originariamente indirizzate le cerimonie che, come abbiamo visto, costituivano la festa principale della Gran Madre, e interpretano la sua storia naturisticamente, come facevano anche gli antichi (2), nel senso che la storia di Attis sia la figura della nascita estinzione e rinascita annuale della vegetazione (3). Bisogna invece essere conseguenti. Se il mito di Attis ha per scopo la spiegazione del rito dei galli, non è l'archigallo che ha preso il nome di Attis dal dio, ma il dio piuttosto ha preso il suo nome dall'archigallo. E non il solo nome, ma la stessa sua esistenza. Il mito, in qualunque forma sia, non ci presenta Attis come dio dall'origine, ma di nascita pastore o cacciatore. E, nella forma lidia, la ragione del suo favore presso la dea sta nell'aver egli composto inni ad onore di lei e nell'aver propagato il suo culto, che è quanto dire nelle sue funzioni sacerdotali. In entrambe poi le forme, la sua storia non culmina affatto nell'apoteosi, ma nella sua tragica morte, che è quanto dire nel sacrificio, che è la massima delle funzioni sacerdotali. Questo dunque il mito voleva spiegare e celebrare. Arnobio aggiunge, è vero, *Agdestim consecrasset corpus in Pessiminte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistitibus honorasset*; ma questo stesso dimostra che il culto di Attis fu stabilito in epoca relativamente tarda (4), il che è confermato dal fatto che il culto di Cibele in molti

(1) KRETSCHMER, *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache*, p. 355.

(2) È la *physiologica interpretatio* di Porfirio (EUSEB. *Praepar. Evangel.* III, 11, 12.). La interpretazione riferita da Firmico Materno (*De err. prof. relig.* 3) in parte spiega il culto di Attis in senso evemeristico, e in parte lo considera *physica ratione compositum*.

(3) Così ancora CUMONT presso HEPDING, p. 211 s. e RAPP in ROSCHER, *Lexicon* II, 1, 1648 s.

(4) Anche nel carme LXIII di CATULLO, secondo la più probabile interpretazione, non si tratta del dio Attis, ma di un Attis, che capitato nel monte Ida è preso da sacro furore, ed eviratosi da se medesimo *ibi semper omne vitae spatium famula fuit*, onde il poeta conclude pregando: *Dea magna, dea Cybelle, dea domina Dindymi, — procul a mea tuus sit furor omnis, era, domo: — alios age incitatos, alios age rabidos.*

luoghi non andava congiunto con quello di Attis. Questi ebbe, per la celebrità acquistata dal mito, prima monumenti e poi culto: a Roma al tempo della repubblica, sebbene non si possa dire che fosse onorato come dio, pure di già apparisce nelle monete commemorative delle feste pubbliche in onore di Cibele (p. e. nella moneta di P. Corn. Cethegus verso il 104), e a Pessino probabilmente ha avuto il suo sepolcro prima di entrare a far parte del culto ufficiale della dea.

Quando si cominciò ad attribuire a Attis la divinità, naturalmente si dovette anche credere alla sua sopravvivenza alla morte; ma ciò non importa, come oggi si vuole, che si credesse anche risuscitato, e che parte del suo culto consistesse nella commemorazione della sua resurrezione. Solo presso Plutarco (1) leggiamo dei Frigi che, « poichè credono che il dio dorma d'inverno e si ridesti nell'estate. ora (nell'inverno) celebrano le orgie del suo riposo, e ora (nell'estate) del suo risveglio »; ma questa asserzione è contraddetta da tutte le altre testimonianze, le quali ignorano la festa di estate e sanno soltanto che in Frigia nella primavera si faceva lutto per la morte del dio. Ora si vorrebbe che, nelle feste di primavera, il giorno delle Hilarie fosse consecrato alla sua risurrezione (2), ma senza prove sufficienti. Le parole di Firmico Materno (3): *reginae suae amorem... cum luctibus annuis consecrarunt, et ut satis iratae mulieri facerent aut ut penitenti solacium quaererent, quem paulo ante sepelierant revixisse iactarunt, et... mortuo adolescenti templa fecerunt*, evidentemente non vogliono descrivere le diverse parti della festa di Attis, ma accentuano l'apoteosi di Attis, il quale, sebbene morto, è stato creduto sempre vivo e onorato come un dio; nel lungo passo Firmico, riferendosi ai riti del culto, parla sempre della pompa funebre, mai di una festa della resurrezione. E l'allusione di Da-

(1) *De Isid. et Osir.* 69, p. 378 F.

(2) HEPDING, *Attis*, p. 132. 168. LOISY, p. 104.

(3) *De err. prof. relig.* III.

maschio (sec. VI d. C.), nella *Vita Isidori* (1), alla festa delle Hilarie come quella che significava la liberazione dall'Ade, τὴν ἐξ Ἄιδου γενομένην... σωτηρίαν, può avere soltanto il suo valore pel tempo dell'autore; e, ad ogni modo, la salvezza dall'Ade non si può e non si deve confondere colla resurrezione, poichè la residenza di Cibele non era, come quella di Demetra, all'inferno, onde all'inferno non si poteva far rimanere nè il dio amato dalla dea nè i suoi devoti. Del resto il mito di Attis, che è il commento più autentico del suo culto, parla eloquentemente contro l'ipotesi di un rito commemorativo della resurrezione del dio, giacchè nega espressamente che egli sia mai risuscitato. Secondo il racconto frigio, sia nella versione di Pausania che in quella di Arnobio, Giove annuì alla conservazione incorrotta del corpo di Attis, ma non alla sua resurrezione; e intorno precisamente al suo cadavere, per attestazione di Arnobio, sarebbe nato e cresciuto il suo culto. E Diodoro Siculo (2), il quale descrive il culto di Attis, come si praticava dai Frigi fino ai suoi tempi, fa menzione soltanto dei riti funerari, i quali erano indirizzati alla statua e non al corpo stesso di Attis, perchè questo, dopo si lungo tempo, erasi completamente disfatto (3).

L'apoteosi dunque di Attis avvenne assai tardi, e più tardi ancora la sua identificazione con Zeus Ideo. Non v'è dubbio che in origine Cibele, la madre degli dei e degli uomini, la sorgente universale della vita, stesse da sè senza alcun principio mascolino; il quale solo col tempo le fu aggiunto in più e diverse maniere. D'altra parte, ammesso una volta tra gli dei, era naturale che Attis entrasse ancora nel culto. Questo che dapprima era indirizzato solo alla Madre, si rivolse tanto ad essa che al suo diletto; le cerimonie, che prima avevano per iscopo diretto la fecondazione del suolo, acquistarono un significato commemorativo della storia di Attis; l'unione colla divinità, che prima si cercava col mettersi in stretta relazione

(1) Presso Fozio, *bibliot.* 242, p. 345 A.

(2) *Bibliot. hist.* III, 59.

(3) ἡφανισμένου τοῦ σώματος διὰ τὸν χρόνον.

colla dea, ora si effettuò colla trasfigurazione del mysta nella persona stessa di Attis. Quindi l'importanza preminente di Attis nei misteri: l'iniziato addiveniva senz'altro μύστης Ἀττεως (1).

4. — Ma prima di parlare dei misteri, bisogna far menzione di una cerimonia, di cui ancora nulla abbiamo detto, perchè direttamente ci viene attestata solo a cominciare dal sec. II d. C. Era il taurobolio e criobolio, due riti consimili che andavano quasi sempre uniti insieme e consistevano in un sacrificio speciale del toro (ταύρος) e dell'ariete (κρίός), così detto perchè in origine quelle due bestie per essere sacrificate venivano prese alla caccia col gettar loro il laccio (βόλος). Sacrifici di questo genere erano comuni nell'Asia: il taurobolio si trova dalle due parti del Tauro, nei culti di Anachita e di Artemide taurica, di Afrodite Urania, di Rea, di Ma ecc. (2), e il criobolio nel culto pergameno dei Cabiri. Ma da ciò che il taurobolio o criobolio era comune anche ad altre religioni, non viene per conseguenza, come si è pensato (3), che da queste sia passato nel culto frigio. Che non se ne faccia menzione prima del sec. II d. C. (argomento del resto puramente negativo), può dipendere dal silenzio mistico, da cui una cerimonia così augusta era circondata. Del resto l'antichità del taurobolio nella religione della Gran Madre è messa fuori di dubbio dall'allusione che ad esso si fa nella forma più antica del mito, come è riferito da Arnobio; dalla circostanza cioè che Bacco, per impadronirsi di Agdestis, a lui getta un laccio a guisa di rete, *ex selis scientissime complicatis inicit laqueum* (4).

Più seria è la questione che alcuni fanno di una duplice forma di taurobolio: la più antica sarebbe quella di semplice sacrificio, offerto per la salute dell'imperatore o dell'impero o della comunità, forma di cui parlano le iscrizioni del sec. II e III d. C.; l'altra più recente, attestataci dalle iscrizioni del sec. IV,

(1) FIRM. MAT. 18.

(2) CRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, p. 153.

(3) CUMONT, in *Revue d'histoire et de lit. religieuse*. VI, 1901, p. 105 s.

(4) *Adr. Nat.* v, 6.

sarebbe una specie di sacramento, che mirava alla purificazione e consecrazione di ciascuno individuo che lo riceveva, il quale acquistava così il titolo di *tauroboliatus Matris Deum et Attidis* (1). Questa seconda forma è quella che corrisponde alla descrizione che ne fanno, nel sec. IV, Firmico Materno (2), il *Carmen contra paganos* e Prudenzio (3). Secondo queste descrizioni si tratta non solo di sacrificio, ma soprattutto di un vero battesimo di sangue. Prudenzio ci pone sotto gli occhi il sommo sacerdote, il quale coi suoi abbigliamenti solenni discende e si pone disteso entro una fossa sotterranea, ricoperta di una tavola tutta traforata. Al di sopra è condotto un toro adornato pel sacrificio. Un flamine col coltello sacro gli squarcia il ventre, dal quale discende abbondante il sangue entro la fossa,

defossus intus quem sacerdos excipit
guttas ad omnes turpe subiectans caput.....
quin os supinat, obvias offert genas,
supponit aures, labra, nares obicit,
oculos et ipsos perluit liquoribus,
nec jam palato parcit et linguam rigat,
donec cruorem totus atrum combibat.

Poi rimosso il cadavere della vittima, ed aperta la fossa, ne esce fuori il sommo sacerdote, il quale, tutto cosperso di sangue, è venerato dagli astanti come un Dio:

Procedit inde pontifex visu horridus,
ostentat udum verticem, barbam gravem,
vittas madentes atque amictus ebrios.
Hunc inquinatum talibus contagiis,
tabo recentis sordidum piaculi,
omnes salutant atque adorant eminus.

Il rito quale è descritta da Prudenzio aveva forse per scopo la consecrazione del sommo sacerdote, ovvero era quello che,

(1) BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* I,² p. 368.
ZIPPEL, *Das Taurobolium*, in *Festschrift für L. Friedländer*, 1895, p. 503 ss.
HERDING, *Attis*. p. 199 s.

(2) *De err.* 27, 8.

(3) *Peristeph.* X, 1011 ss.

come sappiamo, si praticava il 24 Marzo, *dies sanguinis*, ed era offerto per la salute dell'imperatore. Se non che questa forma di taurobolio non era riservata ai sacerdoti, ma poteva essere adoperata per qualsiasi privato ed in qualsiasi tempo. Il *tauroboliatus*, dal sangue della vittima, come fosse il sangue dello stesso Attis, attingeva nuove forze anzi addirittura una vita nuova, che era anche garanzia di eternità nell'altro mondo; onde parlava del giorno di questa sua consecrazione come del *natalicium taurobolii sui* (1) e diceva se stesso *in aeternum renatus* (2). Malgrado ciò, talora il rito si ripeteva, alla distanza di venti anni (3).

È pertanto manifesto che il taurobolio conteneva in sè due scopi e due funzioni distinte, quella di sacrificio e quella di sacramento: ma che a queste due funzioni corrispondessero anche due forme distinte e separate, non è provato. È vero che solo nel sec. IV troviamo attestazioni della seconda maniera, ma ciò può dipendere dal fatto che solo in questo tempo sia divenuto frequente l'uso del taurobolio come forma di devozione privata, e l'uso di conservare la sua memoria colla erezione di are munite delle relative iscrizioni. Del resto la forma cruda e selvaggia del taurobolio, il suo significato di unione intima colla divinità, per mezzo del sangue della vittima, corrispondono perfettamente agli usi e alle idee della religione primitiva; onde la istituzione di esso si comprende benissimo in tempi antichi, quando quegli usi e quelle idee erano in fiore, ma non si comprende in tempi più recenti, quando precisamente dominava la tendenza di spiritualizzare la religione e di interpretare filosoficamente i riti e i miti antichi. Nonostante dunque la mancanza di prove positive, è probabile che il taurobolio e il criobolio fossero riti antichissimi, e che, come il taglio del pino e la castrazione dei galli, avessero in origine lo scopo naturalistico di fecondare la terra e gli animali, e

(1) CIL, II, 5260.

(2) CIL, VI, 510.

(3) CIL, VI, 504, 512, VI, 502. *Carmen contra paganos*, v. 62: *vivere cum speras viginti mundus in annos*.

che poscia fossero adoperati come mezzi di purificazione e di consecrazione al servizio della dea. Giacchè non è da credere che la castrazione fosse l'unico modo di consecrarsi ad essa; oltre i galli vi erano altre classi di sacerdoti e di sacerdotesse, per le quali si richiedevano altre forme di consacrazione, e nella stessa classe dei galli vi doveva essere una forma speciale per cui uno di essi veniva elevato alla dignità di archigallo. E a questo appunto mirava la cerimonia del taurobolio descritta da Prudenzio; a meno che non si debba dire col Craillot (1) che allorchè, negli ultimi tempi, fu data facoltà ai cittadini romani di assumer l'ufficio di archigallo, venisse anche in uso di sostituire al rito barbarico della castrazione la semplice consecrazione per mezzo del taurobolio.

5. — Anche per i misteri della Gran Madre, τὰ μητροφακία, abbiamo attestazioni assai tardive, a cominciare cioè dal sec. II d. C. Ma in realtà a quell'epoca rimonta la loro istituzione? Hepding (2) crede che sia avvenuta quando i Frigi, stabilitisi per ragione di commercio all'estero, avendo portato seco il culto della loro dea, ammisero a prendervi parte quegli stranieri che lo desideravano; allora dovettero pensare a stabilire un rito di iniziazione, per il quale essi fossero ricevuti come membri adottivi della nazione frigia e della sua religione. Il Loisy (3) invece crede che i misteri abbiano avuta origine nella stessa Frigia, dove fin dal principio a lato del culto pubblico sarebbero sorte le associazioni mistiche private; e in prova si appella all'esistenza di una società di misteri a Pessinò, attestataci da due iscrizioni (4), verso il 100 dell'era volgare, sotto il nome di Ἀτταβουαοί; la quale, a dir vero, potrebbe anche essersi formata assai tardi, quando i misteri di Attis erano già diffusi per il resto del mondo. A me pare che qui si fac-

(1) *Le culte de Cybèle.*

(2) *Attis*, p. 178.

(3) *Les mystères païens*, p. 109.

(4) *Athen. Mitteil.* XXII, 1897, p. 38. n. 23. XXV, 1900, p. 437, n° 63 in HEPDING. p. 79.

cia confusione. Bisogna distinguere il carattere mistico proprio di tutti i culti primitivi, onde questi erano praticati entro cerchie di persone strettamente determinate: in questo senso i misteri dovettero esistere in Frigia fin dai tempi più lontani, anzi dai primi tempi; e anche in Roma il culto della dea era un culto mistico, strettamente riservato, per lungo tempo, al personale frigio del tempio sul Palatino. D'altra parte bisogna distinguere il mistero nel senso comune, che più tardi gli è stato attribuito, di economia universale di salute, come mezzo di soddisfare ad ispirazioni universalmente umane per mezzo di associazioni religiose, non più legate ad alcun culto nazionale, ma aperte a tutti indistintamente di qualsiasi sesso classe e paese che fossero. In questo senso, non vi può esser dubbio, i misteri di Attis, nacquero tardi, molto più tardi, della diffusione dei Frigi nel mondo; anzi possiamo con maggior precisione determinare l'epoca della loro istituzione: i primi tempi dell'impero dopo che Claudio rese pubblico il culto della Gran Madre. Giacchè non è da pensare che prima, al tempo della repubblica, quando era proibito ai cittadini romani di prendere qualsiasi parte al culto frigio, fossero tollerati i misteri come religione universale. Fin da principio, si istituirono a Roma delle associazioni private, *sodalitates*, tra i patrizi, in onore della Gran Madre; esse però non si differenziavano da altre consimili, in onore di altri dei, e non avevano alcun carattere di misteri. Associazioni di altro genere, strettamente cultuali, sorsero sul principio dell'impero, fra gli schiavi e i libertini stranieri, ai quali era permesso l'esercizio del culto frigio; non è improbabile che essi costituissero i primi nuclei, dai quali poi si sono svolte le associazioni dei misteri.

Queste, propriamente, hanno potuto costituirsi, solo allora che a tutti indistintamente fu aperta la porta della religione frigia. Ciò avvenne appunto in un tempo, in cui era universalmente sentito il bisogno di una divinità, da cui attingere più piena e più sicura la vita, da cui si avesse la certezza della liberazione dai dolori *ἑκ πόνων σωτηρία* (1), e più specialmente, secondo l'espres-

(1) FIRM. MAT. *De err.* c. 22.

sione di Damascio (1), dall'inferno ἔξ' Αἰδου... σωτηρία; in che principalmente consisteva lo scopo di tutti i misteri. Ora, tra tutte le divinità, la *Magna deum Mater Idaea* era la più adatta a questo. Sia per lo stesso suo titolo, onde si dava come la sorgente prima della vita tanto nei divini che negli umani, e sia per lo stesso suo culto, che, nella sua rozzezza e ferocia primitiva, sembrava mettere a contatto più immediato colle forze elementari della natura. Inoltre il mito di Attis presentava un'attrattiva speciale, perchè la sua passione e disparizione era figura della sorte ultima riservata ad ognuno, dalla quale solo la Gran Madre poteva concedere la liberazione.

Ma soprattutto la relazione speciale della religione frigia con Roma, doveva facilitare la formazione di associazioni private a lato del culto pubblico. Roma cioè, dopo che la pietra nera era stata trasportata da Pessino al tempio del Palatino, era divenuta una seconda sede, che in dignità e importanza presto superò la stessa sede originaria della Frigia. Questa importanza crebbe grandemente, allorchè per opera di Claudio il culto frigio addivenne culto pubblico, e le feste del Palatino furono iscritte ufficialmente nel calendario romano. Inoltre a lato del tempio palatino sorse un tempio nuovo nel Vaticano, edificato entro il recinto del circo di Caio Caligola, onde veniva indicato coi vari nomi di *Frigianum*, *Caianum* e *Vaticanum*. Molte delle are e iscrizioni commemorative di tauroboli provengono da esso, scoperte nel porre i fondamenti della facciata della chiesa di S. Pietro. Una iscrizione di Lione del 160 (2) fa menzione di un *mons vaticanus* costruito colà ad imitazione di quello romano, onde apparisce che il tempio vaticano doveva servire di modello al culto della Dea Madre e alla pratica dei tauroboli nelle provincie.

Non minore dell'importanza religiosa era quella politica. La Gran Madre era addivenuta dea romana, dea nazionale, e sotto l'impero il simbolo dell'origine dei Romani da Troia

(1) *Vita Isid.* cfr. sopra pag. 129.

(2) HERPING, p. 169.

e del loro diritto a contrastare alla Grecia il dominio del mondo. Tutto ciò doveva favorire l'idea di stabilire una religione universale sotto il nome e il patronato di Cibele. La capitale dell'Ellade, Atene, aveva i misteri eleusini, la capitale dell'Ellenismo, Alessandria, i misteri isiaci; gli uni e gli altri già sparsi in tutto il mondo civile d'allora, e ricevuti, per la devozione, i secondi, di Caligola e i primi, di Claudio, in Roma stessa. Perchè questa non avrebbe dovuto avere anch'essa i suoi misteri, annessi e fondati sul culto nazionale della *Magna deum Mater*? Questo, è vero, era un rito barbarico straniero; ciò però doveva maggiormente aumentare e rinvigorire la fede in essi, perchè accreditava l'attribuzione della loro origine a un luogo e a un tempo, dal quale Roma stessa vantava i suoi lontani principî. D'altra parte, se i misteri metroaci per necessità mostravano la impronta della loro connessione col rito frigio, avevano un carattere fondamentale essenzialmente greco; non solo per la lingua in essi adoperata, ma più per le formole le iniziazioni i riti sacramentali ecc., che avevano un'evidente analogia e somiglianza con quelli dei misteri eleusini.

6. — Siccome però il culto di Cibele non era legato come quello di Demetra eleusinia a un luogo determinato, così anche le iniziazioni ai misteri, sebbene principalmente si celebrassero a Roma, potevano aver luogo in qualsiasi parte del mondo. Quanto al tempo, è opinione dello Hepding, seguito dalla comune, che si tenessero durante le grandi feste della fine di marzo, nel *dies sanguinis*, insieme alla castrazione dei galli e all'offerta del taurobolio per la salute dell'imperatore; e in conferma si può invocare l'analogia degli eleusini, in cui l'iniziazione faceva parte del mistero e così anche del Cristianesimo primitivo, in cui i neofiti erano ammessi nella chiesa per il battesimo la notte o vigilia della festa della Resurrezione. All'incontro il Craillot, fondandosi sul calendario di Fitolocalo, dove dopo il 28 Marzo si nota: *Initium Caiani*, crede che le iniziazioni avessero luogo, terminate le grandi feste, non nel tempio del Palatino, ma in quello del Vaticano detto

Frigianum e anche *Caianum* (1). Forse le due sentenze non sono inconciliabili, come può sembrare a prima vista, potendo essere in uso l'una e l'altra data: la prima cioè per le iniziazioni ordinarie sul Palatino, perchè gli iniziati potessero prender parte anch'essi alla celebrazione dei misteri commemorativi del mito di Attis, e la seconda data per coloro i quali, per l'impressione ricevuta dalla semplice assistenza alla festa esteriore, si erano convertiti alla fede di Attis, e non volevano più oltre ritardare di essere ammessi a godere dei benefici derivanti dalla iniziazione.

Sul contenuto preciso dei misteri, per la loro stessa natura segreta, poco siamo informati. Del neoplatonico Proclo, sappiamo dal suo biografo Marino che aveva scritto una *μητροακή βίβλος*, che è andata per sventura interamente perduta. Ci rimane ancora un'orazione dell'imperatore Giuliano in lode della Gran Madre; essa però è in parte opera di teologia, l'interpretazione cioè filosofica o razionalistica del mito, e professa espressamente di non volere rivelare le cose segrete. E dello stesso genere doveva essere la trattazione di Proclo, come del resto espressamente ci attesta il suo biografo: «tutta la teologia intorno alla dea ha esposto manifestamente, e tutto il resto, azioni e detti, ha spiegato filosoficamente» (2). Onde per i misteri metroaci, come per gli eleusini, la guida principale per la ricerca del loro procedimento, l'abbiamo nel loro *signum* o simbolo, che ci è pervenuto in tre forme, conservate dagli antichi scrittori ecclesiastici Clemente Alessandrino e Firmico Materno. Da Clemente così è riferito in greco (3): *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκ ἕκαστου ἐροφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν*. Firmico invece (4) ci dà la formula tanto greca che latina in questi termini: la prima, *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως*, e la seconda, *de tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici*.

(1) *Le culte de Cybèle*, p. 174.

(2) MARIN. *v. Procli*, c. 33.

(3) *Protreptic*. 11, 15.

(4) *De err. profanar. relig.* XVIII, 1.

L'Usener (1) credeva che l'intiero simbolo metroaco fosse da ricostruire colla combinazione di tutte queste formole, ciascuna delle quali per sè non sarebbe che un frammento dell'originale; altri invece ha sostenuto che in realtà esse fossero tre formole distinte, provenienti da luoghi o da tempi diversi (2). Ma innanzi tutto è da porre in chiaro che le due formole riferite da Firmico non sono che una sola, l'una cioè la traduzione dell'altra. Di già lo Ziegler (3) aveva riconosciuto nella formola latina la frase *religionis secreta perdidici* come tutta propria del linguaggio di Firmico (4); e d'altra parte essa riproduce bene, quanto alla sostanza, il senso del greco γέγονα μύστης Ἄττειος, giacchè μύστης non può significare altro che ammesso ai misteri, che sono i veri segreti, accessibili ai solo iniziati, della religione (5). Rimane dunque di confrontare le due formole greche tra loro; dove questo almeno è chiaro che, mentre combinano per la prima parte, differiscono notevolmente per la seconda, presso Clemente: ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν, e presso Firmico: γέγονα μύστης Ἄττειος. Ora sono possibili tre ipotesi. La prima che Firmico abbia tralasciato, scientemente o no, le parole riportate da Clemente, e viceversa Clemente le parole riportate da Firmico; in questo caso per ricostruire la formula integra bisognerebbe aggiungere, come appunto voleva l'Usener, in fine della formola clementina: γέγονα μύστης Ἄττειος. Ovvero queste parole si potrebbero considerare come sostituite, in alcune comunità metroache, alla seconda parte della formola di Clemente, perchè questa, sebbene alquanto oscura, pure a cagione della menzione dell'ingresso del mysta nel παστὸν cioè, come vedremo, nella camera nuziale della dea, non lo era troppo per impedire un'eventuale propalazione e profanazione del mistero, avanti ai pro-

(1) *Altgrichishes Versbau*, p. 89.

(2) M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apuleius*, 1917, p. 8 ss. Cfr. DIETRICH, *Eine Mithrasliturgie*, p. 217.

(3) Nell'apparato alla sua edizione di Firmico Materno, p. 43.

(4) Math. I, 4, 11: *divinae dispositionis secreta perdidicit* e V, 1, 26: *absconsarum religionum secreta perdiscens*.

(5) Cfr. sopra p. 19 n. 1.

fani; e del resto la sostituzione non sarebbe stata del tutto arbitraria, perchè chi era ammesso nell'intimo cubicolo di Attis era con ciò stesso ammesso ai suoi segreti. Infine si potrebbe pensare a un'assoluta diversità delle due formole, l'una cioè, quella di Firmico, direbbe molto di meno dell'altra; e ciò perchè la prima indicherebbe un grado inferiore d'iniziazione, la seconda un grado superiore e perciò un rito più ricco e completo. Questa ultima ipotesi, che porterebbe naturalmente le più gravi conseguenze per la ricostruzione dei riti d'iniziazione, non mi pare che si possa accettare, per l'evidente corrispondenza che passa tra la formola metroaca e la formola eleusinia, onde quella al pari di questa va riferita tutta intiera al medesimo grado di iniziazione, cioè all'iniziazione inferiore o comune.

Questa cioè, in entrambe le religioni, comprendeva due riti: il rito della comunione e il rito della rigenerazione. Il primo è espresso nella parte comune a Firmico e a Clemente: « ho mangiato dal timpano, ho bevuto dal cimbalo ». Avanti la comunione, la formola eleusinia enunziava il digiuno preparatorio: ἐπέστευσα; ma, sebbene non si dica espressamente, anche i misteri frigii erano preceduti da un periodo di purificazioni o catartico, di cui parte principale era il digiuno, νηστεία, per tutti obbligatorio dal 22 Marzo, *arbor intrat*, al 24, *dies sanguinis*, e un altro digiuno che, secondo il filosofo Sallustio (1), cominciava qualche giorno avanti, in cui i devoti si astenevano dal « grano e da ogni altro cibo grasso e immondo ». In che consistesse propriamente il cibo e la bevanda sacra, il simbolo, conformemente al suo carattere misterioso, non dice; arguirlo, come fa lo Hepding (2), dalla iscrizione di Abercio, non si può, giacchè è per lo meno incerto che in quella iscrizione si tratti dei misteri frigii. Ciò però che dal simbolo si rileva, è che la comunione era divisa, diversamente dai misteri eleusini che avevano solo il ciceone, in cibo e bevanda; e che l'uno e l'altra venivano offerti al *mysta* negli strumenti stessi

(1) *De diis et mundo*, c. IV.

(2) p. 188.

adoperati per la musica orgiastica, particolarmente sacri a Cibele e Attis, il che serviva ad aumentare l'efficienza divina del rito. Questa, poichè si trattava del primo grado d'iniziazione, non doveva consistere, come quella dell'omofagia nei riti dionisiaci, nel rendere ἔνθεος il mysta, ma solo, come nei misteri eleusini, nel renderlo commensale o συνδιασώτης della dea; sebbene Firmico Materno metta a confronto e in opposizione la comunione metroaca colla comunione cristiana.

Il rito della rigenerazione è espresso, quantunque non così chiaramente come il primo, nella seconda parte della formula propria di Clemente: « ho portato il *cernos*, sono entrato nel *pastòs* ». Le due azioni sono da considerare come connesse l'una con l'altra: portando il *cernos* il mysta entrava nel *pastòs*. La *cernoforia* era comune ancora ad altri culti. Secondo la descrizione che ne fa Polemone (1), consisteva in una processione o danza in giro entro uno spazio determinato, nella quale si portava in capo il *ζέγρος*, un piatto cioè metallico intorno al quale erano attaccati altri piccoli vasi, *cotyliscai*, con dentro grani paste liquidi miele ecc. offerti alle divinità chthonie. Ma, siccome appunto era vario il contenuto de *cernos*, secondo le varie divinità alle quali veniva offerto, l quale era il suo contenuto nelle iniziazioni ai misteri di Attis? Dalle iscrizioni noi sappiamo che il *cernos* aveva un importante ufficio nei tauroboli: si parla del *taurobolium criobolium cerno perceptum* (2), e dei *perfectis rite sacris cernorum crioboli et tauroboli* (3). Inoltre nei tauroboli avevano grande importanza le parti genitali della vittima, che venivano ad essa recise e poi trasportate solennemente e seppellite sotto l'altare commemorativo; il che si diceva *viresa ccipere et transferre* (4), *vires consecrare* (5), *vires condere* (6). Da tutto ciò si può de-

(1) Presso ATHENAEUS, XI, p. 478 C.

(2) CIL, VI, 508.

(3) Iscriz. di Mactar. *Revue archéol.* 1892, p. 298. 1898, p. 462. Cfr. HEPDING, p. 190.

(4) CIL, XIII 520, 1751.

(5) 522, 525.

(6) XII, 1561.

durre che il *taurobolium cerno perceptum* doveva consistere in ciò, che il tauroboliato trasportava egli stesso in un cerno sul capo le parti genitali della vittima all'ara commemorativa; e quindi lo Hepding (1) ha dedotto che in una cerimonia consimile doveva consistere la cernoforia dei misteri.

Ma ciò non mi pare possibile. Il taurobolio era un rito non ordinario, proprio di pochi, che per questo veniva ricordato con iscrizioni. Inoltre il taurobolio, come appunto apparisce dalle iscrizioni, si celebrava in qualsiasi tempo e non ad epoca fissa, come sarebbe avvenuto se era connesso alle ordinarie iniziazioni, sia che queste si facessero in mezzo alle feste di marzo o nei giorni immediatamente seguenti. Io credo dunque che la cernoforia sia piuttosto da intendere allo stesso modo della processione della cista nei misteri eleusini, e che anche il contenuto fosse presso a poco uguale. Se nei cotyliscai vi erano frutta ed altri cibi, questi non dovevano servire perchè ne gustasse chi li portava, come vuole il Dieterich (2), e come in realtà in alcuni culti avveniva (così presso Polemone nel testo surriferito), giacchè la manducazione, come negli eleusini, era l'oggetto del rito antecedente; erano dunque destinati ad essere semplicemente offerti alla dea. Ma ciò che più importa è che insieme ai frutti, nel cerno, come nella cista eleusinia, vi doveva anche essere la figura di un membro genitale, probabilmente femminile, che serviva per il rito dell'adozione ovvero della rinascita del *mysta* dal seno della dea; rito che si doveva compiere nel *παστός*, come si dice nell'ultima parte della formola: ὑπὸ τὸν παστόν ὑπέδυν. Giacchè il *παστός* era propriamente la camera nuziale della dea, detta anche secondo uno scolio a Nicandro (3), *θαλάμαι*, e doveva corrispondere a quello che in una iscrizione latina (4) è detto *cubiculum*. Il Dieterich opina che la cerimonia rappresentasse uno

(1) p. 191 s.

(2) *Eine Mishraslit.* p. 103 s.

(3) V. 8 degli *Alexipharmaca*.

(4) CIL, X, 6423.

sposalizio mistico della dea coll'iniziato (1). Ma lo sposo della dea era propriamente Attis; ora non ogni iniziato addiveniva Attis, ma solo il sommo sacerdote, l'archigallo; il semplice iniziato rimaneva soltanto un *mysta* di Attis *μυστὴς Ἄττειος*. È dunque più probabile che anche nei misteri metroaci, come negli eleusini, il significato fondamentale della iniziazione fosse la rinascita dell'iniziato e la sua inserzione nel *divinum genus* della *Magna deum Mater*. E ciò è confermato dalla notizia conservataci dal filosofo Sallustio (2), che cioè all'iniziato veniva offerto del latte come a un neonato: *γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων* (3).

7. — Il taurobolio dunque non entrava nella comune iniziazione, ma costituiva invece da per sé un grado superiore d'iniziazione, corrispondente presso a poco alla *epopteia* degli eleusini. La differenza però del rito era grande. Ciò si deve al fatto che il taurobolio già preesisteva nella religione frigia come rito d'iniziazione, e tale rimase, mentre il rito della iniziazione comune fu forse aggiunto dopo, quando si istituirono i misteri metroaci, ad imitazione della *teleté* eleusinia. Il significato fondamentale però era sempre lo stesso, anche per il taurobolio: la mistica rinascita. Per questo il tauroboliato parlava del *natalicium tauroboli sui* e chiamava se stesso *in aeternum*

(1) *Eine Mithraslit* p. 126.

(2) *De diis et mundo*, 4.

(3) Dalle parole di Firmico: *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit etc.*, DIETERICH in *Mithrasliturgie* p. 162, seguito dallo HERDING, ha dedotto che vi doveva anche essere una cerimonia che rappresentasse la mistica morte dell'iniziato. Ma questa interpretazione è impossibile, perchè l'iniziato per essere ammesso al tempio professa colla recita del simbolo la già avvenuta iniziazione, cioè la sua rinascita; dunque nel tempio non entrava per morire misticamente, ma per altro scopo, come l'assistere a qualche atto di culto, cui erano ammessi i soli iniziati. Cfr. sopra p. 26. Il *moriturus* vuol mettere in rilievo che dalla comunione metroaca seguiva la morte e non la vita come dalla comunione cristiana, che è il tema appunto trattato da Firmico nei paragrafi seguenti: *cibum istum mors sequitur semper et poena, hoc quod bibisse te praedicat vitalem venam stringit in mortem etc.*

renatus. La rinascita avveniva in forza del battesimo di sangue che sgorgava dalle vene dell'animale sacro, e pel cui mezzo si comunicava al battezzato la vita divina. Lo stesso effetto era ottenuto dalle *vires* del toro, che erano trasportate dal tauroboliato nel corno entro il *cubiculum* della dea, dove la rinascita aveva il suo pieno compimento. Ma si potrebbe chiedere: se la comune iniziazione e il taurobolio avevano lo stesso significato fondamentale, che cosa il secondo aggiungeva alla prima? non era del tutto inutile? A questa domanda si può rispondere con il fatto che lo stesso taurobolio per lo più si ripeteva dopo venti anni, quantunque di già, per il primo, uno fosse *in aeternum renatus*. Questo cioè prova che la vita divina si concepiva come qualcosa che scema di continuo e di continuo si può rifornire ed accrescere, attingendo di nuovo alla sua sorgente, nella divinità. Da qui si può intendere perchè i misteri ammettessero più gradi d'iniziazione tutti sotto forma di rigenerazione, l'uno più efficace dell'altro. Anche negli eleusini abbiamo visto che l'epopteia consisteva nella nascita del divino Brimo, quantunque il *mysta* già fosse rigenerato nella prima iniziazione.

Tutto questo spiega anche la tendenza invalsa negli ultimi tempi del paganesimo di non contentarsi della iniziazione a un mistero, ma di moltiplicare le iniziazioni nella certezza di accumulare così una maggiore quantità di vita divina. Apuleio nelle *Metamorfosi* racconta le sue iniziazioni ai vari misteri. In una iscrizione di Roma (1), Aurelio Antonio dice di avere celebrato i misteri non solo della Madre degli dei, ma anche della Bona Dea e di Dioniso. Nella iscrizione di V. Agorius Praetextatus (2) si dice che egli era *sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum*, e la sua moglie Paulina *sacrata apud Eleusinam, deo Bacco Cereri et Corae, sacrata apud Aegynam deabus, tauroboliata, isiaca, hierophantia deae Hecatae*.

E appunto a questo bisogno, di accumulare quanto più si

(1) IGSI, 1449.

(2) CIL, VI, 1779 d.

poteva della virtù divina proveniente dai misteri, si deve il favore incontrato da quelli di Attis. Politicamente essi lo debbono alla potenza e all'influenza di Roma, ma religiosamente all'efficacia singolare che la religione della Gran Madre si credeva possedere, uguale a quella della dea di Eleusi, alla quale anche nel rito esteriore erasi assimilata, e sulla quale aveva il vantaggio di una maggiore facilità, per non esser legata ad alcun santuario locale. Ma oltre un accrescimento quantitativo, i bisogni religiosi dei tempi nuovi richiedevano nei misteri un progresso qualitativo. Ora se a quello i misteri di Attis hanno largamente contribuito, non così a questo; il quale è stato piuttosto l'opera di altri misteri, sotto questo rispetto, assai più importanti. Certamente anche la religione metroaca ha realizzato, negli ultimi tempi, soprattutto riguardo alle sue dottrine teologiche, un interiore progresso (1); ciò però è avvenuto non tanto per virtù propria, quanto per l'influenza di altre religioni mistiche, di cui ora diremo.

(1) cfr. CRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, cap. *La doctrine methroaque au III^e siècle*. pag. 194 ss.

CAPITOLO QUINTO

Sincretismo e misticismo Alessandrino.

SOMMARIO: 1. Tendenza della religione, nell'epoca ellenistica, a trasformarsi da nazionale in universale; conseguenze importanti per il mistero. — 2. La religione sincretistica di Serapide, creata dai Tolomei in Alessandria. — 3. Storia e leggenda dell'introduzione del culto di Serapide in Alessandria. — 4. Templi e culto della nuova religione. — 5. Compimento della religione di Serapide con quella di Iside. — 6. Trasformazione greca di Iside in dea universale. — 7. Diffusione della nuova religione. — 8. I misteri di Iside: loro origine greca e carattere nuovo. — 9. Simbolo e riti della iniziazione. — 10. Suo significato e valore.

Per la prima volta, sotto Alessandro, il mondo antico che si stendeva intorno al bacino del Mediterraneo, malgrado le grandi diversità di razza di lingua e di educazione, si sentì unito nella comune coscienza di appartenere alla medesima umanità, e nel comune sforzo di realizzare ideali e valori, non più propri di singole nazioni, ma radicati nel medesimo fondo della natura umana. La tendenza pertanto che caratterizza la nuova epoca, che comincia da Alessandro e che si è convenuto di chiamare ellenistica — perchè sebbene fosse la risultante di una grande quantità di forze varie ed opposte, era principalmente dominata dallo spirito e dalla civiltà ellenica — è la tendenza verso l'universalità e una valutazione più giusta dell'individuo.

Anche la religione dovette naturalmente sottostare a questa tendenza, e, nello sforzo di raggiungere l'alto scopo, trasformarsi internamente, producendo una analoga trasformazione.

ne nel misticismo. Quello che pertanto ora dovremo vedere è come col formarsi delle nuove correnti religiose, tendenti alla universalità, sorgessero anche nuovi misteri, che, se nella forma esteriore non erano molto diversi dagli antichi, interiormente ne differivano grandemente.

1. Prima di Alessandro, la polis in Grecia e la monarchia in Oriente dominava ed assorbiva tutto, tanto la vita pubblica che privata, tanto la vita civile che religiosa. La divinità era la personificazione dello stato, ed entro i confini dello stato esercitava una signoria assoluta, ma al di fuori nessuna. Ogni religione era per natura sua nazionale; quindi tanti stati, altrettante religioni. Ma allorchè caddero le barriere che dividevano polis da polis, stato da stato, e tutti i popoli si sentirono uniti, non solo come negli antichi imperi d' Oriente perchè stretti da un medesimo pugno di ferro, ma più perchè liberi di aspirare agli stessi ideali, si pensò anche ad una religione che non fosse la religione di una nazione, circoscritta dagli stretti limiti di una città o anche di un regno, ma fosse la religione dell' umanità, estesa per quanto si estende l' *orbis*, la οἰκουμένη. Così sorse per la prima volta l' idea di una religione universale (1).

La tendenza verso l' universalità è innata alla religione; quindi è che la troviamo anche nelle religioni nazionalistiche, prima di Alessandro; in esse però era impedita di attuar-

(1) E. MEYER (*Geschichte des Altertums*, III, p. 167ss.) fa cominciare questa importante trasformazione delle religioni antiche da nazionali in universali fino dall' impero persiano. Ma, come ha notato giustamente il KAERST (*Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, II, 1, *Das Wesen des Hellenismus*, 1909, p. 249 ss.), ai Persiani mancava un requisito essenziale per la nascita dell' universalismo, che si ebbe soltanto nell' impero di Alessandro, e cioè la disposizione a riconoscere ai popoli loro soggetti il diritto di partecipare tanto all' amministrazione dell' impero, quanto alla suprema religione dello stato. Che i Giudei nutrissero fino dai tempi di Ciro l' idea di una propaganda religiosa universale, non è dipeso dalle condizioni generali dell' impero persiano, come sembra pensare il Meyer, ma piuttosto dalle condizioni speciali della loro religione.

si liberamente, appunto dalle contrarie limitazioni nazionali. Così, p. es., il dio della città di Babilonia, Marduk, non contento di esser giunto al sommo del panteon babilonese, aveva anche la pretesa di aver creato dal chaos il mondo universo; e parimenti, in Egitto, a Rē di Eliopoli era attribuita l'origine di tutte le cose, che altre città attribuivano invece ciascuna al proprio dio, p. e. a Ptah Memfi e a Chnum Elefantina. Gli dei degli Elleni da Omero erano riguardati come dèi ancora dei Troiani e degli altri popoli, coi quali i Greci avevano relazioni; ed è noto come l'impero dell'universo era diviso dai Greci tra Zeus Poseidon e Hades, i quali così godevano di un potere illimitato. Se non che questi creatori e signori del mondo erano nello stesso tempo concepiti con tratti propri di ciascuna nazione e legati ad essa con relazioni speciali. Inoltre, ciò che più monta, perchè si abbia una religione universale, non basta attribuire al proprio dio un potere su tutto il mondo; è di più necessario onorarlo con un culto, al quale possano prender parte indistintamente i cittadini di tutto il mondo: ora a questo non solo i barbari, ma nemmeno i Greci hanno mai pensato prima di Alessandro. Ciò spiega perchè ad Anassagora e a Socrate non giovò di riconoscere il *Nus* divino come causa ordinatrice dell'universo, per sfuggire all'accusa di ateismo, che propriamente voleva dire non credere a quegli dei a cui credeva la città (1); e quindi alla condanna, il primo all'esilio e l'altro alla morte. Dopo Alessandro sarebbe stato questo impossibile; perchè allora, rotti i vincoli della polis, a ciascuno era lecito non solo di credere a un dio, il cui potere si estendesse egualmente su tutte le terre e su tutte le genti, ma anche di vagheggiare una religione che, sciolta da ogni legame con una città o uno stato particolare, potesse accogliere nel suo seno tutti i cittadini dell'orbe, greco o romano. Questo ideale però di religione universale, solo a stento e mai completamente, si è potuto attuare, per gli ostacoli che alla sua piena attua-

(1) PLAT. *Apol.* 24 B; XEN. *Mem.* 1, 1, 2: οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζον.

zione ha opposti il politeismo umanistico; al quale l'antichità non ha saputo mai rinunciare del tutto, e col quale perciò non si poteva romperla in un modo assoluto ma bisognava venire a intese e compromessi.

Il primo passo fatto per questa via è stato il sincretismo religioso; per il quale il panteon greco si è aperto anche agli dei stranieri, ovvero questi sono stati confusi cogli dei greci. Non bisogna credere però, come spesso avviene, che il sincretismo sia per se stesso religione universale, ovvero che sia un fatto nuovo, del tutto proprio dell'epoca ellenistica. Già da prima, Erodoto aveva identificato numi egiziani con numi greci, anzi aveva fatto derivare questi da quelli, come Dioniso da Osiride e Demetra da Iside. Così anche gli orfici, senza stare strettamente attaccati all'origine greca, avevano congiunto insieme, tanto nel mito che nel culto, Dionysos Zagreus e Sabazios, quest'ultimo certamente straniero. È un fatto però che nell'epoca ellenistica il sincretismo si è allargato sempre più, mano mano che i contatti colle religioni degli altri popoli si sono fatti più spessi e più intimi: allora si sono identificati Ammone e Belo con Giove, Thot con Hermes, Astarte ed Istar con Afrodite ecc.; ma soprattutto Zeus-Iupiter ha preso il posto di una quantità di antichi numi, che prima regnavano assoluti in diverse località d'Oriente, e così si è avuto *Jupiter Heliopolitanus*, *Jupiter Damascenus*, *Jupiter Dolichenus* ecc. Ma che del resto il sincretismo non basti a raggiungere l'universalismo nella religione, lo dimostra chiaramente il fatto dei Romani; i quali fino dal tempo della guerra di Annibale hanno iniziato un vasto processo di ellenizzazione della loro religione, identificando quasi tutti i loro numi con numi greci, sebbene talora di natura assai diversa, e sostituendo ovvero aggiungendo il *ritus graecus* al *ritus romanus*, senza per questo arrivare o anche semplicemente aspirare a una religione universale; chè anzi hanno voluto questa loro nuova religione, come l'antica, rigorosamente regolata dallo stato e strettamente chiusa a chiunque non fosse cittadino romano.

Per conciliare l'universalità della religione col politeismo

umanistico o per dir meglio coi diversi politeismi che vi erano anticamente nel mondo, non bastava di uguagliare esteriormente un politeismo coll' altro, scambiando o congiungendo i nomi degli dei tra loro, ma bisognava dare un' unità interiore ai diversi numi, riconoscendo alla loro base un' unica divinità comune, uguale per tutti gli uomini, di cui ciascun dio non fosse che una forma o un aspetto speciale; in altri termini al di sotto della superficie politeistica, bisognava mettere una concezione più profonda, nascosta ai più, panteistica. Questo, che in realtà si è tentato di fare in diverse maniere, come vedremo, portava con sè per necessità una trasformazione molto più radicale, che non il semplice sincretismo, nei rapporti dell' uomo colla divinità; la quale da puramente esteriore tornava ad essere profondamente interiore. Da ciò s' intende qual cambiamento e quali vantaggi ne dovessero venire anche per l' elemento mistico della religione. In tutta la nostra trattazione abbiamo sempre insistito sul fatto che il mistero si riattacca per se stesso, attraverso agli stadi susseguenti, allo stadio primitivo della religione, quando la divinità era concepita, sebben confusamente, una in sè e coll' uomo; ora la religione tornava appunto a quel momento iniziale, non più però colla sua confusione e povertà primitiva, ma con una coscienza più distinta, arricchita della esperienza e del pensiero della storia susseguente. Qui sta, secondo me, il grande progresso che ha fatto il mistero nell' epoca ellenistica; non, come comunemente si crede, nel contributo che ha ricevuto dalle religioni orientali, che ha consistito massimamente in forme superficiali esteriori, ma nel vantaggio che ha tratto dallo sviluppo della storia religiosa per la sua forma e vita interiore, consistente nel concepire la divinità come una e tutto, ma nello stesso tempo cosciente e volente, e nel cercare perciò l' unione con essa con mezzi meno materiali, non puramente meccanici, meglio corrispondenti alla spiritualità divina. Anche qui naturalmente il progresso è avvenuto in mezzo a difficoltà ed ostacoli, opposti soprattutto dal tradizionale politeismo umanistico e dalle tradizionali forme del rito, provenienti da una concezione inferiore della divinità; onde non è arrivato

giammai al suo pieno sviluppo e maturità. È ad ogni modo interessante seguire le vic che ha percorso e costatare i diversi gradi che ha raggiunto.

2. Lo stesso Alessandro, nel ondere il suo grande impero, aveva compreso l'importanza che avrebbe avuto a questo scopo la religione, e la necessità di far cadere come le altre così anche le barriere religiose che dividevano popolo da popolo. A questo principio ispirò la sua condotta. A Sardi, l'antica capitale della Lidia, fece edificare un tempio a Giove Olimpico; in Efeso si recò ad adorare nel famoso santuario di Artemide; in Memfi offerse sacrifici al buc Apis; si recò espressamente nell'oasi di Giove Ammone, per farsi adottare figliolo e consacrare imperatore dal dio supremo dell'Egitto; a Babilonia fece riedificare il tempio di Bel-Marduk distrutto da Serse, e vi offerse sacrifici secondo il rito babilonese. Con tutta probabilità non si sarebbe egli accontentato di questo sincretismo esteriore, ma avrebbe cercato di dare un assetto più regolare e maggiore unità alla religione del suo impero, se non ne fosse stato impedito dalla morte prematura.

L'opera di Alessandro fu ripresa dai suoi successori. I due regni, dei Tolomei in Egitto e dei Seleucidi in Siria, eredi delle due civiltà più grandi dell'antichità, l'egiziana e la babilonese, furono i campi principali in cui si formò e sviluppò la civiltà nuova ellenistica, anche per ciò che riguarda la religione, sebbene in maniera diversa.

In Egitto i Tolomei, che si erano mostrati in tutto gli eredi più zelanti dell'idea di Alessandro, con ardimento nuovo pensarono di fondare una nuova religione, che nel culto di un'unica divinità universale, Serapide, riunisse tutte le diverse stirpi del loro regno e servisse di via alla loro influenza politica nelle altri parti del mondo.

Il nuovo dio non doveva essere come uno dei tanti, anche troppi, che erano venerati nel mondo; egli piuttosto doveva in sè comprenderli tutti, onde, senza identificarsi con alcuno, potesse essere sostituito come equivalente a ciascuno. Il documento più importante per sapere quale concetto se ne faces-

sero gli antichi, l'abbiamo nella orazione che a suo onore ha scritto nel sec. II d. C. il retore greco Elio Aristide (129-189). L'aspetto che maggiormente interessa al retore nella religione di Serapide è quello della *soteria*, della salvezza che egli procura ai suoi devoti. Sotto questo aspetto dunque lo proclama « il più grande degli dei » (§ 16) e lo definisce « il dio che è da sè il protettore e il salvatore di tutti gli uomini » (§ 19); perchè egli è che fa venir l'uomo alla luce, e poi colla sua provvidenza lo assiste in tutto ciò che gli è necessario, ornando la sua anima colla sapienza, il suo corpo colla salute, e aggiungendo a questi beni interiori il possesso dei beni esterni materiali; e i suoi benefici egli dispensa tanto ai re che ai privati, tanto ai sapienti che agli ignoranti, tanto ai grandi che ai piccoli, tanto ai buoni che ai cattivi. Di più, non limita la sua protezione a questa vita, ma anche dopo morte è lui che ci riceve di nuovo nel suo potere, ci giudica e ci assegna la sorte che ci aspetta (*σωτὴρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπός*) Onde da ciò apparisce di già il carattere universale di Serapide. Mentre gli altri dèi ciascuno ha una classe di uomini da proteggere, e ciascuno una sfera di beni su cui far valere il suo potere, solo Serapide basta a tutti e a tutto. Il che rivela anche l'universalità della sua natura. Gli dei, secondo Omero, si sono divise le diverse parti del mondo tra loro; ma tutto il mondo è di Serapide. Egli domina nel cielo, nella terra e nel mare, non solo, ma anche nell'Ade; onde non c'è la più piccola parte del mondo che sfugga al suo impero. A lui dunque non sfugge nemmeno l'uomo, il quale morendo non fa altro che passare da lui a lui, cioè da una all'altra parte del suo dominio (§ 25). E se tutto domina e tutti gli uomini governa, vuol dire che tutti in sè abbraccia (§ 26), da per tutto manifesta sè stesso ed esplica la sua forza vitale, tutto dunque l'universo riempie (§ 21). Spiegazione questa che ancora può essere intesa nel senso della distinzione di dio dal mondo; nella definizione però che di se stesso diede Serapide a Nicocreon di Cipro, che l'aveva richiesto della sua natura (1),

(1) MACROB. *Sat.* I. 20, 16.

si entra in un ordine di idee addirittura panteistiche: « sono a sapere il dio che dico: il mondo celeste mi fa da testa, il mare da ventre, e la terra da piedi; le orecchie le ho nell'etere, e occhio luminoso mi è la luce splendente del sole ». Ma con ciò già siamo nel campo della teologia, la quale anche nella religione di Serapide aveva un'importanza secondaria, e doveva dar luogo a molte questioni che non arrivavano mai a una soluzione; onde il retore di Smirne le lascia volentieri a trattare ai sacerdoti e ai savi dell'Egitto (§ 15).

Una questione più praticamente interessante pei devoti del dio era in quale venerazione dovessero tenerlo, in confronto degli altri dei. Qui si offrivano come possibili e di fatto furono abbracciate due soluzioni diverse. Alcuni, seguitando ad invocare ciascun nume secondo la sua propria virtù nelle diverse sfere della vita, vi aggiungevano l'invocazione di Serapide, come quegli che aveva potere su tutto (§ 23). E questo certo dovette essere il pensiero primo degli inventori del culto di Serapide, giacchè non era affatto nelle loro intenzioni di abolire tutti gli altri culti, ma piuttosto di conferire loro la necessaria unità, onde Serapide non doveva sostituire gli altri dei, ma solo in sè compendiarli, ciascuno come rappresentante parziale del suo potere universale. La logica però spingeva gli animi per una direzione diversa. Se Serapide da solo bastava a tutto, se egli occupava e conteneva in sè tutto il mondo, come si poteva pensare ad altri dei, e a che scopo curarsi di loro? Di fatto alcuni suoi adoratori, secondo l'attestazione di Aristide, lo sostituivano senz'altro nel culto a ogni altro dio (§ 23.) Ciò avveniva soprattutto nel centro del suo culto, Alessandria, dove egli era proclamato Giove unico, ἕνα τούτων ἀνακαλοῦσι Δία (§ 21). Ma non solo ad Alessandria; che questo fosse il sentimento di molte altre comunità, derivate probabilmente da quella di Alessandria, apparisce dalla scritta che spesso si legge in gemme, medaglie, amuleti ecc.: εἰς Ζεὺς Σάραπις (1). Evidentemente era questo

(1) Cfr. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, 1884.

il simbolo di fede della nuova religione. Anzi, siccome unicità ed esclusività assoluta non poteva piacere ai culti già stabiliti, non è improbabile, come sostiene il Weinreich (1), che la religione di Serapide dovette spesso assumere un'atteggiamento di lotta contro le altre, e che per questo si servisse come di grido di battaglia della formula: εἰς Ζεὺς Σάραπις.

3. — Ma come una religione nuova, in opposizione più o meno palese a tutte le altre, ha potuto diffondersi e tenersi salda nel mondo ellenistico? Certo non basta a spiegare questo fenomeno il favore prestato al nuovo culto dai Tolomei, giacchè una religione non può reggersi semplicemente sulla politica. Anche alla soluzione di questo problema, può esserci di guida l'orazione di Aristide; il quale ci mostra come non solo in teoria Serapide era riguardato il tutore e il salvatore della umanità, ma anche di fatto era creduto operar miracoli per mare e per terra, affine di venire in aiuto dei diversi bisogni dell'uomo; miracoli innumerevoli, la storia dei quali era conservata nelle biblioteche sacre dei vari templi (§ 29). Eziandio questa affermazione del retore greco riceve una chiara conferma dai documenti, dalle molte *aretalogie* o narrazioni di prodigi (*ἀρεταί*, *virtutes*) attribuiti a Serapide, ultimamente scoperte (2); una delle quali nota espressamente che la relativa ἀρετή, in favore del nocchiero Syrione, era registrata in scritto nella biblioteca di Mercurio, situata probabilmente nel porto di Alessandria.

Inoltre, risalendo alla prima introduzione del culto di Serapide, ci si narra che anche essa non avvenne senza l'intervento miracoloso del dio e la sua rivelazione. Tutti gli altri culti avevano il loro mito, che spiegava l'origine del dio e quindi del culto stesso, in tempi oscuri e remotissimi; la religione di Serapide, la quale concependo dio come universale e sovramondano non poteva avere miti, in compenso ebbe il suo ἱερός λόγος, che raccontava la maniera prodigiosa onde Serapide-

(1) *Neue Urkunden zur Sarapis Religion*, 1919, p. 20 s.

(2) Cfr. O. WEINREICH, op. cit. p. 10 ss.

in un tempo vicino e ben conosciuto della storia, quello di Tolomeo Sotere, si era finalmente rivelato ed aveva voluto avere un culto nel centro stesso del mondo di allora, Alessandria. Di questo ἱερὸς λόγος, che forse in origine si tramandava per tradizione, abbiamo tre esposizioni scritte, alquanto tarde, non in tutto concordi tra di loro, e cioè: in Tacito (1) Plutarco (2), ed Eustazio (3).

La sostanza comune del racconto è questa. Al re Tolomeo I Sotere (o secondo altri, come ci attesta Tacito, Tolomeo III) apparve in sogno un bellissimo dio, comandandogli d'introdurre la sua immagine e il suo culto in Alessandria. Dalla descrizione fatta dal re, alcuni suoi consiglieri arguirono trattarsi di un simulacro divino venerato a Sinope, nel Ponto. Nondimeno il re, secondo Tacito, avrebbe trascurato di eseguire l'ordine del dio, finchè avendolo visto di nuovo in sogno minacciargli gravi castighi se non obbedisse, determinò di spedire legati con doni al re di Sinope, coll'ordine di interrogare per via l'oracolo di Delfi. Avuto da questo risposta affermativa, essi si recarono dal re di Sinope, da cui però non poterono per varie ragioni ottenere nulla durante lunghi tre anni. Invece, secondo Eustazio, i legati di Tolomeo, ignorando completamente dove si trovasse il simulacro del dio a lui apparso in sogno, approdata per caso la nave vicino al Delfi, dall'oracolo avrebbero avuto ordine di recarsi a Sinope, per togliere di là la statua di Giove Serapide. Ma ciò non avvenne, secondo i diversi racconti, senza miracolo: non senza una divina provvidenza, dice Plutarco; e Tacito spiega dicendo che il dio da sè medesimo montò sulle navi, approdate che furono, e solo in tre giorni, quasi per virtù propria, fece il viaggio fino ad Alessandria. Quivi giunto, dice Tacito, gli fu innalzato un tempio degno della grandezza della città, nel quartiere Rachotis, dove fuerat sacellum, Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum. Ed è soprattutto da notare come

(1) *Hist.* 4, 83 s.

(2) *De Isid. et Osir.* 28

(3) *Ad Dionys. Perieg.* 255c. Fonti secondarie sono: *Geogr. Minor.* ed. Müller, II, 262, 28; *Clem. Alex. Protrept.* IV, 48.

tanto Tacito che Plutarco fanno menzione di questioni nate intorno alla natura del dio: secondo il primo, *deum ipsum nulli Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirim, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Dilem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant*; e secondo l'altro, i consiglieri del re, a capo dei quali vi erano l'esegeta Timoteo di Eleusi (ricordato anche da Tacito) e l'egiziano Manetone, lottarono per Plutone, per causa degli emblemi che ad esso erano aggiunti, il cerbero e il serpente, onde con nome egiziano lo dissero Serapide. In fine Tacito fa menzione di altre due diverse tradizioni, di cui la prima faceva venire Serapide da Seleucia in Siria, e la seconda da Memfi, *includam olim et veteris Aegypti columnen.*

All'incontro di queste leggende, Clemente Alessandrino ci vuol dare la storia vera, spogliata da ogni tratto miracoloso, dell'introduzione della statua di Serapide, che si credeva non fosse fatta per mano d'uomo, in Alessandria. Racconta dunque come essa fu donata a Tolomeo Filadelfo da quei di Sinope, o, secondo Isidoro, da quei di Seleucia presso Antiochia, in segno di gratitudine per avere avuto il grano dall'Egitto durante una loro grave carestia. Nello stesso tempo ricorda un'altra tradizione secondo la quale Serapide era in origine un *ποντικὸν Βόρας*, forse un colosso marino, che sorgeva sulla costa egiziana, trasportato poi solennemente entro Alessandria.

Sui dati leggendari tradizionali, sono state costruite varie sentenze intorno all'origine di Serapide e del suo culto, che si possono ridurre a tre principali.

La prima, seguendo la tradizione secondaria ricordata da Tacito, che faceva venire la statua di Serapide da Memfi, sostiene la sua origine puramente egiziana (1). Sarapis cioè non

(1) Fattori di questa sentenza sono soprattutto gli egittologi, dai vecchi CHAMPOLLION, LEPTIUS e MARIETTE fino ai più recenti ROEDER (in PAULY-WISSOWA) e SEHNE (*Sarapis*, 1913); inoltre i grecisti BOUCHÉ LÉCLERCQ; *Hist. des Lagides* IV, p. 303; BELOCH, *Griech. Geschichte*² I, p. 446; LAFAYE, *Divinités d'Alexandrie*, p. 16, e nel *Dictionnaire* di DAREMBERG-SAGLIO IV, p. 1249.

sarebbe altro che Osiride, e difatti come lui era creduto il re dei morti e la divinità paredra di Iside. Lo stesso nome di Sarapis, in origine probabilmente Usar-hapi, sarebbe composto dal nome di Osiride e da quello di Api, il bue sacro di Memfi, nel quale dopo morte Osiride si credeva incarnato. Ma in questa sentenza rimangono molti punti oscuri; e innanzi tutto la tradizione più comune dell'origine di Serapide dal Ponto, poi la mancanza nella figura del dio di qualsiasi tratto specifico di Osiride ovvero di Api, e in fine il poco favore incontrato da Serapide presso i sacerdoti egiziani, che non l'ammisero nei loro tempi nazionali, ma lasciarono il suo culto esclusivamente alla devozione popolare (1).

Altri pertanto ha pensato di far venire Serapide dall'altro centro della cultura antica, Babilonia (2). L'esistenza infatti di un dio Serapide a Babilonia, prima dei Tolomei, ci è attestata da una antica notizia delle effemeridi di Alessandro, conservata da Arriano (3) e da Plutarco (4), secondo la quale gli amici di Alessandro avrebbero interrogato Serapide a Babilonia sulla sorte del loro duce malato a morte. Il Lehmann-Haupt pertanto crede di poter identificare questo dio con Ea, una divinità della triade suprema babilonese, che aveva il suo dominio sul mare, dal quale prendeva il titolo cultuale di Sar-apsi, *signore dell'oceano*, da cui sarebbe derivato il nome di Sarapis. Ma anche qui non s'intende come allora si sia originata la tradizione della derivazione di Serapide da Sinope, e di più come i Tolomei abbiano potuto pensare di trarre la divinità principale del loro regno da un paese, che faceva

(1) Cfr. ROEDER in PAULY-WISSOWA, *Real. Encycl.* col. 2403.

(2) Per questa seconda sentenza stanno MOVERS, *Die Phönizier*, E. PLEW, *De Serapide*, ecc. e recentemente WILCKEN in *Philol.* LIII, 1894, p. 119, che però più tardi l'ha abbandonata; ma specialmente LEHMANN-HAUPT in ROSCHER, *Lexicon*, art. *Sarapis* e in *Klio* XIV, 1914, e dietro lui LUBKERS, *Reallex. Klass. Altert.* p. 912.

(3) *Anab.* VII, 26.

(4) *Vita Alex.* 76.

parte di un regno emulo ed avversario, quello dei Seleucidi.

Così è che i più si attengono alla tradizione fondamentale degli antichi, che fa Sinope sul Ponto la patria della religione di Serapide. Il Weinreich però (1), il più moderno sostenitore di questa opinione, l'accetta nel senso che Tolomeo avrebbe fatto venire dal Ponto la statua celebre di un dio, di cui se si conosceva la natura come dio del mondo sotterraneo, si ignorava il nome locale; onde i Greci l'avrebbero detto *Pluton*, i Latini, come fa Tacito, *Iuppiter dis.* e gli Egiziani, per la sua somiglianza con Osiris ed Api, *Sarapis*. Al che però si potrebbe osservare che il dio fin da principio, per quanto noi sappiamo, non ha avuto altro nome, anche presso i Greci e i Latini, che quello di Serapide.

Di queste tre diverse sentenze nessuna dunque soddisfa completamente. Io credo che, per arrivare a una soluzione più soddisfacente, sia necessario battere un'altra strada. Bisogna cioè innanzi tutto non dimenticare che i racconti tradizionali, sopra riferiti, per se stessi non sono e non vogliono essere altro che pure leggende: leggende messe in giro appunto per nascondere la storia vera dell'origine umana della nuova religione, e sostituirla con una storia soprannaturale e miracolosa. Solo dunque bisogna tener conto di quei pochi tratti, che evidentemente non corrispondono ad alcuna tendenza e ad alcun interesse religioso. Tali sono i nomi delle persone che hanno avuto parte principale nell'introduzione del nuovo culto, e che invece la leggenda ci vuol presentare come puri strumenti materiali della volontà del dio. Non vi è perfetto accordo, come abbiám visto, sul re che per primo introdusse la nuova religione; ma più probabilmente dovette essere Tolomeo Sotere (304-285), giacchè, secondo Macrobio (2), Nicocreon re di Cipro volle introdurre il culto di Serapide nella sua isola fino dal 312, una decina di anni dopo l'avvento del primo Tolomeo; e inoltre Serapide apparisce a lato di Iside di già in una iscrizione di Alicarnasso del 308-306. I consiglieri poi del re in

(1) *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919.

(2) *Sat.* I, 20, 16.

tutta questa bisogna furono il sacerdote eleusinio Timoteo, e il sacerdote egiziano Manilio di Sebenito: nomi pienamente indifferenti per lo scopo della leggenda, onde sono da credere provenienti da un autentico ricordo storico. Niente del resto è più probabile di questo, che il re si volesse servire, per la istituzione di una religione sincretistica, del consiglio e dell'opera di un rappresentante della religione greca e di un altro della religione egiziana. Essi dunque dovettero pensare a dare al nuovo dio, non solo una natura universale sincretistica, ma anche il nome e la figura; e quanto a questa, la tradizione ci ha conservato il ricordo dell'artista che l'ha tradotta nel marmo: Bryaxis contemporaneo di Scopa, e suo coadiutore nella costruzione del mausoleo di Alicarnasso.

In secondo luogo, s'interpreta male come la leggenda così la mente degli autori del culto di Serapide, quando se ne fa un dio già conosciuto o dell'Egitto o della Babilonia o delle colonie greche. Al contrario, Serapide è apparso fin da principio come un dio nuovo, da non confondersi con nessuno dei vecchi numi, sebbene adunasse in sè le proprietà diverse di molti di loro; onde la sua figura, quale fu espressa da Bryaxis, nel volto incorniciato da una folta capigliatura e sormontato dal *calathos* o *modius*, simbolo dell'abbondanza, aveva insieme la maestà delle divinità olimpiche, la bontà delle divinità fecondatrici e la dolce mestizia delle divinità infernali; come anche, colla mano sinistra alzata e stringente lo scettro e colla destra protesa a toccare un cerbero, dalla triplice testa di leone cane e lupo, custode dell'Ade, si faceva riconoscere quale dominatore delle due parti dell'universo: la superiore e l'inferiore. Con qual criterio poi fosse scelto il nome e qual significato gli fosse attribuito, non è stato ancora spiegato, ma rimane tuttora oscuro: così il Wilcken, dopo avere prima aderito alla derivazione etimologica dal babilonese, ora sostiene, seguito da Gruppe, Otto, Spigelberg ed altri. Ma del resto, se si voleva presentare Serapide come un dio nuovo da non confondersi coi vecchi, pure non si voleva presentare nuovo per modo che prima da nessuno fosse conosciuto e venerato; esso era conosciuto, sì, ma in un lontano e nascosto santuario,

dal quale alla fine si è degnato per mezzo dei Tolomei, di rivelarsi a tutto il mondo. Per questo le leggende ci parlano di un oscuro paese di provenienza che vagamente e variamente indicano, non essendo un dato che hanno trovato nella storia, ma un tratto che esse stesse hanno creato (1).

4. — Come tutte le religioni, anche quella di Serapide dovette fin da principio avere un culto, naturalmente tale da corrispondere all'idea nuova rappresentata da Serapide e al suo carattere sincretistico. E qui soprattutto deve essersi fatta sentire l'influenza della religione egiziana rappresentata dal sacerdote Manilio. Io credo, contro la sentenza di alcuni moderni in specie del Reitzenstein, che in generale, nel campo della speculazione teologica, questa influenza sia stata quasi nulla; sia perchè nell'epoca ellenistica, come ha dimostrato W. Otto (2), il clero egiziano non ha esplicato alcuna notevole attività dottrinale, e sia perchè di fatto nel sincretismo religioso di quell'epoca, e in specie nella concezione della religione di Serapide, niente v'è che non possa farsi rientrare nel naturale sviluppo della religione greca. Non così nel culto. Anche qui naturalmente è evidente l'opera dello spirito greco, che massimamente si manifesta nella forma artistica esteriore; ma anche sono manifesti gli elementi di origine egiziana, non presi a caso e aggiunti meccanicamente, ma assunti intenzionalmente come più adatti ad incarnare e favorire la nuova idea religiosa.

Ciò apparisce innanzi tutto dal modo come fu costruito il tempio di Serapide, o *Serapaeum*, che sorse sontuosissimo in

(1) Anche E. SCHMIDT (*Die Einführung des Sarapis in Alexandria. Inaugural-Dissertation*, 1909) sostiene la tesi della novità assoluta di Serapide e della sua origine dai Tolomei. L'osservazione che gli fa in contrario P. WERTZ (*Klio*. X. 1910. p. 120), non esser possibile una religione fondata su una combinazione politica, non regge; giacchè la religione di Serapide non era sostenuta soltanto dalla politica, ma corrispondeva ad un intimo bisogno del momento, determinato dall'evoluzione religiosa.

(2) *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*. vol. II, 1908. p. 218-220.

Alessandria per ospitare il simulacro primitivo del dio; a imitazione del quale altri serapei furono costruiti in tutto il mondo, e solo l'Egitto al tempo di Elio Aristide ne contava quarantadue. La descrizione del serapeo di Alessandria ci è stata tramandata da Rufino, nella sua *Historia Ecclesiastica* (1); il quale dovette averlo visto coi propri occhi, prima che fosse distrutto per opera principale di Teofilo, patriarca alessandrino. Esso sorgeva sopra un immenso rialzo, artificialmente costruito col mezzo di grandi volte, che formavano ampi edifici adoperati a diversi usi. Nella spianata superiore, di forma quadrata, alle estremità laterali sorgevano *exedrae et paslophoria* (*tabernacula*), *domusque in excelsum porrectae, in quibus vel aeditui, vel hi quos appellabant ἀρτυόοντες, idest, qui se castigant, commonere soliti erant*. Il mezzo era tutto un immenso atrio, circondato da superbi portici, nel centro del quale s'innalzava il tempio propriamente detto, *aedes pretiosis edita columnis et marmoris saxo extrinsecus ample magnificeque constructa*. Qui era posto il simulacro di Serapide, di tale grandezza che colle mani toccava le pareti opposte della cella. Da questa breve descrizione si comprende subito che, se il serapeo era costruito secondo l'arte classica greca e non secondo quella pesante degli Egiziani, la sua disposizione era assolutamente quella dei templi Egiziani. Invece della semplicità del tempio greco-romano, che consisteva in una sola sala o *naos*, preceduta da un portico o *pronaos*, qui abbiamo un numero complesso di edifici, di spazi aperti e di sotterranei, simile in tutto alla regia dei faraoni. È che il concetto stesso di tempio differisce tra i Greci e gli egiziani. Per i primi era un semplice luogo di convegno della divinità, liberamente vagante per il mondo, coi suoi devoti, per ascoltare le loro preghiere ricevere i loro doni e distribuire loro le grazie richieste. Invece per gli Egiziani era l'abitazione ordinaria del dio, dove egli riposava la notte, ogni mattina si lavava si ungeva di preziosi profumi e si abbigliava, e nel giorno mangiava e beveva e s'intratteneva coi suoi famigliari. Quindi pei Greci il

(1) Libr. II. c. 23.

tempio consisteva in una semplice sala di udienza, per gli Egiziani in una vera reggia, che presentava tutti i comodi non solo pel dio ma anche per la sua corte. Ora volendo esser logici, se Serapide era concepito come un dio mondiale, presente in tutte le parti del mondo, non si doveva restringere la sua abitazione ad un luogo determinato, sia pur sontuoso come il serapeo, ma adorarlo da per tutto. Se non che a questa estrema conseguenza non poteva e non voleva arrivare il sincretismo, costretto a rispettare e comprendere in sè tutti i culti; onde si è attenuto alla concezione egiziana del tempio, come più comprensiva e meglio esprimente la presenza continua del dio in mezzo agli uomini. Anche il puro monoteismo del resto, come si può vedere dall'ebraismo, non ha potuto fare a meno — francamente non senza contrasti (1) — del tempio inteso come simbolo del mondo quale abitazione di Dio; simbolo che non manca anchè presso gli Egiziani, i quali dipingevano il soffitto della grande sala di colore celeste, trappuntato di stelle, e lo facevano sostenere da una selva di colonne, che si alzavano dal suolo come fiori di lotus o come palme.

Questa medesima concezione ha presieduto all'ordinamento del culto di Serapide. Poichè il tempio era la sua dimora abituale, anche il servizio che a lui prestavano i sacerdoti doveva essere continuo, e non solo ad intervalli, fatto semplicemente per assistere i fedeli che venivano a cercare l'aiuto del Dio, come presso i Greci. Quindi si richiedeva non un unico *ιερέυς*, custode del tempio, assistito nella sua funzione da addetti subalterni, ma una schiera intiera di sacerdoti, divisi in classi secondo i diversi servizi da rendere al dio, funzionanti secondo un rituale ben determinato, e costituenti una classe speciale, stabilmente consecrata alla divinità. Ora, dalla stessa testimonianza di Rufino sopra riferita, apparisce che molti degli edifizii, che circondavano il santuario alessandrino, erano destinati ad abitazione dei numerosi *aeditui*, che, come d'altronde sappiamo, portavano il nome ufficiale di *νεωκόροι*

(1) Cfr. *Act.* 7, 47 ss.

(τοῦ μεγάλου Σεραπίδος) (1). Dalle iscrizioni si sono potute constatare diverse classi in cui, come nei templi egiziani, si divideva il sacerdozio addetto al serapeo (2): profeti, stolisti, cantori (παιανισταί = ᾄδοί) e pastofori; posti tutti sotto la direzione di un ἀρχιερεὺς καὶ ἐπιστάτης. Inoltre speciali del tempio di Serapide erano le δίδυμα, sorelle gemelle, che avevano per ufficio di offrire libazioni a Serapide ed Iside; gli ἐνυπνιοζοῖται ovvero ὀνειρόζοιται, addetti all'interpretazioni dei sogni dei devoti, i quali per mezzo dell'incubazione chiedevano consigli all'oracolo; e gli ἀσφαλόγοι, a cui, come sopra abbiamo visto, era affidato il ricordo e l'esposizione delle *virtutes* ἀρεταί operate dal dio.

Ma un'istituzione era più specialmente propria del culto di Serapide, derivante dalla sua natura di dio unico ed universale. Siccome egli era concepito — l'abbiamo visto dal retore Aristide — come quegli che regge e custodisce tutti gli uomini in tutte e singole le loro azioni, dal principio della loro esistenza fin dopo la morte nell'Ade, ne veniva per conseguenza che la devozione degli uomini verso di lui non avrebbe dovuto essere parziale e discontinua, ma quanto più possibile completa e perpetua; tutta la vita dell'uomo doveva da lui dipendere ed essere a lui consacrata. Quindi non solo i sacerdoti e gli addetti ufficialmente al tempio, ma i singoli laici, quando veramente volevano essere a lui devoti, si consacravano liberamente per tutta la vita, o per un lungo spazio di essa, al suo culto speciale. Così nel Serapeo, a lato del sacerdozio, troviamo una classe speciale di laici i quali come privati prestavano il loro servizio al dio. Sono quelli che Rufino dice aver avuto l'abitazione nel recinto del santuario con il nome di ἀγναῖοι, e coi quali sono da identificare quelli che altrove sono detti κάτοχοι (οἱ ἐν κατοχῇ ὄντες, ἐγκάτοχοι) ἐν τῷ μεγάλῳ Σεραπίῳ. Questa espressione più probabilmente significa-

(1) Cfr. F. MATERNUS, *De err. prof. rel.* c. 14.

(2) W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*. Vol. I. 1908. p. 113 ss.

« prigionieri di Serapide », come vuole il Reitzenstein (1), e non « posseduti dal dio », come vuole il Preuschen (2); ma che questa prigionia spirituale fosse, secondo il Reitzenstein, una specie di noviziato ad una consecrazione superiore, come quello di Apuleio prima di esser consacrato ad Iside, poteva esser talora, ma non era necessario; anche altre cause cioè potevano determinare il devoto a intraprendere questa vita appartata nel tempio, come la ispirazione del nume o qualche altra manifestazione della sua volontà, la speranza di ricevere da lui qualche consiglio, soprattutto per mezzo della incubazione, ovvero di ottenere la liberazione da qualche malattia; e anche non si deve escludere il diritto di asilo, come nel caso particolare studiato dal Sethe, dal quale però non è lecito trarre, come egli fa, la conseguenza generale che la *κατοχή* fosse una prigionia profana qualsiasi (3). In ogni caso pare che il tempo della durata della *κατοχή* non era ordinariamente determinato dal *κατοχος* stesso, ma dal dio; il quale restituiva al suo prigioniero la sua libertà, concedendogli la grazia da lui voluta, o ammettendolo alla consecrazione desiderata, o in qualsiasi modo manifestando che ne era venuta la fine.

5. — Quale efficacia avesse l'introduzione del culto di Serapide per l'unità della religione, non è facile il dire. Pare che nel serapeo di Alessandria la classe sacerdotale si componesse di egiziani e di greci (4); il fanatismo degli Alessandrini per il loro dio è descritto argutamente nella lettera dell'imperatore Adriano al console Serviano (5). Sembra però

(1) *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, pp. 71 - 81. 2^a ediz. 1920. p. 79 ss.

(2) *Mönchtum und Serapiskult*², 1913; cfr. W. OTTO, *Priester und Tempel*, I, p. 123.

(3) KURT SETHÉ, *Sarapis und die sog. Κατοχοι*, 1913. *Ein bisher unbeachtetes Dokument zur Frage nach dem Wesen der κατοχή im Serapeum von Memphis*; cfr. v. BISSING, *Philologische Wochenschrift*, 1922, p. 13 s.

(4) W. OTTO, *Priester etc.* I, p. 15 s.

(5) VORISCUS, *Saturn.* 7.

che gli Egiziani non abbiano fatto altro che identificare Serapide col loro dio Osiride; sebbene il fatto stesso che in Memfi vi erano vicini tra loro due serapei, l'uno per il culto del vecchio Osiride, l'altro per il culto del nuovo Serapide (1), sta a dimostrare che una qualche differenza tra l'uno e l'altro pur doveva essere riconosciuta. Del resto anche Osiride nella concezione egiziana, soprattutto negli ultimi tempi, aveva un significato panteistico, in quanto si identificava con tutti i viventi dell'altro mondo, tanto uomini che dèi; e tanto gli uomini che gli dei vivevano di una vita immortale, in quanto partecipavano alla vita che Osiride aveva ritrovato dopo la morte.

Ma soprattutto è tra i Greci che la nuova religione di Serapide produsse il suo effetto; anche perchè era una concezione veramente greca e corrispondente a un bisogno religioso maggiormente sentito dai Greci. I quali, insieme a quelli che avevano accettato la coltura greca, videro in Serapide il centro di un nuovo panteon universale, di cui facevano parte non solo gli antichi numi greci Zeus, Poseidon, Hades ecc., ma anche i numi egiziani, in specie Osiride e gli altri dèi del suo cielo. Giacchè il mito di Osiride, il quale, dai re delle Piramidi fino agli ultimi tempi, aveva goduto in Egitto di una popolarità sempre crescente, fu ricevuto anche dai Greci come un elemento prezioso del loro sincretismo. E infatti solo per l'esposizione di un greco, Plutarco (2), noi conosciamo quel mito nel suo complesso; confermata del resto, e in alcune parti completata dai frammenti che si trovano sparsi nelle iscrizioni dei monumenti egiziani.

È noto il fatto. Osiride figlio di Geb e Mut, il cielo e la terra, successo al suo padre nel governo dell'Egitto, regnò con grande giustizia e valore sugli dei e sugli uomini; era però continuamente insidiato nella vita dal fratello Set, il quale aspirava a succedergli nel regno. Osiride potè per molto tempo, assistito anche dalla fedele ed amorosa sua sorella e

(1) W. OTTO, *Priester* etc. I, p. 15.

(2) *De Iside et Osir.* capp. 12 - 21.

moglie Iside, sfuggire alle insidie; ma alla fine il fratello prevalse, l'uccise e tagliò il suo corpo in ventiquattro pezzi e lo disseminò in tutta la vallata del Nilo. Iside colpita da immenso dolore, piangendo si diè alla ricerca delle sparse membra del marito, e, finalmente ritrovatele, potè ricomporre intiero il suo corpo; intorno al quale chiamò a fare solenni funerali Neftis sua sorella e moglie di Set, e gli dei amici del defunto Osiride, Anubi dalla testa di sciacallo e Thot dalla testa di ibis. Essi imbalsamarono il cadavere di Osiride, e Iside colla forza magica straordinaria che possedeva lo richiamò a nuova vita, non in questo mondo, ma nell'altro, cioè nell'inferno, dove Osiride regna per sempre su tutti i morti. In seguito Iside ebbe un figlio Horus, che aveva concepito col gettarsi in forma di sparpiero sul corpo del morto marito. Per sottrarre il neonato dall'insidie di Set, che ora regnava in Egitto, lo nascose nelle paludi del Delta, dove lo allattò e lo educò, finchè, addivenuto grande, per vendicare la morte del padre, assalì Set e lo vinse, e così potè salire sul trono di Egitto, padre di tutti i re suoi successori.

Il mito acquistò una grande popolarità, per la sua stretta attinenza colla fede nella vita d'oltretomba, fondamentale nella religione egizia. Così non solo Osiride, ma tutti gli dei, che facevan parte del suo ciclo, ottennero una grande venerazione; in specie Iside, la moglie fedele e la madre amorosa, la grande maga, che coi suoi incantesimi e riti funebri sapeva ridare la vita a qualsiasi morto. E precisamente è al mito, che Iside deve il suo culto, contrariamente al fatto quasi generale della provenienza del mito dal culto. Giacchè Iside non comparisce nel panteon primitivo dell'antico Egitto; e ciò perchè essa non fu mai l'oggetto di alcun culto locale. È soltanto nel nuovo impero, quando il culto di Osiride acquistò maggiore celebrità e diffusione, che anche Iside cominciò ad essere venerata a lato del suo marito; e poi, emancipandosi dalla sua compagnia e andando per la propria via, si identificò con altre divinità femminili, in specie con Hator, la dea vacca di Dendera nell'alto Egitto, della quale prese anche la figura e gli attributi. Così, negli ultimi tempi dell'Egitto fa-

raonico, Iside ebbe templi e godè di grande venerazione, la quale talvolta arrivò a superare quella stessa di suo marito.

Da tutto ciò si fa chiaro come era naturale che, nel pantcon sincretistico dominato da Serapide, i Greci ponessero come rappresentanti del pantcon egiziano Osiride e le altre divinità con lui unite. Ma anche qui si ripeté il fatto dell'importanza soverchiante di Iside; essa uguagliò, se non superò, l'importanza stessa di Serapide. Ma questa volta il fatto si deve a una ragione diversa; ed è che se, Serapide, come divinità assoluta e universale, avrebbe dovuto stare solo da sè nel suo grado, siccome anch'egli era concepito sotto forma umana, nella immaginazione degli antichi non poteva stare senza una divinità paredra femminile. E questa, per un processo naturale e spontaneo, non fu una divinità nuova, come Serapide, ma una delle vecchie dee; delle quali, in un ambiente sincretistico dove Serapide aveva intime attinenze con Osiride, nessuna, meglio, si prestava allo scopo, di Iside. Essa però, per potere stare a lato e alla pari con Serapide, dovette trascendere la sua natura e il suo carattere ristretto egiziano, ed acquistare una natura universale pari a quella di Serapide.

6. — Questa mirabile trasformazione è avvenuta per opera dei Greci. Di essa ci fanno testimonianza vari documenti dell'epoca ellenistica, ma in specie tre iscrizioni che probabilmente rimontano a un unico esemplare, in cui la dea faceva l'elogio di se medesima (1). Iside dunque, nella nuova concezione ellenistica, non domina più sul solo Egitto, ma come Serapide su tutto il mondo. È cioè, innanzi tutto, regina del cielo; e come tale dirige il corso degli astri e determina i destini e il fato di tutti gli uomini; e più in concreto, se Serapide è il sole, essa è la luna o uno degli astri più luminosi, come Sirio o la stella del mattino. È poi regina della

(1) Esse sono: l'epigrafe della sua tomba riferita da DIODORO (I, 27). l'iscrizione di Jos e quella di Andros (KABEL, *Epigr. graec.* p. XXI). Anche importante a questo proposito una preghiera a diverse divinità egizie, tra le quali Iside (KABEL, *Ibid.*).

terra, dell'universo orbe cioè e non, come prima, del solo Egitto; sebbene anche ora si consideri più particolarmente signora del Nilo, quale simbolo della virtù fecondatrice delle acque, onde il Nilo è a lei specialmente sacro, e delle acque del Nilo ella si serve come mezzo di spandere le sue grazie sui suoi devoti. In terzo luogo è regina del mare; come tale ha il titolo di Ηελαγία Εὐζοος e di protettrice dei naviganti; titolo del tutto nuovo, giacchè gli Egiziani non avevano alcun interesse per la navigazione, e quindi nessuna divinità per il mare. Infine regina dell'inferno; come tale essa è sottentrata nell'ufficio di Osiride, il quale solo, presso gli Egiziani, aveva il dominio sul mondo dei morti; mentre ad Iside prima apparteneva soltanto la cura del cadavere e della sua imbalsamazione, ora invece le spetta anche l'ufficio di condurre il morto nell'Ade e decidere ivi della sua sorte. Insomma Iside, al pari di Serapide, ha il dominio di tutte le parti del mondo, e quindi anche, come lui, è la vera protettrice e salvatrice dell'uomo. Ella ha in sua mano le sorti di lui e per mezzo della magia lo guida a suo piacere, onde prende meritamente il nome di Tyche *Fortuna*. Essa è che con le leggi ha fondato il vivere sociale e la vita matrimoniale, fa prosperare l'agricoltura e il commercio, tiene lontano e guarisce le malattie; in specie poi protegge la donna e a lei conferisce bellezza e splendore. Questa natura e questo potere veramente universale della dea è bene espresso in una litania a suo onore, che è riportata da Apuleio (1), ma che probabilmente doveva far parte di qualche pubblica liturgia: *Te superi colunt, observant inferi, — tu rotas orbem, lumnas solem, — regis mundum, calcas Tartarum. Tibi respondent sidera, redeunt tempora, — gaudent numina, serviunt elementa. Tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, — germinant semina, crescunt germina. Tuam majestatem perhorrescunt aves coelo meantes, ferae montibus errantes — serpentes solo latentes, belluae ponto nalantes.*

Onde è chiara la natura sincretistica di Iside: come Sera-

(1) *Metam.* XI, cap. 25.

pide, non è un nume tra tanti, ma è il nume per eccellenza, al quale tutti gli altri numi si prostano riverenti: *te superi colunt, observant inferi; tibi gaudent numina, serviunt elementa*. Le diverse virtù che sono divise, come proprie a ciascuno, tra i diversi numi, in Iside si trovano come nella loro fonte unite e integrantisi l'una coll'altra, onde tutte le altre divinità, in specie quelle femminili, non sono che le derivazioni o reincarnazioni particolari di Iside. Anche qui è interessante una litania, forse pubblica, di elogi che Iside fa di se medesima, riferita parimenti da Apulcio (1): *rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, — summa numinum, regina manium, — prima coelorum, deorum dearumque facies uniformis: quae caeli luminosa culmina — maris salubria flamina — inferum deplorata silentia, — nutibus meis dispense: Cujus numen unicum — multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo — totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, — hinc autochthonae Attici Cecropiam Minervam, — illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, — Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, — Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, — Eleusinii vetustam deam Cererem, — Junonem alii, Bellonam alii — Hecatam isti, Rannusiam illi; et qui nascentis dei Solis — inchoantibus illustrantur radiis — Aethiopes Aethi — praeaeque doctrina pollebent Aegyptii — coerimoniis me propriis percolentes — appellant vero nomine — reginam Isidem*. Come si vede, il sincretismo viene a confluire col panteismo, il quale ultimo grado di evoluzione apparisce ancora più chiaro nella celebre iscrizione di Capua: *una quae es omnia dea Isis* (2).

L'intima trasfigurazione ed ellenizzazione di Iside portò con sè anche la trasformazione della sua figura esteriore. La figura egiziana della dea, che s'era foggiate su quella della dea Hathor, portava una veste attillata e corta, teneva le braccia strette lungo i fianchi, aveva la testa di vacca, ovvero in testa umana le corna di vacca con in mezzo il disco

(1) *Metam.* XI, cap. 5.

(2) DESSAU, *Inscript. sel.* 4362.

solare. L'Iside greca invece aveva artistiche forme umane: portava elegantemente un manto, i cui lembi erano ornati di frange e le cui estremità si stringevano avanti al petto nel così detto nodo isiaco; la faccia dolce e maestosa era sormontata da una elegante capigliatura a trecce, che si ripiegavano sulla fronte a modo di diadema in forma di lotus o di corni lunari, unica allusione all'antica forma egiziana; la mano destra alzata teneva il sistro, lo strumento sacro proprio delle musiche fatte in suo onore, e la sinistra abbassata portava un vaso di acque del Nilo.

Per ciò che riguarda i templi e il culto di Iside, si deve ripetere quello che abbiamo detto di Serapide. Esteriormente nei templi dominava la forma artistica greca, ma la loro disposizione era tolta dall'architettura sacra dell'Egitto, come più adatta ad esprimere la dimora quotidiana continua della divinità in mezzo agli uomini. Così anche il culto di Iside assomigliava a quello di Serapide, eseguito da una vera gerarchia di ministri sacri di ambo i sessi, addetti ai vari uffici giornalieri, con i soliti nomi di profeti, stolisti, pastofori ecc. Per Iside però possiamo meglio precisare in che consistesse il servizio sacro giornaliero. Esso era compreso tra due funzioni principali, la cosiddetta *apertio templi* (1) nel mattino, quando la dea dai sacerdoti innanzi ai fedeli, tra gli incensi e i canti, era svegliata lavata e rivestita, e la chiusura nella sera (2). Tra l'una e l'altra di queste funzioni la statua della dea rimaneva esposta alla venerazione dei fedeli, che estasiati si beavano nella sua contemplazione (3). Ma oltre il culto giornaliero vi era quello straordinario delle feste, delle quali due sono le più conosciute. Una detta *Navigium Isidis*, si celebrava il 5 marzo, alla riapertura della navigazione; come ci è stata splendidamente descritta da Apuleio, che la vide a Cencrea, il porto di

(1) APUL. *Metam.* XI, 20 e 22.

(2) Cfr. CUMONT, *Les Religions Orientales*, p. 142 ss. e MORET, *Rois et dieux d'Égypte*, 1911, p. 163 ss.

(3) Cfr. APUL. *Metam.* XI, 24.

Corinto (1), consisteva in una processione solenne, che andava dal tempio di Iside alla riva del mare, dove si faceva discendere nelle onde un battello consacrato alla dea. L'origine della festa, per il suo carattere marinaro, dovette essere non egiziana, ma ellenistica. L'altra detta del ritrovamento di Osiride (Εὑρεσις, *inventio*), consisteva nel ricordo e nella rappresentazione del mito di Iside e Osiride. Essa perciò doveva contenere parecchi elementi di origine egiziana. Ma che fosse la continuazione delle rappresentazioni sacre che si facevano nel vecchio Egitto ad onore di Osiride, come vuole il Cumont (2), se ne può ragionevolmente dubitare. Le feste dell'antico Egitto riguardavano principalmente Osiride, mentre le feste ellenistiche erano indirizzate esclusivamente ad Iside, la quale non condivideva affatto il suo culto con Osiride; l'invenzione dunque di questi non doveva essere festeggiata per se medesima, ma per la gioia che aveva procurato ad Iside, gioia a cui partecipavano nella festa della dea i suoi fedeli. Data pertanto la natura e lo scopo diverso della festa, è probabile che anche le cerimonie e le rappresentazioni fossero alquanto diverse, con elementi nuovi e con tinta prevalentemente ellenistica.

7. — Pertanto Serapide ed Iside addivennero il segnacolo se non di una nuova religione, di una nuova fase della vita religiosa. Come tali intrapresero la conquista del mondo, e poterono presto penetrare in molti luoghi, aiutati anche dalla influenza politica dei Tolomei. Fu naturalmente nel loro regno che ebbero maggiore fortuna, ma anche nelle regioni circostanti a mano a mano conquistarono una notevole posizione. Innanzi tutto le isole, e prime tra queste, Cipro e la Sicilia, fin dal III sec. a C. aprirono volentieri le porte al nuovo culto. In Grecia, cominciando da Atene, esso entrò nel sec. II, col consenso dell'oracolo di Delfi; il responso del quale di già il primo Tolomeo aveva cercato di renderselo favorevole, come sappiamo dalla nar-

(1) *Metam.* XI, 7 ss.

(2) *Les Religions Orientales dans le paganisme Romain*, 1909, p. 146.

razione di Tacito. Non poteva poi mancare l'introduzione nell'Asia Minore e nella stessa Siria, in quelle epoche in cui i Seleucidi trattenevano relazioni amichevoli coi Tolomei: così Seleuco Callinico edificò a bella posta un santuario in Antiochia per riporvi la statua di Iside, che gli aveva inviato Tolomeo III Evergete. In Occidente la nuova religione Alessandrina si fece strada, cominciando dalla bassa Italia: il serapeo di Pozzuoli già esisteva nel 105 a. C., e presso a poco della stessa epoca è l'iseo di Pompei. Incontrò però un serio ostacolo alle porte di Roma, che negli ultimi tempi della repubblica e nei primi dell'Impero rimasero ad essa ostinatamente chiuse, nonostante il favore che aveva incontrato nel popolo romano. Per ben cinque volte, nel 59, 58, 53, 50 e 48 a. C., il senato fece abbattere le are che erano state innalzate agli dei Alessandrini, e tanto Augusto quanto Tiberio non permisero che essi avessero dei santuari entro la cinta sacra del *pomoerium*. Meritamente il Cumont (1) vede la causa di questo fatto soprattutto nella politica: Alessandria era allora la rivale di Roma, e non solo nel campo della politica ma anche della cultura, aspirava ad essere la capitale del mondo, se non effettiva almeno morale. Inoltre la riforma religiosa di Augusto, che cercò di ricondurre il culto all'osservanza del *mos majorum*, non era favorevole all'introduzione in Roma di dei stranieri. Questo arresto però innanzi a Roma non impedì alla religione Alessandrina di seguitare la sua marcia trionfale in Occidente. In breve, come dice il Cumont (2), Iside e Serapide trovarono adoratori dalle sponde del Sahara fino al vallum di Bretagna, e dalle montagne delle Asturie fino alle bocche del Danubio. Del resto anche Roma presto cedette; il primo passo fu fatto da Caligola, il quale, nel 38 d. C., edificò nel campo marzio, cioè entro il pomerio ma fuori della cinta di Servio, un gran tempio a Isis Campensis, di cui poi Domiziano fece uno dei monumenti più splendidi di Roma; e infine Caracalla, verso il 215, con-

(1) *Les Religions Orientales*, p. 123 ss.

(2) *Ibid.* p. 125.

sacrò ad Iside un tempio ancora più magnifico, nel cuore stesso di Roma, sul Quirinale.

8. — Il sincretismo Alessandrino ha realizzato certamente un grande progresso nella religione, spingendola risolutamente verso l'unità e l'universalità; nello stesso tempo però non poteva mancare di un vantaggio che aveva la vecchia religione, quello di una comunione più intima colla divinità attraverso il mistero: Non fa dunque meraviglia che l'antica Demetra, la quale era riprodotta, in maniera tanto più ricca e più fine, nella nuova Iside, abbia fatto questa partecipe dei suoi misteri, naturalmente arricchiti anch'essi e raffinati. Non è improbabile che a ciò abbia contribuito un motivo politico, il desiderio dei Tolomei che la loro metropoli Alessandria fosse il centro di una religione mistica sparsa ed attiva in tutto il mondo, come Atene era stata il centro della religione Eleusinia e come poi Roma addiverrà la sede propulsiva di tutto il movimento Metroaco in Occidente. Ma al di sopra della ragione politica vi era la ragione religiosa; la quale non poteva trascurare l'universalismo della religione Alessandrina, senza approfittarne per costruirvi sopra un misticismo, il più perfetto che fino ad allora fosse sbocciato nel mondo greco. Chè certamente i misteri di Iside non furono di origine Egiziana, come ha voluto il Foucart, il quale, per un travolgimento completo della storia, ne ha fatto la prima sorgente di tutti gli altri misteri; ma furono di origine Ellenistica, come Greca e non Egiziana era l'Iside intorno alla quale si erano formati e si aggiravano. Dico Iside e non Osiride; chè qui sta una differenza essenziale tra i misteri dell'epoca Ellenistica e i misteri, se pure si posson dire misteri nel senso nostro, di cui parla Erodoto e che egli dice di aver visto rappresentare in Egitto a Sais (1); giacchè in questi certamente la divinità festeggiata era Osiride, che quasi si eclissa nell'epoca Greca posteriore, mentre in quelli la divinità che tutto riempie di sè è Iside. la

(1) II, 170 s.

divinità sincretistica, che ha così poco a fare tanto con Osiride quanto colla dea dalle corna di vacca (1).

La fonte più ampia e sicura per la loro conoscenza l'abbiamo nel racconto, che Apuleio, nel libro XI delle *Metamorfosi*, fa della iniziazione di Lucio, l'eroe del suo romanzo. Il documento è tardo, del sec. II. d. C, ma è il più antico che noi possediamo in proposito; da ciò però non si può dedurre, come ben nota il Cumont (2), che l'origine dei misteri di Iside non rimonti avanti la nostra era, che anzi con tutta probabilità è da riportare all'epoca dei Tolomei, quando precisamente, non si può dire. Dobbiamo dunque tener conto di una possibile evoluzione che i misteri al tempo di Apuleio abbiano subito; non v'è ragione però di credere che in sostanza non siano stati sempre gli stessi, essendo questa una materia che, pel suo carattere eminentemente sacro, più difficilmente si prestava a cambiamenti. Del resto anche per gli altri misteri le notizie più ampie ci provengono dal sec. II, e, quello che è peggio, non direttamente da iniziati come Apuleio, ma dagli scrittori cristiani, che erano animati da interessi ad essi contrari.

La prima nota dunque, che da Apuleio apparisce come propria dei misteri di Iside, è che, diversamente dagli altri, importavano uno stato nuovo di vita, una consacrazione perpetua di tutto se stesso al servizio della dea. Onde questo prendeva il nome di *militia*, per indicare gli obblighi rigorosi che importava, e l'iniziazione il nome di *sacramentum*, in senso militare, l'atto solenne per il quale l'iniziato giurava fedeltà ai vincoli del nuovo stato.

Con questo stato di perfetta consacrazione alla dea, non è da confondere il servizio volontario e continuo, al quale nei tempi di Serapide si dedicavano, come abbiamo visto, i *κάρτοι*.

(1) Apuleio ricorda i misteri di Osiride come del tutto distinti dai misteri di Iside; a quelli Lucio fu iniziato dopo essere stato iniziato a questi, *quamquam enim connexa, immo vero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum* (XI, 27). Noi ignoriamo d'altronde in che consistessero i misteri di Osiride, che probabilmente del resto dovettero essere poco frequentati.

(2) *Les Rel. Orient.* p. 335, n. 4

Anche nel culto di Iside troviamo lo stato dei *xáροχοι*, ma sappiamo precisamente da Apuleio come esso non si confondeva ma se mai precedeva quello degli iniziati; questo era una *militia* solennemente assunta col *sacramentum*, quello un semplice *dare nomen sanctae militiae* e un prepararsi ad essa col prender parte assidua al servizio nel tempio. Così difatti a Lucio, che per la grazia della dea ha ripreso le forme umane, dice il sacerdote: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii jugum subi voluntarium. Nam cum caeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis*(1). E quando avrebbe dovuto terminare questo stato preparatorio, non era nella facoltà del postulante o di qualsiasi altri il determinare, ma della dea stessa, che per mezzo del sogno ne informava tanto il postulante che il sacerdote, il quale doveva funzionare nella cerimonia da iniziatore; senza questo avviso la celebrazione del mistero sarebbe stato un *noxam letalem contrahere* (2).

Con questo s'introduce nei misteri un'idea del tutto nuova, l'idea della vocazione divina. Il diritto alla iniziazione e allo stato conseguente non era dato dalla nascita, come nelle religioni primitive, nè, per estensione del diritto di nascita, dalla volontaria richiesta, sotto certe condizioni, dei singoli; ma invece era considerato come una pura grazia divina, della quale bisognava rendersi degno. E ciò rispondeva ad una dignità nuova, la quale impertava per parte dell'iniziato obblighi molto più gravi e più duraturi che nelle altre iniziazioni, difficili ad eseguirsi senza l'aiuto speciale della dea (3); e per

(1) XI, 15. E così Lucio, ubbidiente alla dea, prende ferma stanza entro il recinto del tempio, *deae ministeriis adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis.*

(2) XI, 21.

(3) *Sedulo percontaveram difficile religionis obsequium et castimoniarum abstinentiam satis arduam cautoque circumspectu vitam, quae multis casibus subiacet, esse muniendam* XI, 19. *Plane meminervis et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus vadata* XI, 5. *Vives autem beatus, cives in mea tutela gloriosus ecc.* XI, 5.

parte della dea, grazie del tutto singolari, quali nessun mortale può pretendere di diritto. Quindi, mentre l'iniziazione tanto nei misteri di Demetra quanto in quelli di Cibele era comune o collettiva, nei misteri di Iside era esclusivamente personale: a ciascuno per rivelazione divina era determinato il giorno e le circostanze, in cui la sua consacrazione doveva avvenire. Ad essa naturalmente andava innanzi una preparazione prossima; la quale, secondo Apuleio, consisteva in un battesimo (che, a quanto pare, aveva un valore puramente rituale esteriore, giacchè era amministrato nel bagno pubblico), nelle istruzioni segrete, e nell'astinenza per dieci giorni dalla carne e dal vino (1). Finalmente nel giorno stabilito, di sera, il neomysta salutato da una turba di fedeli, rivestito di una candida e rozza veste, era preso per la mano dal sacerdote e introdotto nella parte più intima e segreta del santuario, dove era iniziato e consacrato (2).

9. — In che propriamente la solenne e segreta cerimonia consistesse, Apuleio ce lo fa dire dallo stesso iniziato, con brevi ma incisive parole. Dall'analogia che esse mostrano nella loro struttura e nel loro contenuto coi simboli o segni di riconoscimento che noi conosciamo delle altre religioni mistiche, dall'autorità irrefragabile che l'autore ad esse attribuisce prima di riferirle (*igitur audi, sed crede, quae vera sunt*), e dal carattere misterioso che ad esse riconosce dopo di averle riferite (*ecce tibi relluli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est*), meritamente M. Dibelius (3) ha concluso che l'autore non le ha coniate da se medesimo, ma le ha prese tali e quali dalla formola solenne di riconoscimento che era in uso tra gli iniziati di Iside. Anche qui dunque, come nei misteri eleusini e metroaci, per il rito d'iniziazione abbiamo documento di prim'ordine la descrizione che se ne fa nel simbolo, il quale, come è riferito

(1) XI, 23.

(2) *Einteo rudique me contactum amicimine arrepta manu sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia.*

(3) *Die Isisweihe bei Apuleius*, 1917 p. 7 ss.

da Apuleio così suonava: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*

Molte sono le interpretazioni che alle misteriose parole sono state date. Recentemente il De Jong (1) ha sostenuto che la scena si riduceva tutto ad una esperienza soggettiva del *mysta* in stato di sonno o di *trance*. Ma una interpretazione puramente soggettiva non si accorda colla lettera del testo di Apuleio, il quale in precedenza, tutte le volte che si tratta di esperienze avute dal suo eroe in sogno o in visione, lo nota espressamente; nel passo nostro invece adoperava espressioni assolutamente realistiche, e quali altrove ha adoperato per esprimere fatti oggettivi e non puramente soggettivi. L'iniziazione del resto, come nelle altre religioni così in questa, non poteva essere che un rito, una cerimonia esteriore, che anche esteriormente distinguesse l'iniziato dai non iniziati; essa certamente doveva consistere in figure e simboli, che avevano bisogno di essere in gran parte integrati dall'immaginazione e soprattutto dal sentimento religioso del consecrando, ma le sue esperienze soggettive, perciò stesso che integravano, non supplivano ma piuttosto presupponevano il rito esteriore.

Se dunque ben si considerano le parole della formola, il rito d'iniziazione consisteva in un viaggio mistico, che l'iniziato sotto la guida del sacerdote compiva nei sotterranei o in altre parti intime del santuario. E che cosa il viaggio raffigurava? Innanzi tutto vi si possono riconoscere due parti ben distinte. La prima parte raffigurava la discesa nell'Ade (*accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine*); poi, al ritorno dall'Ade (*remeavi*) seguiva l'ascensione ad una regione superiore, dove il sole sempre risplende, anche quando qui da noi è mezzanotte (*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*). Termina dunque il viaggio misterioso nel cielo. Le

(1) *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, 1900. *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* 1909.

parole che seguono non fanno che ricapitolare ciò che il *mysta* nella prima e nell'ultima parte del viaggio, nel mondo inferiore e superiore, ha visto e sperimentato: *deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*. La visione e l'adorazione degli dei, prima infernali e poi celesti, conferma che il viaggio ha cominciato dall'Ade ed è terminato nel cielo.

Rimane a chiarire il significato delle parole della formola, che abbiamo tralasciato: *per omnia vectus elementa remeavi*. Non è mancato chi per *elementa* ha inteso l'acqua e il fuoco nostro comune, in quanto il *mysta* era assoggettato a prove difficili e a purificazioni attraverso l'acqua e il fuoco. Ma il contesto esige che gli *elementa* come mezzo di passaggio (*per omnia vectus elementa*) dal mondo inferiore al superiore, abbiano anch'essi un significato cosmico, indichino cioè una regione intermedia tra il cielo e l'inferno. I significati che gli antichi hanno dato ad *elementa* (στοιχεῖα) sono vari (1), ma certamente il più antico e possiamo dire fondamentale è quello — proveniente dai filosofi naturalisti della Ionia — di corpi semplici e irriducibili di cui si compone il mondo nostro visibile, che Empedocle, come è noto, riduceva a quattro: acqua, terra, aria e fuoco. Ora a me pare che nel simbolo isiaco si parli appunto di questi quattro elementi, in quanto però formano le quattro sfere in cui si divide il mondo sublunare: la sfera dell'acqua, la quale anche secondo le idee orientali era la parte più bassa del mondo visibile e più vicina all'inferno, la sfera terrestre, la sfera dell'aria e più in alto la sfera del fuoco, che per il suo calore e splendore più si avvicina alla natura dei corpi celesti. Per arrivare dunque a questi il *mysta* deve prima attraversare le quattro sfere sublunari, che dall'inferno ad essi conducono. Contro questa interpretazione si potrebbe obiettare che nell'inno a Iside gli *elementa* sono concepiti quali esseri personali, che, al pari degli altri numi, sebbene in maniera diversa, stanno al seguito della dea: *gaudent numina, serviunt elementa*.

(1) cfr H. DIELS, *Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen lateinischen Thesaurus*, 1899, e art. *Elements* di A. DEISSMANN nella *Encyclopaedia Biblica* edita dal CHEYNE, 1901.

Ciò però non distrugge ma conferma la nostra interpretazione; giacchè era opinione comune del mondo ellenistico, per l'influsso forse d' idee orientali, che alle singole sfere mondiali fosse preposto un angelo o demonio che dir si volesse, onde *elementum* indicava insieme la materia di cui ogni sfera cosmica era composta e la divinità che la custodiva e regolava. La qual concezione rimonta in fondo allo stesso Empedocle, che, come è noto, identificava i suoi quattro elementi con altrettante divinità greche: il fuoco con Zeus, l'aria con Hera, la terra con Plutone e l'acqua con Nestis, forse una dea marina della Sicilia.

10. — Così ricostruita tutta la scena della iniziazione, come un viaggio attraverso tre ambienti distinti del santuario, raffiguranti, colla loro disposizione con le figure e le immagini e forse anche col giuoco alternato di luce e di tenebre, le tre diverse parti del mondo, resta a vedere qual fosse il significato e valore mistico del rito. Questo era chiaramente indicato nella scena finale, che Apuleio (1) racconta avvenuta la mattina dopo, alla presenza di tutto il popolo fedele raccolto nel tempio. Agli occhi cioè del pubblico, rimosso un velario, appariva dritto innanzi alla statua di Iside il suo iniziato, esso stesso a guisa di statua posto sopra un piedistallo di legno, rivestito di una ricchissima stola detta la stola olimpica, con una face accesa nella destra, e una raggiera in capo fatta con rami di palma. Il significato di tutto ciò l'avremmo facilmente indovinato, anche se Apuleio non ci dicesse espressamente che la finta statua rappresentava il dio sole, *ad solis instar exornato me in vicem simulacri constituto*. Ciò che poi egli aggiunge, esser la festa terminata con un sontuoso banchetto, non c'interesserebbe, anche perchè fine questa comune a tutte le feste, se anche non dichiarasse che col banchetto si celebrava il giorno natale del consacrato, *festissimum celebravi natalem sacrorum*. La consecrazione è dunque chiaramente indicata come una rinascita, nella quale il consacrato da uomo rinasce

(1) *Metam.* XI, 25.

dio, e più precisamente dio della luce. E in questa circostanza sta il carattere speciale dell'iniziazione isiaca, che la distingue grandemente dalle iniziazioni sino qui studiate.

Posto ciò, è interessante il vedere come l'effetto miracoloso venga espresso dalle singole parti del rito, cioè del mistico viaggio. Questo culmina nella visione del sole; ed è appunto la visione solare che ha prodotto il miracolo, che ha trasfuso nel veggente la natura stessa divina e luminosa del sole. Era idea comune a tutta l'antichità che chi vede dio o muore o egli stesso diventa dio; ma il pio isiaco, per la grazia della sua dea, ha potuto sostenere la vista della divinità e ne è rimasto indiato. Questo dunque, che è l'effetto supremo della iniziazione, si compie nella terza ed ultima parte del viaggio; le prime due non sono altro che una preparazione, la via per salir così alto. In qual modo, possiamo apprenderlo dalle parole di Apuleio (1): *inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem* (cioè l'iniziazione (2)), *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*. L'iniziato cioè, varcando il liminare dell'inferno, moriva volontariamente a questa vita; ora se per tutti gli altri la morte e la discesa all'inferno erano senza rimedio e senza ritorno, non così per il devoto di Iside; per il quale invece erano il principio della liberazione dai mali supremi dell'uomo, che la dea accordava alle sue preghiere, *precaria salus* (3). E

(1) *Metam.* XI, 21. 22.

(2) Cfr. sopra p. 176.

(3) La *voluntaria mors* o la *precaria salus* da alcuni (MORET, *Rois et Dieux*, I, 297 ss.; LOISY, *Les mystères païens*, p. 151 s.) è intesa nel senso che intorno al *mysta*, sotto figura di Osiride, si celebravano i riti funebri osiriani, per cui egli ritornava alla vita nel mondo inferiore.

Ma nella formola d'iniziazione, *calcato Proserpinae limine* non può indicare una nuova azione, quasi opposta a quella indicata da *accessi confinium mortis*, come effetto di un rito sacro; è invece evidentemente il seguito naturale della prima, e tutta la frase: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine* corrisponde alla *voluntaria mors*. La *precaria salus* sta precisamente nel *remeavi*, cioè nel ritorno ottenuto per le preghiere dell'iniziato, nonostante tutte le difficoltà e i pericoli mortali in mezzo ai quali egli ha attraversato il triplice regno dell'universo. E le ultime due parti di questo

quali sono questi mali? la tirannia del fato in questa vita, e la prigionia tenebrosa dell'Ade nell'altra.

La liberazione dalla prima, dalla ferrea legge della cieca natura, che costringe e tormenta l'uomo — vero incubo dell'epoca ellenistica, perchè creduta la causa di tutti i mali della vita — avveniva nella seconda parte del viaggio, nella regione intermedia degli *elementa*. Mentre nella clausola finale del simbolo si nota che il *mysta* ha avvicinato, contemplato ed adorato gli dei infernali e gli dei celesti, i primi naturalmente nella regione dell'Ade e i secondi nelle sfere superiori, niente si dice degli dei della regione di mezzo; e non senza ragione. Giacchè qui non sono propriamente gli dei che imperano; ma i demoni elementari, i quali tiranneggiano a loro talento e, col meccanismo della natura, si tengono gli uomini soggetti, determinando il loro fato ineluttabile fin dalla nascita. Qui dunque non è interesse del *mysta* di soffermarsi, ma di passare piuttosto veloce, felice se per l'aiuto della dea, alla quale *serviunt elementa*, riuscirà a traversare incolume la regione fatale e a gridare infine, respirando: *remeavi!* Questo dunque è lo scopo e il significato della seconda parte del viaggio: vincere le insidie dei demoni elementari e sfuggire al loro influsso malefico. Il che è per il *mysta* una garanzia che in tutto il resto della sua vita sarà sottratto alla tirannia del fato, che non sarà più alla mercè della fortuna cieca ma sotto la tutela di Iside, che è la vera e illuminata fortuna: *in eos, quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locus casus infestus... in tutelam iam receptus es fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat... En ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis ma-*

viaggio, nel dominio degli elementi e in quello dei numi celesti, non possono avere a che fare col mito e col rito osiriano; onde il Loisy è costretto a immaginare *les rites de sa mort* (dell'iniziato) *et de sa resurrection étant suivis d'une sorte de révélation cosmique* (p. 153 nota). Peggio poi l'ERMAN (*La Religione Egiziana, trad. Pellegrini, p. 272*) cambia il viaggio dell'iniziato attraverso le sfere celesti nel viaggio del sole, come lo concepivano gli Egiziani, attraverso il mondo infernale.

gnae providentia gaudens Lucius de sua fortuna triumphat (1).

In fine, la liberazione dalla prigionia infernale dovrebbe avvenire nella prima parte del viaggio; ma qui la cosa non è del tutto chiara. Sembra che infatti a prima vista che in questa parte, in simil guisa che nella terza, lo scopo sia di rendersi propizi gli dei infernali, che il *mysta* avvicina ed adora, unirsi strettamente a loro e addivenire partecipe della medesima loro sorte. Ciò però turba evidentemente l'ordinato processo della trasformazione mistica dell'iniziato, raffigurata dal triplice viaggio; giacchè fin da principio, anche prima della liberazione dalle potenze demoniache, avverrebbe la divinizzazione del *mysta*, la quale più propriamente si compie alla fine, nelle sfere celesti. Questa contraddizione si rispecchia anche nella promessa che Iside stessa fa, presso Apuleio, al suo devoto, appena liberato dalle forme animalesche: *vives*, ella gli dice, *in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permenus ad inferos demearis, ibi quoque... me... campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam, frequens adorabis* (2); a lui dunque promette come ultima felicità il soggiorno nei campi elisii, insieme agli dei infernali sotto il suo supremo dominio e la sua tutela. Intanto però gli fa intravedere che, se ne sarà degno, ella potrà prolungargli la vita e allontanare così la sua discesa all'inferno: *quod si... numen nostrum promerueris, scies ultra statula fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere*. Parole suggerite evidentemente dal naturale orrore che ispira all'uomo il pensiero di dovere discendere sotterra per andare ad abitare, secondo la frase stessa di Apuleio, nel *subterraneo semirotundo* e negli *Stygiis penetralibus*; sarà una bella cosa, ognuno pensa, stare laggiù insieme agli dei e nella grazia di Iside, ma il più tardi che sia possibile!

Ora non è difficile spiegare queste contraddizioni, se si riflette che, all'epoca in cui massimamente fioriva la religione di Iside, il concetto della vita dell'al di là subiva una notevole trasformazione. Nella più remota antichità si pensava che tutte le anime dei

(1) *Metam.* XI, 15.

(2) *Metam.* XI, 5.

trapassati scendessero sotterra e che indistintamente vi menassero una misera e grama esistenza, come ombre, in mezzo alle tenebre. Vennero poi gli eleusini, che accordarono laggiù agli iniziati un posto distinto, meno infelice, vicino alla stanza delle dee; e gli orfici che distinsero nettamente l'Ade in due parti, l'una a sinistra per gli impuri, l'altra a destra per i puri, piena di luce e di grazia, i campi elisii. Era difficile però concepire un luogo così splendido ed ameno posto sotterra, onde non fa meraviglia che qua e là si facesse strada la tendenza di separarlo dall'Ade e di collocarlo sopra la terra, in qualche isola perduta in mezzo all'oceano o in un'alta montagna nell'estremo settentrione. Poi, per l'influenza della religione astrale che collocava negli astri come l'abitazione degli dei così quella dei beati, cominciò a diffondersi l'opinione, che incontriamo di già nella Repubblica di Platone (1), che il paradiso non si trovasse più nemmeno sopra la terra, ma lassù in alto in una delle sfere celesti. Se non che l'opinione più antica era così radicata nell'animo del popolo che resistette lungamente alla nuova, ed è così che si trova anche in alcuni strati del Cristianesimo primitivo. Ora appunto questa incertezza dove collocare il paradiso, se nell'inferno o nel cielo, si riflette nel mistero di Iside; da una parte si considera l'inferno coi suoi dèi come l'abitazione ultramondana preparata per il pio isiacco, dall'altra questi è riguardato come un dio della luce e perciò stesso destinato a risplendere nel cielo. Quindi è che, nel rito di iniziazione, il viaggio del mysta attraverso l'inferno da una parte sembra avere lo scopo di ingraziarsi i numi di laggiù, per ottenervi un felice soggiorno (*deos inferos accessi coram et adoravi de proximo*), e dall'altra, al contrario, per esserne liberato per sempre (*calcato Proserpinae limine... remeavi*), come dal potere degli elementi nel secondo viaggio. In conclusione, la religione alessandrina, dove dopo tutto Serapide ed Iside rimasero divinità principalmente infernali, non ha ardito di trarre nettamente l'ultima conseguenza, che s'imponessa anche per la natura del suo misticismo, dell'apoteosi celeste dei suoi

(1) *Repub.* X, 13.

iniziati; essa sarà dedotta finalmente nell'ultima forma di sincretismo religioso, l'astrale, della quale verremo a parlare nel prossimo capitolo.

Intanto giova riflettere al notevole progresso che la religione alessandrina ha realizzato; non solo rispetto alla concezione della divinità, alla quale, nella figura di Serapide ed Iside, ha dato maggiore unità ed universalità, elevandola al di sopra di tutto l'universo, ma rispetto anche alla concezione della religione, come dimostrano i misteri di Iside. Qui l'unione colla divinità, che tutto penetra e domina l'universo, è cercata attraverso l'universo stesso. I piccoli mezzi e del tutto materiali delle altre religioni mistiche immensamente s'ingrandiscono e si spiritualizzano. La virtù mistica attribuita al viaggio per i tre diversi regni dell'universo, nel quale l'iniziato è fatto testimone della potenza e bontà divina, è il seme di un grandioso pensiero che culmina nell'epopea dantesca, dove pure la purificazione e la trasformazione spirituale dell'anima è ottenuta per l'efficacia di ciò che essa ha veduto. E anche la soteria, che è lo scopo della religione e del mistero, acquista un significato cosmico; essa consiste non più in questo o quel beneficio particolare, come nelle altre religioni, ma nel passaggio dalla servitù del mondo al suo dominio, in forza dell'unione colla divinità, che domina il mondo.

CAPITOLO SESTO

Sincretismo e misticismo astrale.

SOMMARIO: 1. La scienza e la religione degli astri presso i Babilonesi. — 2. L'astrologia dei Greci, e suo incontro con quella dei Babilonesi. — 3. Il sincretismo astrale nei diversi paesi dell'Oriente. — 4. Connubio dell'astrologia collo stoicismo; la *theologia physica*. — 5. Fatalismo astrale o misticismo; la *contemplatio*. — 6. Escatologia astrale. — 7. La religione di Mitra; fasi principali della sua storia. — 8. Suo carattere astrale. — 9. Mitra salvatore dal fato; i misteri. — 10. Altri modi di superare il fatalismo astrologico; la magia.

Mentre in Alessandria si cercava di costruire una religione sincretistica universale, sulla base dell'antica religione egiziana, un tentativo di simil genere si operava nella parte orientale dell'Impero greco, sulla base della religione babilonese. Qui però i Seleucidi non presero, come i Tolomei in Egitto, la direzione del nuovo movimento religioso; onde questo non fu una studiata costruzione, ma piuttosto il frutto spontaneo della tendenza naturale della religione verso una divinità unica ed universale. Diversamente pertanto dalla religione alessandrina, il sincretismo greco-babilonese non si presentò fin da principio pubblicamente alla comune accettazione, ma per molto tempo trascorse per vie private e talora nascoste; il che spiega come per molto tempo intorno ad esso hanno regnato molte oscurità e alcune regnano tuttora, onde non è facile comprendere appieno la sua natura e tracciare con sicurezza il suo sviluppo.

Il principio fondamentale di questo sincretismo è l'astro-

latría, la quale cerca di ridurre i molti numi ad unità e di rendere il loro culto universale, identificandoli cogli astri, coi fenomeni e colle leggi dell'astronomia; giacchè niente in questo mondo dimostra maggiore unità dell'armonia dei cieli, e niente s'impone più universalmente agli uomini delle leggi che regolano il corso dei corpi celesti. Nata a Babilonia, la scienza e la religione degli astri si diffuse sempre più largamente nei paesi d'Oriente, finchè s'incontrò coi Greci, i quali già dal canto loro si erano avviati nella medesima direzione; allora nacque un forte impulso verso l'elevazione del politeismo volgare. per mezzo della forma astrale, a religione universale e razionale, la quale per il suo aspetto scientifico incontrò il favore non tanto degli umili quanto delle classi colte. E l'intima trasformazione che ne venne della religione, portò con sè una trasformazione anche del misticismo, il quale arrivò così ad una altezza, prima mai raggiunta negli antichi misteri.

1. Intorno alla natura e origine della religione babilonese, si sono agitate in questi ultimi anni dispute assai vive e interessanti. Parte principale ha avuto in esse la scuola capitana da Ugo Winckler, detta panbabilonista, perchè tende ad attribuire alla cultura babilonese un'eccessiva antichità e influenza su tutto il mondo antico. Sostiene cioè che i Babilonesi eredi della sapienza dei primi abitanti del paese, i Sumeri, hanno posseduto fin da tempi antichissimi cognizioni astronomiche assai progredite sul numero dei pianeti e il loro corso, sul ciclo solare e lunare, sulle eclissi, sulla posizione della eclittica, sulla precessione degli equinozi ecc., e che su queste cognizioni hanno costruito tutte le loro scienze sacre e profane, la loro concezione dell'universo, degli dei e degli uomini. Il principio fondamentale di questa concezione è che la terra, e tutto ciò che in essa avviene, non è altro che una riproduzione in piccolo di ciò che sta e avviene nel cielo; il microcosmo è un'immagine perfetta del macrocosmo. Da qui l'importanza capitale dell'astrologia. La religione non sarebbe che una sua derivazione: essa ricerca nel cielo le forze ordinatrici del mondo, e le venera in terra nei templi che hanno

una posizione corrispondente a quella della loro abitazione nel cielo. Sorella della religione è la mantica, che negli avvenimenti del cielo legge e interpreta gli avvenimenti della terra, non solo passati e presenti ma anche futuri. Così il destino di ciascun uomo, il suo oroscopo, può essere determinato in avanti per mezzo dello studio del cielo, cioè della posizione relativa degli astri al tempo della sua nascita. La stessa storia non è l'osservazione diretta e immediata dei fatti umani che si succedono sulla terra, ma la loro deduzione dai movimenti dei corpi celesti; in mano dei Babilonesi essa addivene un vasto complesso di miti e di figure astrali. Questa concezione, insieme alla corrispondente cultura profana e religiosa, nei tempi antichissimi, secondo i panbabilonisti, si sarebbe diffusa da Babilonia non solo in mezzo ai circostanti popoli semiti, ma per tutto il mondo antico; onde qui propriamente starebbe la chiave per intendere tutte le antiche storie e le antiche letterature, non solo il Vecchio Testamento ma perfino i poemi d'Omero. Se tutto questo si ammette, la religione astrale babilonese dovrebbe esser posta come religione sincretistica universale al principio stesso della storia; le diverse religioni politeistiche dei popoli mediterranei non sarebbero che altrettante deviazioni da essa, onde la loro tendenza a riunirsi e a universalizzarsi sulla base della religione astrale non sarebbe che un ritorno all'unità e alla concezione primitiva.

Se non che questa costruzione sostenuta con molta scienza ed ingegno, dopo aver levato alto grido di sè, ha incontrato l'opposizione dei più, e a un esame critico spregiudicato ha mostrato di non poter resistere.

Per ciò che riguarda la religione, non c'è ragione per dire che non abbia cominciato presso i Babilonesi, come in generale presso i Semiti, dallo stadio naturistico; nel quale la divinità era sentita e venerata negli oggetti della natura circostante, nei monti nelle fontane nelle pietre negli alberi negli animali ecc., onde una infinità di numi locali. A queste forme inferiori e materiali di religiosità i Semiti sono rimasti attaccati forse più che gli altri popoli; tanto che non le hanno mai completamente abbandonate, anche quando si sono elevati

a uno stadio superiore di religione col politeismo antropomorfo. Questo ha preso presso di loro, diversamente dai Greci, un aspetto spiccatamente nazionale; e, siccome la loro forma di governo è stata sempre quella di monarchia assoluta, anche il loro panteon si è organizzato secondo questa forma. Ogni città, ogni regno aveva come il suo re così il suo *ba'al* o divinità suprema, che riceveva anche il titolo di *melek* (il *Moloch* del Vecchio Testamento), re; e quando più città e più regni, sono stati riuniti in un più vasto impero, i *ba'alim* delle singole città e regni sono stati fatti dipendenti e tributari del dio della città capitale. E questo è il processo per cui è passata la religione anche a Babilonia. Difatti, al tempo di Gudca re di Lagas (c. il 2600), troviamo nominata una grande quantità di divinità locali, delle quali poi, per la progressiva unificazione dei piccoli stati, molte sparirono, essendo state le une assimilate ed assorbite dalle altre. In ciò ebbe parte importantissima Hammurabi (circa il 2100), che riunì sotto il suo scettro la Babilonia meridionale e settentrionale, e pose la sua sede nella città di Babele. Fu allora che egli elevò Marduk, dio della città capitale, a dio supremo del panteon babilonese, e lo identificò colle divinità che prima di lui avevano tenuto il primo posto, Bel e Samas. In tutto questo, come si vede, non ebbero nessuna parte le ragioni dell'astronomia, ma solo quelle della politica. E similmente una ragione politica, quella di dare alla religione una unità corrispondente all'unità dell'impero, ispirò i dotti sacerdoti a costruire una gerarchia di numi, a base della quale posero una trinità superiore composta di Anu Bel e Ea, e una trinità inferiore, ad essa corrispondente, Sin Samas e Istar, ovvero Adad. Alcuni di questi numi hanno evidentemente natura astrale e cioè: Anu il cielo, Sin la luna e Samas il sole. Non così però è degli altri: difatti Bel è il dio della terra, e Ea il dio delle acque; onde, per un puro artificio non autorizzato dai testi, Winckler ha costruito la teoria di una terra celeste — lo zodiaco — e di un oceano celeste, da porre sotto l'impero di Bel e di Ea. Anche Istar e Adad, che occupano scambievolmente il terzo posto della triade inferiore, non erano

in origine divinità astrali; ma Istar (pari ad Astarte degli altri popoli semiti) era la dea della generazione e della vegetazione, che poi è stata identificata colla stella del mattino, e Adad era, come Zeus presso i Greci, il dio delle tempeste, onde poi è stato identificato col cielo atmosferico. Da ciò è facile il vedere come il carattere astrale si è aggiunto posteriormente, nella religione babilonese, a quello naturalistico e nazionale; il che sarebbe anche più facile a verificare per le altre religioni semitiche, in specie la siriana e la fenicia. Ad ogni modo il carattere astrale non ha mai dominato nell'antica religione babilonese, nè solo nè puro; giacchè i numi astrali han tollerato a loro lato numi nazionali sotto forme umane, ed essi stessi hanno ritenuto la forma umana, e — quello che più ripugna alla natura astrale — la diversità di sesso, per cui hanno potuto anche contrarre matrimoni e avere dei figli.

D'altra parte è dimostrato, dietro soprattutto gli studi del P. F. X. Kugler S. I. (1), che la scienza astronomica dei Babilonesi è nata e si è sviluppata non nella prima ma nell'ultima epoca della loro storia. Con tutta precisione cioè si può determinare quando essa è nata: non prima dell'anno 747 a. C., quando fu adottata la così detta era di Nabonassar fondata sul computo dell'anno solare, mentre prima il tempo era misurato sull'anno lunare, misura per se stessa vaga e incerta, che non permetteva calcoli giusti e precisi, quali quelli che si richiedono per un'astronomia veramente scientifica. D'allora in poi si ebbe cura di fissare il ricordo delle eclissi, la prima delle quali è quella che cadde il 21 Marzo 721 a. C., e si cominciarono gli studi per determinare l'eclittica e lo zodiaco, la durata precisa del mese lunare, il numero dei pianeti e la durata del loro corso sinodico. Ma carattere propriamente scientifico prese l'astronomia babilonese col secondo impero fondato da Nabucodonosor (a. 604-561), e raggiunse sempre maggiore perfezione durante la dominazione dei Persia-

(1) *Die Babylonische Mondrechnung*, 1900; e *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 1907-1909. Cfr. SCHIAPPARELLI, *I primordi ed i progressi dell'astronomia presso i Babilonesi in Scientia*, 1908.

ni e dei Greci. Il P. Kugler considera come il documento scientifico più antico dei Caldei una tavoletta del 523, la quale determina in precedenza le posizioni relative del sole e della luna, e nota le date delle congiunzioni della luna coi pianeti e dei pianeti tra loro. Fu verso la fine del sec. II a. C., che questi studi toccarono il loro culmine: anche le rispettive posizioni dei pianeti furono determinate in precedenza, si divisero lo zodiaco non più nelle antiche costellazioni di varia grandezza ma in dodici parti uguali, suddivise a lor volta in dieci parti o decani, si adottò il ciclo lunisolare di diciannove anni, e si determinarono le condizioni in cui avvengono le eclissi lunari.

Queste conclusioni sono state sostanzialmente accettate da assiriologi non legati alla scuola panbabilonista, come C. Bezold (1), e da storici della religione, come M. Jastrow (2) e F. Cumont (3). Naturalmente nel campo panbabilonista non si è rimasti insensibili agli attacchi e si è cercato di pararli: alla lotta non ha potuto prender parte il capo scuola H. Winckler, morto prematuramente nel 1913. Le parti principali sono state sostenute dall'assiriologo e insieme astronomo E. F. Weidner (4) e da A. Jeremias, il quale indirettamente ha risposto agli avversari con una poderosa opera di esposizione generale della cultura babilonese (5).

Ma, malgrado il valore e la tenacia colle quali i rappresentanti della giovane scuola si difendono, non può negarsi che le loro posizioni fondamentali siano state fortemente scosse. È chiaro cioè ad ogni imparziale osservatore che anche la cultura babilonese, per ciò stesso che si fonda — come vogliono i panbabilonisti — in una scienza così difficile quale l'astronomia, deve aver seguito, al pari di ogni altra cultura,

(1) *Astronomie Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern*, 1911.

(2) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1910, II. p. 236.

(3) *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 1-35.

(4) *Alter u. Bedeutung der babylonischen Astronomie*, 1914. — *Zum Kampfe aum die altorientalische Weltanschauung*, in *Orientalische Literaturzeitung*, 1913.

(5) *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913.

una linea ascensionale, nella quale i punti culminanti si trovano alla fine e non al principio. La pretesa di A. Jeremias (1) che il processo evolutivo della cultura abbia seguito a Babilonia delle leggi contrarie a quelle seguite in Occidente, in Grecia e a Roma, basta che si enunci per essere respinta e condannata.

Per ciò che in specie riguarda la religione, è innegabile che una religione puramente astrale a Babilonia non ha mai esistito. Ma solo, come abbiam detto, concezioni naturalistiche ed umanistiche si incrociano di continuo con quelle astrali; e, ciò che più monta, il culto è nella sua generalità impostato sopra un concetto della divinità assai inferiore a quello astrale. In ogni tempo cioè i Babilonesi hanno offerto ai loro dei, come se fossero uomini o animali, sacrifici cruenti, vivande e bevande di ogni specie, e hanno cercato di mitigare la loro ira per mezzo di offerte espiatorie, come espone lo stesso Jeremias nel suo manuale (2). Il culto in forma di semplice preghiera agli astri, soltanto in tempi posteriori, ha ottenuto una posizione preminente. La stessa divinazione non è stata mai esclusivamente astrologica, ma ha preso ancora altre forme, soprattutto quella dell'estispicio. Così anche la magia è stata in gran voga in tutti i tempi presso i Babilonesi, i quali vedevano da per tutto la presenza di spiriti maligni, che cercavano appunto di allontanare con riti e formole magiche, con amuleti ed altri mezzi materiali, propri di una concezione del tutto primitiva di dio e dell'universo. Ora che la mitologia, la demonologia, il rito dei sacrifici ecc. non siano stati altro, come vuole lo Jeremias (3), che mezzi reputati necessari per rendere accessibili al volgo le alte dottrine della religione astrale, è un ripiego troppo artificioso per persuadere. Che elementi di una religiosità inferiore e popolare vengano utilizzati, quando già esistono, come simboli di una religione superiore, ben si comprende; ma che questa li abbia diretta-

(1) *Handbuch*, p. 6.

(2) P. 291.

(3) P. 9.

mente prodotti da se medesima non si capisce, se non ammettendo in essa il deliberato proposito di cadere in basso. Riteniamo dunque che nella valle del Tigri e dell'Eufrate, come la scienza astronomica, così l'aspirazione verso una religione puramente astrale si è sviluppata lentamente nel corso dei tempi, e ha toccato appunto il suo culmine quando Babilonia stava per cedere il suo dominio in mano degli stranieri e stava per incontrarsi colla giovane cultura greca.

2. — I Greci, al contrario, per lungo tempo sono rimasti chiusi all'influenza della religione astrale. Non è improbabile che nello stadio più antico, naturalistico, essi vedessero e adorassero la divinità come nei vari oggetti della natura, animati o no, così anche negli astri, e in specie nel sole e nella luna; ma non era ancora la religione astrale, giacchè il sole e la luna non credevano divini diversamente dall'albero o dalla fonte sacra, anzi in questi oggetti, perchè più vicini e familiari, sentivano forse più viva la presenza del nume. Quando poi la divinità prese esclusivamente forme umane, come l'albero e la fonte sacra così il sole e la luna perdettero la loro aureola divina e non furono che delle pure cose come tante altre. Ciò non toglie però che l'uomo, dinnanzi allo spettacolo che sempre nuovo presenta ogni giorno l'astro diurno, si sentisse naturalmente compreso da religiosa ammirazione; di Socrate sappiamo da Platone (1) che ogni mattina salutava il sole alla sua levata, e nelle Bassaridi di Eschilo faceva altrettanto Orfeo sulla cima del monte Pangeo. Che il sole nel suo misterioso viaggio fosse guidato da un nume, era un pensiero facile a sorgere nella mente dell'uomo: Omero credeva che da lassù esso tutto vedesse e tutto sentisse, onde lo faceva invocare come testimone nei giuramenti (2). Ma appunto, perchè occupato tutto il giorno a guidare il suo cocchio per il periglioso sentiero, il sole non avrebbe potuto discendere in un tempio, per trattenersi coi suoi devoti e occuparsi

(1) *Leg.* 887 E.

(2) *Il.* XV, 36. *Od.* V, 184.

dei loro affari. Quindi il sole non solo non ha trovato posto tra gli olimpici, ma nemmeno ha ricevuto alcun culto pubblico tra i Greci antichi, eccettuato Rodi e pochi altri luoghi. Molto meno gli altri astri. Ed è noto il detto di Aristofane che in ciò la religione dei Greci si distingue da quella dei barbari, che mentre questi offrono sacrifici al sole e alla luna, quelli lo fanno solo a divinità personali come Hermes.

Ma ben presto vennero i Greci a contatto coi Babilonesi, quando cioè si diffusero nelle coste dell'Asia Minore, non lungi dagli ultimi confini dell'impero assiro. Allora la scuola dei filosofi naturalistici, che sorse nella Jonia, potè conoscere e far tesoro dei risultati delle osservazioni celesti, accumulate per lungo corso di tempi e registrate nei templi della Mesopotamia, su le eclissi lunari — si dice che Talete potè predire l'eclissi che avvenne durante la battaglia tra i Lidi e i Medi (1) — la linea equatoriale, il numero dei pianeti, il corso del sole e dei pianeti, le costellazioni dello zodiaco, ed altri fatti fondamentali per l'astronomia. Mentre però i Greci, dotati come erano di spirito scientifico e desiderosi di arrivare a una costruzione veramente razionale dell'universo, presero dai Babilonesi tutto ciò che era il risultato di una paziente e lunga esperienza, rigettarono il carattere ieratico da cui essi facevano dipendere tutte le loro cognizioni, per cui presso di loro l'astronomia si convertiva in astrologia e astrolatria. Piuttosto ai dati empirici aggiunsero il vantaggio dei loro calcoli matematici, in ispecie della trigonometria, che fu loro invenzione; e per tal via dopo aver fondato la vera astronomia, mettendola su un piede puramente scientifico, superarono presto i loro maestri ed arrivarono a risultati veramente meravigliosi. Di già nel sec. V. a. C. poterono riconoscere che la terra non è il centro del mondo, e nel III con Aristarco di Samo e Seleuco di Seleucia, lontani precursori di Copernico, avanzarono l'ardita ipotesi che la terra con doppio movimento giri intorno al sole.

Quello che ha impedito all'astronomia presso i Greci di

(1) *Erod.* I, 74.

mantenersi in un terreno puramente scientifico e di progredire all'infinito, è stata piuttosto la contaminazione colla pura speculazione filosofica, dalla quale non si sono mai completamente affrancati gli stessi naturalisti jonici, ma a cui si sono specialmente date le scuole successive. Ed è la speculazione filosofica che ha ridato all'astronomia il carattere religioso. Anassagora, uno degli ultimi jonici, si alzava con entusiasmo alla contemplazione del cielo stellato, che considerava come la patria dell'uomo; ciò nondimeno si guardava bene dal trasgredire i limiti imposti dal pensiero scientifico, e stimava il sole non altro che una pietra enorme incandescente. Questi limiti però non erano osservati da Pitagora. Se da una parte egli insisteva sulla regolarità delle leggi della natura, sull'armonia dei cieli che al pari di quella dei suoni è regolata da relazioni fisse espresse in numeri, trasportato dalla ammirazione per la sovrumana bellezza e l'eterna durata degli astri, non solo ad essi, ma agli stessi numeri attribuiva una personalità e natura divina (1). Queste idee con tante altre di Pitagora furono accettate con entusiasmo e incorporate nel suo sistema da Platone. Egli rimproverava la sentenza di Anassagora, che il sole non sia che una massa incandescente, come quella che favoriva l'ateismo; per suo conto egli credeva che al di sotto dell'unico dio, invisibile ed immutabile, gli astri fossero gli dei visibili, dotati di anima immortale, infinitamente più pura sapiente e potente di quella dell'uomo. Anche questa però, insieme cogli orfici e i pitagorici, derivava dalle stesse regioni degli astri; anzi nel *Timeo* esprime l'opinione che ad ogni stella corrisponda un'anima umana, la quale in origine era trasportata in essa come in un suo cocchio. Sebbene Aristotile abbia cercato di ridurre la filosofia alla

(1) Colla religione astrale di Pitagora doveva accordarsi la teologia degli orfici. Nei brani orfici che ci rimangono, il sole è celebrato come padrone dell'universo, padre del mondo non generato *αὐτογένεθλος*, autore di tutte le cose *παγγενέτωρ* (*Hymn.* VIII, 11 s; fr. 235,4). È anche frequente l'identificazione del sole con Apollo (*Hymn.* 34, 3. 5. 8; fr. 160). Tutto ciò può spiegare la notizia, sopra riferita, di Eschilo su Orfeo.

ragione pura, eliminando da essa tutti gli elementi mistici che, per opera specialmente di Pitagora e di Platone, vi erano penetrati, pure seguitò a ritenere la divinità degli astri, perchè si adattava molto bene al suo sistema, in cui i corpi celesti diversamente da quelli sublunari sono incorruttibili ed eterni, e per mezzo dei loro movimenti determinano i movimenti che avvengono in terra.

Non è facile stabilire quanto i filosofi greci debbano alla religione astrale dei Babilonesi; è notevole però che il Cumont, sebbene molto incline ad attribuire un'influenza preponderante all'Oriente sull'Occidente, ammette volentieri che la filosofia greca possa essere arrivata colle proprie forze ed in virtù di un processo intimo, alla teoria della divinità degli astri. Comunque sia però, è certo che la filosofia non avrebbe potuto da sola esercitare un'influenza decisiva per fare accettare al popolo la religione degli astri. A questo ha molto di più contribuito l'esempio di Babilonia, il quale anche in altri campi della cultura e soprattutto in quello dell'astronomia, avea già dimostrato la sua forza potente d'attrazione. E il primo argomento sicuro dell'influenza della religione astrale babilonese nel mondo greco, l'abbiamo nel cambiamento avvenuto nel sec. IV a. C. dei nomi naturali dei pianeti, presi dai loro caratteri fisici fondamentali, in nomi divini, presi dalle divinità che essi rappresentano, quali sono ancora in uso: Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno. Il primo ad adoperare i nuovi nomi fu Platone (1) per il pianeta Mercurio: τὸν ἑρῶν Ἐρμοῦ λεγόμενον. Aristotele dà a tutti i pianeti i nomi divini, eccetto Marte. Ora questi nomi corrispondono esattamente alle divinità babilonesi, alle quali nella Mesopotamia i pianeti erano consacrati: Nebo, Istar, Nergal, Marduk e Ninib. Abbiamo poi nell'Epinomis, che è un'aggiunta ai dialoghi platonici sulle Leggi per mano di Platone stesso, o, come più volentieri oggi si crede, del suo discepolo Filippo di Opus, un'espressa testimonianza dell'introduzione in Grecia della religione astrale dei Babilonesi. Io credo esagerata l'importanza che il

(1) *Tim.* 38 D.

Cumont attribuisce all'Epinomis, come « il primo vangelo, predicato agli Elleni, della religione astrale dell'Asia » (1); difatti nell'Epinomis solo incidentalmente si fa menzione della religione degli astri, mentre principalmente si parla del valore dei numeri, della teoria cioè pitagorica, alla quale Platone nell'ultimo periodo della sua vita fu singolarmente incline. Ciò però non diminuisce l'importanza che ha il passo (2), dove l'autore dell'Epinomis esprime la speranza che i Greci accetteranno il culto degli dei astrali, recentemente introdotto dalla Siria e dall'Egitto, e che anzi lo perfezioneranno come essi hanno perfezionato ogni cosa che hanno ricevuto dai barbari, e lo legalizzeranno adoperando a suo favore l'autorità dell'oracolo di Delfi e le disposizioni culturali della legge.

Questo testo, mentre da una parte ci rivela il fatto che di già il culto degli astri si faceva strada in mezzo ai Greci, dall'altra ci fa arguire le opposizioni che esso incontrava presso molti e che doveva superare per trionfare. Maggiore era la ripugnanza, che l'astrologia o divinazione per mezzo degli astri, la quale presso i Babilonesi era elemento essenziale della religione astrale, destava nello spirito equilibrato dei Greci. Un altro discepolo di Platone, l'astronomo Eudosso di Cnido, contemporaneo perciò alla iscrizione dell'Epinomis, protestava, dicendo nessuna credenza doversi prestare ai Caldei, i quali predicano e descrivono in precedenza la vita di ognuno, argomentandola dal giorno della sua nascita (3). E poco dopo Teofrasto, discepolo di Aristotele, esprimeva la sua meraviglia per la pretesa dei Caldei di predire dai segni del cielo la vita e la morte degli individui, non meno che il bello e il cattivo tempo (4). Ma in seguito l'astrologia trionfò ed entrò vittoriosa, come nelle corti dei grandi, così nelle vie e nelle piazze in mezzo al volgo. I Caldei si vantava-

(1) *Astrology and Religion among the Greeks.* p. 51.

(2) 987 E.

(3) CICER. *De divin.* II, 42,87.

(4) Presso PROCLUSO, *In Tim.* III, 151 s.

no, dice Diodoro (1), di aver predetto e indovinato le sorti ad Alessandro prima della sua guerra contro Dario, e ai suoi successori Antigono e Seleuco Nicanore. Nel 34 a. C. Antioco, re della Cammagene, fece raffigurare sul suo sepolcro il suo oroscopo, che era stato pienamente confermato dai fatti. È nota la fortuna che ebbero gli astrologi, detti *Chaldaei* o *Mathematici*, in Occidente, dove fino dall'anno 139 a. C. furono espulsi per mezzo di un senato consulto dall'Italia; misura di rigore che dovette essere rinnovata più volte, ma inutilmente, sotto gl'imperatori.

La rapida diffusione, nell'epoca ellenistica, dell'astrologia, il lato per dir così ciarlatanesco della religione astrale, dimostra che questa dopo la conquista di Alessandro, penetrò sempre più, irresistibilmente, tra i Greci. Essi possedevano una cultura superiore, che perciò non poterono scambiare — come di solito avviene nel caso di vincitori incolti — con quella dei vinti, i Babilonesi. Rispettarono però Babilonia, e in essa appresero, aperti come erano a tutte le correnti spirituali, molte cose, e subirono l'influsso dell'antica sapienza orientale. Lo stesso Alessandro, dopo la sua vittoria definitiva sui Persiani nel 331, parve volesse fare di Babilonia, culla della più antica e vasta civiltà, la sede del suo impero. Certo è che si dette subito a restaurarla ed abbellirla, e, ciò che più a noi importa, riedificò il tempio di Bel-Marduk, enorme torre di sette piani a sette colori diversi in onore dei sette pianeti, ed ivi offerse al dio supremo babilonese sacrifici secondo il rito proprio del paese. Se i Seleucidi stabilirono la loro capitale nella nuova città di Antiochia, in una posizione più centrale e più facile a comunicare colle altre parti del mondo greco, non trascurarono Babilonia, che divenne sotto di loro uno dei centri più illustri della cultura ellenistica, connubio della civiltà greca coll'orientale. Circa il 280 Berossos, sacerdote babilonese del dio Bel, in un'opera scritta in greco e dedicata ad Antioco I, *Babyloniaca*, rivelò ai Greci, naturalmente ignari della scrittura e della lingua cu-

(1) 31, 4.

neiforme, insieme alla storia, le dottrine religiose ed astronomiche dei Babilonesi (1). Ma il fato di Babilonia era segnato: essa non doveva contare a lungo tra le città maestre dell'ellenismo. Nel 140 a. C. cominciarono le invasioni dei Parti nella Mesopotamia, che fu per molti anni terribilmente devastata; e così Babilonia, presa e saccheggiata nel 125, non riacquistò mai più l'antico splendore, ma sotto i nuovi conquistatori iranici decadde sempre più, finchè circa al principio dell'era volgare era ad essa applicato dal geografo Strabone (2) un noto verso: ἔρημία μεγάλη ὄσιν ἡ μεγάλη πόλις, «è un immenso deserto la città immensa». E in questo deserto rimasero sepolti fino ai giorni nostri i ricordi e i segreti della millenaria civiltà orientale.

3. — Non solo direttamente i Greci conobbero la religione astrale, dai discendenti dei primi cultori degli astri, ma anche indirettamente, e forse con maggiore efficacia, dai popoli che avevano fatto parte dell'impero assiro-babilonese, o che comunque, prima di loro, avevano subito l'influenza della cultura e della religione babilonese.

Primi tra questi furono i *Syrii*, detti così dai Greci (nella lingua propria dicevansi Aramei), perchè appunto da loro confusi cogli *Assyrii*. Di razza semitica infatti al pari degli Assiri, si estendevano largamente dalla Mesopotamia fino alle coste del Mediterraneo, dove formavano la popolazione non solo delle campagne, ma in buona parte anche delle città, nelle quali si trovavano in più stretta relazione coi Greci. La loro religione primitiva era il culto, in forma strettamente naturistica, di dèi locali; ciascuno dei quali dicevasi *ba'al*, cioè *padrone* (nome dunque appellativo, e non proprio come Bel in assiro), perchè esercitava il suo pieno dominio sulla parte di terra a lui appartenente, spandendovi l'abbon-

(1) I frammenti che ce ne rimangono sono stati pubblicati da P. SCHNABEL, *Prolegomena und Kommentar zu den Babyloniaca des Berossos*, Teubner, 1913.

(2) XVI, 1,5.

danza e difendendone la sicurezza a favore dei suoi devoti. Ma una delle sue proprietà era anche quella di dominare nel cielo sovrastante al suo territorio, perchè di lassù faceva la pioggia e il sereno, necessari per la fecondazione del suolo, ovvero, se irato, scatenava fulmini e tempeste: onde prendeva talora il titolo di *ba'al samên*, *padrone del cielo*, del cielo cioè atmosferico.

Posti dunque per tanti secoli sotto il dominio degli Assiri e dei Babilonesi, e in molti paesi mescolati con essi, i Siri subirono naturalmente l'influenza della loro cultura, e perciò ai caratteri della propria religione naturistica aggiunsero in varie maniere quelli della religione astrale. Così per *ba'al samên* non s'intese più un facitor di tempeste sotto un determinato angolo di cielo, ma il supremo ordinatore dei cieli, che abita perciò nella loro parte più alta, detto *el 'eljôn*, o θεὸς ὑψιστος secondo i Greci. Il toro e il leone, che erano la figura più comune che primitivamente prendeva un *ba'al*, perchè meglio espressiva del rigoglio della sua forza vitale, furono adesso riguardati come i simboli delle due costellazioni dello zodiaco, nelle quali, in un'epoca astronomica anteriore alla nostra, nella prima il sole rinascereva a primavera e nella seconda era al massimo del suo cammino e del suo splendore, al principio d'estate. Le *massebôth* o cippi sacri della religione primitiva, in cui la divinità naturistica concentrava la sua virtù e la sua presenza, addivennero le colonne *solari*, *chamanîm*, poste alle porte dei templi per indicare le montagne dal mezzo delle quali il sole s'innalza nell'orizzonte. Quindi la stessa figura degli dei più celebri venne trasformata. Astarte, la divinità femminile la gran madre per eccellenza, chiamata in epoca più recente Atargatis e dai Greci-Latini *Dea syria* — che aveva tanti santuari in Oriente, ma uno su tutti il più famoso a Bombyce (in siriano Mabug), posta non lungi dall'Eufrate, detta in greco, dal culto appunto della dea, Hierapolis — addivenne, come la dea Istar dei Babilonesi, la regina del cielo, onde veniva rappresentata attornata la testa da raggi luminosi. Hadad, in origine dio del cielo atmosferico, il cui culto era riuscito ad imporsi a tutta la Siria,

fu identificato con ba'al samên, il supremo re del cielo, cioè il Sole; sotto il nome del quale era venerato, nell'epoca ellenistica, nel celebre santuario di una città della Celesiria, che dal suo nome i Greci dissero Heliopolis (ora Baalbek). A Palmira, il tempio del ba'al locale si trasformò in un santuario grandioso in onore del dio Sole, che si disse Zeus Belos; e così in altre città per altri santuari di minore importanza. È facile l'intendere come tutto ciò dovesse esercitare una grande influenza sull'animo dei Greci, che vivevano nella Siria; e anche su quelli — come poi sui Romani — che vivevano lontani, giacchè i Siri, diffusisi con mirabil forza d'espansione in tutto il mondo antico, portavano con sè l'entusiasmo e lo spirito di propaganda delle loro idee religiose (1).

Un paese che, sebbene lontano dalla Babilonia, ha risentito l'influenza della sua scienza e religione astrale, è stato l'Egitto. Fin da tempi antichissimi, tra i due imperi della valle del Nilo e di quella dell'Eufrate vi dovette essere un vivo scambio di idee e di cultura, se nel secolo XV a. C., come sappiamo dalle tavolette di Tell-el-Amarna, l'Egitto comunicava coi suoi sudditi della Palestina per mezzo della lingua e della scrittura babilonese. Ma ciò nonostante il culto, che fin dalle origini della sua storia l'Egitto tributava al Sole, era troppo grossolano e mitologico, perchè si possa considerare come imparentato comunque colla religione astrale babilonese. L'astrologia non entrò in Egitto, che allorchè si congiunse colla Mesopotamia in un medesimo impero, dopo la conquista persiana. Allora il sacerdozio egiziano, così strettamente chiuso in se medesimo, non potè fare a meno di aprirsi alle idee che venivano dall'Oriente; e, sulle mura dei suoi grandi templi di Dendera di Edfu e di Athribis, designò la sfera celeste coi segni dello zodiaco, in gran parte simili a quelli che erano adoperati dai sacerdoti babilonesi. Questo connubio, in gran parte incosciente, del pensiero egiziano col babilonese si compì col connubio delle idee

(1) Cfr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* p. 156 ss.

greche; e così ne venne fuori, circa il 150 a. C., in Egitto, un'opera singolare scritta in greco, attribuita a due personaggi mitici, il re Nechepso (un faraone di tal nome ha realmente esistito nel sec. VII) e il sacerdote Petosiris. Essi si appellano nel loro libro all'autorità di libri ancora più antichi attribuiti al dio Thot. L'Hermes di Egitto, ma soprattutto si fondano sulla rivelazione propria, che nella contemplazione notturna del cielo stellato hanno ricevuto. Così questo libro fu ricevuto nel mondo ellenistico come la parola nascosta delle sfere celesti, ed ha fatto come da bibbia della religione astrale.

Relazioni più dirette e più strette ebbero coi Babilonesi i Persiani, i quali successero loro nell'impero. Sotto gli Achemenidi, Babilonia rimase la capitale dell'immenso regno, conservò i suoi templi i suoi sacerdoti e la sua cultura. Ma d'altra parte i Persiani erano troppo gelosi della loro superiorità, per rinunciare, in favore della civiltà dei vinti, alla propria; e come nella politica introdussero una nuova organizzazione statale, fatta anche per giovare ai diversi popoli soggetti, così rimasero fedeli alle proprie idee religiose, a base delle quali stava il rispetto e la libertà dei singoli culti. Ciò però non impedì, anzi favorì le scambievoli influenze di una religione sull'altra. Allora molte idee religiose dei Persiani trovarono la via di diffondersi assai lontano nello spazio e nel tempo; e così alla lor volta i Persiani dovettero accettare qualcosa dalle religioni dei loro soggetti, in specie da quella che fino ad allora aveva tenuto il campo là dove essi regnavano. Nelle grandi feste, nelle solenni processioni precedevano i *magi*, cioè i sacerdoti persiani, e seguivano i *chaldaci*, o sacerdoti babilonesi; non è possibile che dalla vicinanza materiale non nascesse anche un avvicinamento nelle idee e nelle pratiche religiose. Ma in che propriamente esso consistesse, non è facile il dire; anzi è questo un problema sul quale oggi si appunta l'attenzione dei dotti, perchè potrebbe portar luce su tante altre questioni, mentre esso stesso pur troppo è bisognoso di luce.

L'oscurità comincia subito, quando si vuol stabilire quale

fosse la religione professata dagli Achemenidi o dai Persiani al loro tempo. Giacchè oggi non pare più, come si era pensato sin qui, che essa fosse un puro monoteismo, a base dualistica, quale era la religione di Zarathustra e dell'Avesta. E difatti a questo si oppone non solo il fatto, che Ciro, Dario ed altri re persiani hanno onorato ed anche adorato gli dei di Babilonia e di altre nazioni a loro soggette, ma più che, sebbene si professino adoratori di Ahura Mazda, quando ne parlano, fanno seguire al suo nome quello degli altri dèi in generale e, in specie, della dea Anahita e del dio Mitra. Inoltre ad Ahura Mazda, come spirito del bene, non opponevano in maniera assoluta Ahriman, spirito del male; che invece ritenevano, come apparisce da Erodoto (1), anche lui qual dio, sebbene di natura chthonia (ὁ ὑπὸ γῆν... θεός), e gli offrivano perciò sacrifici. E infine Erodoto ci attesta che i Persiani adoravano e sacrificavano al sole, alla luna, alla terra e al fuoco. Da tutto ciò si è concluso, e mi pare giustamente, che la religione dei re persiani era politeistica e naturistica; a capo cioè di molti dèi ponevano Ahura Mazda, che identificavano col cielo, mentre altre divinità identificavano con altre parti od elementi della natura. Se è così, s'intende che molto più facilmente potè avvenire una compenetrazione del politeismo naturistico dei Persiani colla religione astrale dei Babilonesi, che se si fosse trattato del puro mazdeismo (2). È probabile che i Greci prendessero contatto con questo sincretismo perso-babilonese, anche al tempo degli Achemenidi; ma molto più dopo la conquista di Alessandro, e non solo nella Mesopotamia, sibbene anche nell'Asia Minore, dove i Persiani avevano lasciato tracce più durevoli della loro politica e della loro religione (3).

Non si può dire con certezza dove e quando il mazdeismo

(1) VII, 114.

(2) Cfr. F. CUMONT, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* Vol. I, cap. 1^o. R. PETTAZZONI, *La Religione di Zarathustra*, cap. 4^o.

(3) Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales*, p. 202, 206 s. *Textes et Monuments*, I, p. 9 ss. 231 ss.

puro di Zarathustra sia nato, o quando, il che per noi è più importante, si sia pienamente imposto agli Irani occidentali. Quello che è certo è che, colla fondazione del nuovo regno persiano per opera dei Sassanidi (a. 227-651 d. C.), esso ne addivenne la religione ufficiale e si costituì a sua chiesa nazionale, di cui l'Avesta fu come la bibbia. Allora, non se ne può dubitare, dovette cessare ogni contatto e compenetrazione colla religione babilonese; ma anche prima, sotto gli Arsacidi, quando i Parti conquistarono la Mesopotamia (a. 140 a. C.), non si portarono certo verso Babilonia colla stessa larghezza degli Achemenedi, ma lasciarono che i suoi grandi monumenti andassero in rovina, e coi monumenti la cultura e la religione. Da allora fino all'avvento dei Sassanidi, regna molta oscurità sulla storia religiosa nelle valli del Tigri e dell'Eufrate, sullo stato cioè e le scambievoli relazioni delle religioni persiana e babilonese, e sul loro incontro colle nuove correnti religiose, di cui quell'epoca anche in quei paesi fu singolarmente feconda.

4. — Se da una parte la religione astrale per diverse vie andava incontro all'ellenismo, questo dal canto suo era già disposto a riceverla e a contribuire al suo sviluppo e stabilimento nel mondo, per via della filosofia stoica. Lo stoicismo aveva tanti punti di contatto colla scienza e religione astronomica dei babilonesi, che alcuni — anche in vista della provenienza di molti suoi maestri e dello stesso suo fondatore dall'Oriente — hanno voluto sostenere la sua origine orientale. Ma ciò non è necessario. Anche se posteriormente tra le due correnti spirituali gli scambi sono stati molteplici, da principio esse hanno percorso due vie ben distinte. Giacchè lo stoicismo, per la sua parte cosmologica o metafisica, che è quella in cui si tocca coll'astrologia, non è che la continuazione e il perfezionamento della filosofia jonia, in specie di quella di Eraclito, e rappresenta perciò un momento determinato del processo evolutivo dell'ellenismo; inoltre, come sistema filosofico, si fonda nella speculazione sull'origine e l'unità dell'essere, mentre l'astrologia muove dalla osservazione speri-

mentale degli astri e del loro corso. Ma, sebbene di origine e di tendenze diverse, lo stoicismo e l'astrologia avevano tanti lati e aspetti comuni, che sembravano fatti apposta per incontrarsi e stringersi insieme; ed è infatti dalla loro congiunzione che è nata la teologia astrale. Giacchè l'astrologia, in confronto dei movimenti religiosi sin qui studiati, ha questo di proprio, di avere cercato una base scientifica su cui fondarsi; sotto questo aspetto, è rimasta sempre un movimento aristocratico e ristretto a una cerchia di eletti, mentre ha acquistato molta popolarità e diffusione sotto l'altro aspetto, mantico o divinatorio.

Il carattere comune alla religione astrale e allo stoicismo è una concezione panteistica dell'universo. Mentre però quella muove dalla considerazione delle singole parti — dall'ordine cioè che domina nei cieli e da lassù si comunica alla terra — per arrivare all'unità e divinità del tutto, questo al contrario muove dal presupposto che il principio di tutte le cose è uno, insieme materia e spirito, molteplicità e unità, varietà ed ordine, il fuoco primordiale; il quale però, se è in tutto e da per tutto, manifesta la sua natura e virtù in una parte più e meno altrove, soprattutto cioè nel cielo e nei corpi celesti, dove maggiormente risplende da un lato la luce e il calore, e dall'altra l'intelligenza e la sapienza. Sotto diversi aspetti è dunque lo stesso concetto, in cui all'immanenza si unisce la trascendenza, e sulla base panteistica s'innalza il politeismo degli esseri celesti; i quali, appunto perchè più divini, debbono essere adorati ed ubbiditi dagli esseri terrestri, come in terra i sovrani, perchè dotati di una più alta virtù divina, sono obbediti ed adorati dai loro sudditi. Ma è un politeismo essenzialmente diverso dal volgare; giacchè i singoli dèi non perdono mai la loro intima relazione col tutto, e in tutta la sua estensione di spazio e di tempo, onde sono per natura loro universali ed eterni, in opposizione agli dei del volgo, che hanno un'azione ristretta a luoghi e genti determinate, e come nascono così possono morire.

Per questa medesima loro unità fondamentale, gli dei astrali potevano essere considerati e distinti in tante diverse

maniere. Così da una parte, si è avuta la tendenza a dar loro la massima estensione nello spazio e nel tempo; onde ne è venuto il dio cielo, corrispondente all'Uranos dei teogoni greci, e il dio tempo corrispondente al loro Chronos, ovvero, per il ricongiungimento dei due ordini spaziale e temporale, che dal punto di vista astronomico dipendono l'uno dall'altro, la divinità è stata adorata sotto il titolo massimamente universale di *caelus aeternus*.

Dall'altra parte, ha dominato la tendenza a suddividere la divinità in tante parti, necessariamente più ristrette ma anche più distinte e concrete, e con ciò stesso più accessibili alla comprensione e adorazione umana. Così il culto del tempo si è frazionato in quello dei secoli, degli anni, delle quattro stagioni, dei dodici mesi, del giorno e della notte e delle rispettive loro dodici ore. Naturalmente in questo campo non si poteva procedere senza personificare, che era del resto un metodo molto in uso e molto caro anche all'ellenismo. Ciò fu molto più necessario nel campo affine, la religione dei numeri. Il numero è un elemento essenziale dell'astronomia, ed è per questo che gli astrologi, specialmente in occidente, oltre il titolo di *chaldaei* che indicava la loro origine, ricevevano più comunemente quello di *mathematici*. Non fa dunque meraviglia che la religione astrale comprendesse anche il culto dei numeri, e che certi numeri per la loro relazione speciale cogli astri e colle divisioni del tempo, passassero come specialmente sacri: tali furono il sette, il nove, il dodici, il trecentosessanta ecc.

Nel campo spaziale, il cielo era diviso nei suoi due emisferi, personificati nei Dioscuri, ai quali la mitologia attribuiva l'alterno dominio del giorno e della notte. Ma soprattutto era il cielo stellato, che si prestava a una più determinata specificazione. Ogni costellazione, che agli occhi degli antichi osservatori del cielo in Oriente aveva preso la figura di qualche misterioso animale od oggetto, passava come una divinità, tanto più potente quanto più luminosa. Una speciale importanza era naturalmente attribuita alle dodici costellazioni dello zodiaco, ciascuna delle quali serve di dimora al sole nei

singoli mesi dell'anno. Ma più che le stelle fisse erano i sette pianeti, cioè Saturno, Giove, Marte, il Sole, Venere, Mercurio e la Luna che attiravano l'attenzione del pio adoratore degli astri, per causa dei loro movimenti apparentemente liberi, onde mostravano di esser dotati di una più forte volontà e di essere pienamente padroni delle vie del cielo. Per questa stessa ragione del loro libero apparire e disparire e dei loro liberi corsi, i pianeti erano appellati dai Babilonesi, secondo che dice Diodoro (1), interpreti ἑρμηνεῖς, indicatori cioè della volontà degli dei e indovini del futuro. In loro onore pertanto i Babilonesi fabbricavano i templi a guisa di torri colossali e superbe, dette *Zigurrâth*, divise in sette piani che si andavano sempre più restringendo verso l'alto, dipinti a sette colori diversi. Questo uso di onorare i pianeti con edifici grandiosi passò, in tempi più recenti, all'Occidente. Non è improbabile che il panteon di Agrippa, che, colla immensa sua volta tempestata di stelle ed aperta in alto ai raggi del sole, voleva essere, come si esprime lo storico Dione Cassio, una figura del cielo, portasse nelle sette nicchie scavate all'intorno le immagini dei sette pianeti. E ai pianeti senza dubbio era consacrato, parimenti a Roma, il *septizonium* dell'imperatore Settimio Severo, le cui imponenti rovine, sfidando il corso dei secoli, sono arrivate fino a noi. Più meraviglioso ancora è che sia arrivata fino a noi l'uso della settimana planetaria, in cui ciascun giorno è posto sotto la protezione e perciò è insignito del nome di un pianeta. È dall'Egitto che, secondo l'attestazione di Dione Cassio (2), questa istituzione passò fin dal sec. I a. C. in Occidente; dove nel sec. III aveva di già pienamente trionfato sulla divisione romana del mese in periodi di otto giorni (*nundinae*), tanto che anche i Cristiani, i quali per il loro uso privato e liturgico avevano adottato la settimana ebraica, dovettero adattarsi anch'essi nell'uso pubblico alla denominazione dei giorni dai pianeti; la quale così è rimasta nell'uso comune fino

(1) II, 30,3.

(2) XXXVII, 18.

ad oggi, eccetto pel sabato e la domenica, avendo il primo preso il posto del *dies Saturni* e la seconda quello del *dies Solis* (1).

Il primo posto tra i pianeti tenevano naturalmente il sole e la luna, che gli antichi, i quali giudicavano dalle apparenze, consideravano pianeti al pari degli altri. È certo però che il sole e la luna sono stati adorati come dèi in Mesopotamia anche prima degli altri cinque; e alla luna, che era tenuta per una divinità maschile, il dio Sin, era assegnato, per ragioni che non è qui luogo di esporre, un posto nel pantheon babilonese anche superiore a quello del sole, il dio Samas. Quando però fu costituito il sistema planetario come unità collettiva di dèi, la luna e il sole entrarono a farvi parte alla stessa guisa degli altri; più grandi sì e più luminosi, ma senza tenere una posizione preminente, essenzialmente diversa da quella degli altri nella struttura del sistema. Se non che più tardi, quando la scienza astronomica celebrò i suoi più grandi progressi nell'antichità, si comprese che il sole non solo è la causa, in terra, dell'alterna vicenda del giorno e della notte e dell'annuale succedersi delle stagioni con tutti i suoi importantissimi effetti, ma è di più, in cielo, quello che produce le fasi della luna e che regola i movimenti, solo in apparenza arbitrari, dei pianeti, onde non è una stella qualsiasi, ma il centro e il cuore stesso dell'universo. E insieme anche la mente dell'universo (2). Giacchè è per lui che tutti i movimenti dai più larghi ai più ristretti nel mondo sono sapientemente ordinati e connessi tra loro, per lui, che come è l'essere più luminoso è anche l'essere più intelligente; giacchè, per quella identità che fu proclamata dalla Stoa del fuoco con la mente, è luce intellettuale, il $\varphi\omega\varsigma$ $\nu\omicron\sigma\epsilon\acute{o}\nu$ per eccellenza. Così dunque avvenne che il *sol invictus* fu considerato

(1) Cfr. E. SCHÜRER, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte*, in *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, 1905, VI, p. 1 ss.

(2) *Mens mundi et temperatio* (Cic. *Sonn. Scipion.* 4). *Principale naturae regimen ac numen* (PLIN. *Nat. Hist.* II, 5, 13).

il primo tra gli dei, il corpo in cui la divinità concentra maggiormente la sua natura e la sua virtù; e più si andava innanzi nello studio dell'astronomia e più cresceva la sua venerazione, cosicchè si può dire che verso la fine del paganesimo la religione astrale siasi trasformata in una religione più propriamente solare.

Nella concezione panteistica che era alla base della religione astronomica, il cielo non poteva essere concepito come assolutamente trascendente di fronte alla terra, la quale in qualche maniera partecipava anch'essa all'essere divino. Una diversità però vi era, e grande. Sebbene la divinità tutto di sè riempisse, si pensava che andasse continuamente digradando dalle parti più alte a quelle più basse della sfera mondiale, in modo però che una più netta separazione fosse costituita dalla linea che divideva il cielo dalla terra, e più propriamente la sfera lunare dalla sfera terrestre. Giacchè, sopra e sotto di questa linea, la materia primordiale aveva preso due forme essenzialmente diverse: al di sopra una forma semplice, incorruttibile, eterna; al di sotto una forma tuttora imperfetta, derivante dalla mescolanza dei quattro elementi, il fuoco (da non confondersi col fuoco primordiale che è il principio di tutte le cose) l'aria, l'acqua e la terra. Orbene anche gli *elementa*, τὰ στοιχεῖα, — che per primo trovò Empedocle e da lui presero gli stoici — furono considerati come dèi, sebbene di un ordine inferiore (1). Essi cioè colla loro congiunzione producono la generazione e danno origine a tutte le cose, e al contrario colla loro separazione causano la corruzione e la morte. In questo movimento però, per cui di continuo e in tanti varî modi si avvicinano e si separano, non sono liberi, ma dipendono anch'essi dai movimenti superiori degli astri, ai quali perciò, in senso più alto, si attribuisce talora il nome di elementi. Inoltre sebbene proclivi ad unirsi tra di loro, gli elementi inferiori costituiscono delle sfere distinte; tra la sfera lunare e la sfera terrestre composta di terra e di acqua, si

(1) Cfr. H. DIELS, *Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, 1899. Vedi sopra, p. 177 s.

interpone una sfera sublunare intermedia, in cui dominano principalmente l'aria ed il fuoco. E come il globo terraqueo ha i suoi abitanti, gli animali, così anche la sfera sublunare ha i suoi, di molto superiori a quelli terrestri, i demoni; i quali servono da intermediari tra il cielo e la terra, tra gli dei e gli uomini. Per tal modo la religione astrale si è riavvicinata ed ha potuto prender contatto colla magia e colla religione volgare.

5. — Questa *theologia physica* o *naturalis*, di cui abbiamo potuto tracciare soltanto le linee fondamentali, non sarebbe che una vana speculazione, se non fosse messa in relazione colla posizione dell'uomo nell'universo e colla sua salute. Ora l'uomo per la sua mente, scintilla della fiamma solare, proviene dal cielo; ma, per il corpo composto dei quattro elementi, appartiene agli esseri sublunari. Al pari dunque di tutte le cose di quaggiù, è soggetto ai movimenti dei corpi celesti e in specie dei pianeti; i quali come determinano il giorno e la notte, il caldo ed il freddo, il sereno e la pioggia ecc., così anche la nascita e la morte, la salute e l'infermità, il dominio e la servitù, la virtù e il vizio, in una parola le sorti d'ogni singolo uomo. Su questo principio si fondava la pretesa degli astrologi, di potere, dietro l'osservazione delle posizioni degli astri al tempo della nascita di ognuno, trarre l'oroscopo, tracciare cioè in avanti tutta la lunga serie di antecedenti e conseguenti, in cui ineluttabilmente si sarebbe svolta la sua vita. Anche quelli che non prestavano loro fede — era soprattutto in mezzo al volgo che avevano seguaci — si facevano volentieri persuadere che ad ogni modo tutto quaggiù è esattamente determinato dal movimento degli astri, che niente avviene in terra che non sia di già scritto nelle stelle. E anche qui l'astrologia trovava un valido appoggio nella Stoa; la quale, dal principio fondamentale dell'identità del fuoco primordiale col Logos o mente divina, traeva la conseguenza che tutto ciò che avviene è razionale, che dunque niente potrebbe avvenire diversamente da come avviene, perchè in ogni parte del mondo domina sovrana la provvidenza divina, che è necessità assoluta.

A questa necessità assoluta, a questa legge inesorabile che dal cielo s'impone alla terra, è stato dato il nome stesso adoperato dagli stoici di *heimarmene*, che i latini, i quali non avevano una parola esattamente equivalente, hanno tradotto con *fatum*. Anche prima, specialmente dietro l'instabilità delle cose umane, pubbliche e private, per le continue guerre scatenate da Alessandro e dai suoi successori, i Greci credevano all'esistenza di una divinità, *Thyche* o *Fortuna*, la quale a suo talento innalza ed abbassa, crea e distrugge; e risalendo più indietro, fin dai tempi di Omero, hanno ammesso la *Moirà*, il destino, alle decisioni della quale nemmeno gli dei possono sottrarsi. Ma vi è una grande differenza. Mentre colla *Fortuna* è il capriccio che domina e colla *Moirà* una volontà oscura, per l'*heimarmene* è la ragione cosmica che si attua, una regola razionale, matematica.

Preso dunque entro le morsa di questo rigoroso determinismo, l'uomo naturalmente aspira alla liberazione, alla salvezza. E qui appunto la religione astrale, se religione, doveva venire in suo aiuto. Ma non poteva alla stessa guisa delle altre religioni dell'antichità; giacchè i riti, azioni terrestri, soggette anch'esse come tutte le altre alla *heimarmene*, niente potevano contro le immutabili decisioni di essa. D'altra parte in quanto semplice *theologia naturalis*, speculazione cioè scientifica sul cosmo, concepito come il divenire della divinità, non sarebbe stato capace di risolvere praticamente il problema religioso quale ad esso si presentava; non bastava l'illuminazione della mente, ci voleva anche l'emozione dell'anima; ai motivi scientifici bisognava aggiungere i motivi sentimentali. A questo serviva il mistero. Ma mancandole il rito, la religione astrale non era e non poteva esser mistero nel senso comune. Al rito ha dovuto trovare un equivalente, che rispondesse meglio alla sua natura e nello stesso tempo servisse ad eccitare l'entusiasmo e l'ispirazione mistica.

Negli eleusini la consacrazione più alta si faceva per mezzo dell'*epopteia*, della visione di una luce meravigliosa che si sprigionava dall'*anactoron* e illuminava le immagini delle dee e le altre cose sacre; alla vista di quella luce si sentiva l'ini-

ziato congiunto colla divinità e acquistava la sicurezza della sua rinascita alla vita divina ed eterna. Alla epopteia la religione astrale ha sostituito la θεωγία o *contemplatio*. Visione insieme sensibile e intellettuale, avente per oggetto non una piccola luce locale, ma la luce diurna e notturna che illumina gli immensi spazi dal firmamento, gl'innumerevoli e bellissimi astri che lo abitano, le loro fasi e i loro corsi. A quella vista un sacro entusiasmo si suscita nell'animo dello spettatore, non come quello che toglieva la coscienza e il lume della ragione ai baccanti, ma scaturiente al contrario dalla consapevolezza che egli ha della sua natura comune con quella del sole, dell'origine della sua anima dagli astri coi quali è destinata a ricongiungersi dopo la morte. E in questa contemplazione, che culmina nell'entusiasmo, il pio adoratore degli astri trova la sua salvezza tanto dal peccato che dai dolori della vita. Giacchè preso dalla bellezza delle cose celesti disprezza quelle della terra, e persuaso della razionalità ed eternità dei movimenti celesti si assoggetta volentieri alle necessarie ripercussioni che essi hanno sulla terra. Ed anche in questo la Stoa ha agito di concerto coll'astrologia. Al suo fatalismo esteriore essa ha opposto la libertà interiore, per la quale l'anima domina i suoi appetiti e si eleva al di sopra del corso esteriore delle cose. *Abstine et sustine* come era il principio supremo della vita morale per lo stoico, così lo era ancora per il devoto cultore degli astri.

6. — Questi però, diversamente dallo stoico, non si contentava della rassegnazione passiva in questa vita, riconosceva che l'anima finchè è unita al corpo, composto dai quattro elementi, è realmente schiava anch'essa della heimarmene; pienamente ed effettivamente libera addiverrà allorchè, sprigionata da legami terrestri, tornerà negli astri, dove parteciperà ai loro liberi movimenti che regolano il mondo. L'escatologia dunque è parte essenziale della religione astrale, come delle altre religioni mistiche. Anche qui però si fa facilmente manifesta la distanza che separa quella da queste. Innanzi tutto essa ha trasportato la vita futura dall'inferno al cielo, sia che

la riponesse nella luna ovvero nel sole, sia nella sfera delle stelle fisse, in specie nella via lattea, ovvero nella parte suprema delle sfere celesti. Inoltre non ha fatto più dipender la sorte dell'altra vita dalla iniziazione, rito esteriore ora addivenuto inutile, ma dalla virtù che solo rende l'anima libera e padrona di sè medesima.

Non bisogna però credere che nella religione astrale si compisse un completo processo di spiritualizzazione: la sua escatologia rimaneva naturale al pari della sua teologia, perchè l'anima, al pari di dio, era concepita non come mente pura, ma insieme mente e materia, sia pure la più sottile quale il fuoco e la luce. Alla virtù dunque e al vizio era riconosciuta non solo una funzione spirituale ma anche fisica, quella di rendere più sottile e leggera ovvero più rozza e pesante la sostanza dell'anima; la quale, separata che sia dal corpo, s'innalza al di sopra della sfera degli elementi, se più leggera, e vola al cielo; ovvero rimane soffocata in essa, se più pesante, e rimane sotto la legge della heimarmene. Per converso, alla materia si attribuiva un potere morale sulla vita dell'anima, e così si aveva una specie di purgatorio posto nelle sfere sublunari. L'aria cioè sarebbe piena di anime vaganti, le quali al soffio dei venti vengono purgate dalle cattive esalazioni lasciate in loro dalla colpa. Salgono così nella zona delle nuvole, dove dalla pioggia sono mondate dalle loro lordure, e infine nella zona del fuoco celeste sono purificate da ogni altra scoria che non ha potuto esser tolta dal vento e dall'acqua (1). A questo triplice grado di purificazione s'ispira Virgilio nella descrizione dello stato delle anime all'inferno (2):

..... Aliae panduntur inanes
Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exurit igni.

Nè la purificazione dell'anima termina ai confini della sfera sublunare; a mano a mano che essa si eleva e passa di sfera

(1) Cfr. Cic. *Tusc. Disp.* I, 43, 18.

(2) *Aen.* VI, 740 ss.

celeste in sfera celeste, si spoglia di quelle abitudini cattive o scorie materiali, che le erano rimaste attaccate nella sua precedente discesa dal cielo in terra; giacchè i pianeti stessi non sono assolutamente perfetti e spirituali, ma quanto più si avvicinano alla terra tanto più perdono della primitiva purezza del fuoco e della luce, onde è propria di Saturno la lentezza e il torpore, di Marte l'iracondia, di Venere la libidine, di Mercurio la cupidigia, di Giove l'ambizione. L'anima dunque che discendendo aveva contratto queste passioni, risalendo le lascia ciascuna nella sua propria sfera. Questa dottrina, che vediamo comune a molte sette gnostiche, faceva parte organica della teologia ed escatologia naturale della religione astrale, come possiamo arguire dall'attestazione di Servio (1): *mathematici fingunt quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra connexa sunt ea ratione, quia cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium*. Arrivata finalmente, libera e pura da ogni macchia corporea, alla sua sede celeste, l'anima si bea per sempre nella contemplazione, non più a grande distanza e in mezzo alla oscurità, ma immediata e completa dei corpi luminosi del sommo empireo, e si esalta nell'armonia delle sfere celesti, di cui ormai può percepire distintamente tutti gli accordi e misurare tutta la estensione. Qui è la virtù della visione portata all'ultimo grado; per mezzo di essa l'anima riacquista la pienezza della sua divinità, addiviene una cosa stessa con Dio (2).

Per concludere, la religione astrale è stata quella che nell'antico mondo pagano ha raggiunto il massimo dell'unità e universalità, e quindi anche di spiritualità. Da una parte il suo oggetto era la natura nel suo complesso, natura che era insieme anche spirito, e quindi escludeva come immagine della divinità qualsiasi figura particolare anche l'umana; dall'altra, il suo culto non poteva consistere in riti e cerimonie che non potevano avere alcuna efficacia sul corso dei corpi celesti, ma

(1) *In Aenead.* VI,714. Cfr. ARNOB. *adv. Nation.* II, 16.

(2) Cfr. *Epinomis*.

solo nella comprensione della natura quanto più estesa tanto più efficace, che era insieme visione dell'occhio e della mente; in questa contemplazione stava la felicità dell'uomo, la soteria.

7. — È chiaro però che a questa altezza la religione astrale non poteva mantenersi che presso pochi; era naturale che anch'essa, specialmente in mezzo alle masse, soggiacesse alla tendenza comune del tempo di concepire la divinità sotto plurime forme umane, e di dare al culto forme rituali e mistiche. Ciò difatti è avvenuto nella religione di Mitra. Il mitriacismo deve essere appunto considerato come il risultato del compromesso avvenuto tra le forme universali e spirituali della pura religione astrale colle forme umane, mitiche e rituali del politeismo volgare. Esso perciò è stato una religione eminentemente sincretistica, alla quale hanno in vario modo contribuito tanto l'Oriente che l'Occidente. La sua storia segna quattro tappe principali, in ciascuna delle quali, come ha progredito nello spazio, così si è arricchita interiormente di elementi nuovi, e ha subito combiamenti assai importanti (1).

La prima sua origine è dalla Persia. Qui Mitra era un dio antichissimo — appartenuto già alle prime genti arie e comune perciò tanto agli Irani che agli Indiani — che faceva parte del panteon, a capo del quale stava Ahura Mazda. A dir vero nel mazdeismo puro di Zoroastro, quale è professato nell'Avesta, addivenuto che fu Ahura Mazda l'unico dio, Mitra come tutte le antiche divinità della natura, fu relegato nella folla dei geni inferiori, i yazata, creati da Ahura Mazda a suo servizio. Ma questo processo degradante non ha che vedere col mitriacismo, il quale è cosa ben distinta dal mazdeismo zoroastriano; giacchè queste due religioni sebbene abbiano

(1) Chi si può dire ha creato una scienza sul mitriacismo è F. CUMONT coll'opera fondamentale *Textes et Monuments figurés, relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899. voll. 2 in 4°. L'opera più piccola *Les Mystères de Mithra* in 8°, non è che la riproduzione delle conclusioni colle quali termina il primo volume della grande. Molto interessante è anche il capitolo sulla Persia in *Religions Orientales dans le paganisme romain*, 2ª ediz. 1906; traduzione italiana di L. Salvatorelli, Bari, 1913.

mosso dallo stesso punto di partenza, l'iranismo primitivo, sono poi procedute ciascuna per la sua via, terminando la seconda in un monoteismo dualistico e la prima in un politeismo sincretistico.

Questo avvenne a Babilonia, dove l'antico Mitra persiano entrò vittorioso per le armi di Ciro e tenne ferma stanza durante tutto il regno degli Achemenidi. Col tempo però non potè sottrarsi alle influenze della religione dei vinti, la religione astrale; e questa dal suo canto trovò in Mitra un mezzo molto adatto per dare alle sue concezioni della divinità astratte e universali forme più concrete e personali. Così, come dice il Cumont, « il mazdeismo dei persiani unendosi all'astrolatria caldaica ha prodotto il mitriacismo ». Dopo ciò potrà far meraviglia che il Cumont seguiti a parlare del mitriacismo come di iranismo e mazdeismo; la ragione è che egli considera esser sempre rimasto alla sua base « un mazdeismo nettamente caratterizzato e fortemente costituito » (1), che « era un insieme di tradizioni e di riti più che un corpo di dottrine », sul quale perciò potè facilmente sovrapporsi la teologia dotta dei Caldei (2).

Dalla Babilonia il mitriacismo passò, in terzo luogo, nell'Asia Minore, in specie nella Cappadocia e nel Ponto. Quivi, anche dopo la conquista di Alessandro, erano rimaste alcune dinastie che si vantavano discendenti da Dario, sostenute materialmente da una nobiltà e da milizie di origine persiana, e moralmente da sacerdoti, provenienti dagli antichi magi di Persia, detti in arameo, che era la loro lingua parlata, *magusei*. In questi ambienti, in cui era vivo il culto di Mitra, come dimostrano anche i molti nomi propri che si compongono del suo nome, quale Mithridates, il mitriacismo compì la sua formazione, non solo per le relazioni sempre vive con Babilonia, dove l'astrologia e astrolatria salivano sempre più in fiore, ma anche per i nuovi contatti e la conseguente influenza del-

(1) *Les religions orientales*, p. 215.

(2) *Ibid.* p. 216.

l'ellenismo. Anche a questi contatti ed influenze il Cumont attribuisce poca importanza; nonostante alcuni accomodamenti di nome e di figure e alcune interpretazioni filosofiche soprattutto in senso stoico, « il mitriacismo restò sempre sostanzialmente un mazdeismo impregnato di caldeismo e per conseguenza una religione fundamentalmente barbara » (1).

Questo è certo, come osserva lo stesso Cumont, che il culto di Mitra fu molto meno ellenizzato che quello p. es. di Iside e di Serapide; e ciò spiega come fu poco gradito al mondo greco, dal quale rimase escluso quasi del tutto. Invece colla sua rozzezza incontrò molto favore tra le milizie romane, le quali dall'Asia Minore lo trasportarono verso la fine del sec. I d. C. per tutte le frontiere dell'impero, mentre i mercanti lo introdussero in tutti i porti del Mediterraneo e nelle città commerciali, e gli schiavi orientali nei grandi centri della pubblica amministrazione e nei grandi depositi industriali. E col tempo salì anche molto più alto. Sulla fine del sec. II Commodo si faceva iniziare ai misteri di Mitra, e nel 307 Diocleziano, Galero e Licinio gli consecrarono a Carnuntum sul Danubio un santuario come a protettore del loro impero: *fautori imperii sui*. Poco allora mancò che il mitriacismo non entrasse a far parte della religione ufficiale dell'impero romano.

8. — Ciò che in particolare ciascuna di queste fasi abbia apportato al mitriacismo e fino a qual punto l'abbia trasformato, non è facile il dire; giacchè, come lo stesso Cumont volentieri confessa, gli antichi non ci dicono quasi nulla in proposito, onde siamo costretti di argomentarlo indirettamente dal confronto tra ciò che sappiamo delle dottrine miti e riti del mitriacismo con quelli delle altre religioni, che sono state con esso in intimi rapporti. Soprattutto difficile è lo stabilire quanto della sua forma primitiva, dell'antico mazdeismo, sia rimasto ad esso attaccato, sopravvissuto ai successivi accrescimenti e mutazioni. Ma quello che a noi maggiormente importa, è il

(1) *Ibid.* pag. 219. Traduzione di Salvatorelli, p. 152.

distinguere tra ciò che esso ha di carattere astrale, per cui è addivenuto un adatto strumento di propaganda del sincretismo greco-babilonese o dell'astrolatria, e ciò che ha di carattere puramente naturistico, per cui è rimasto al livello comune delle altre religioni volgari. Ora questa distinzione non è difficile a farsi.

Quale a noi si presenta nel pieno sviluppo del suo culto, Mitra ci apparisce il dio della luce. Pare che tale egli fosse anche presso gli antichi Irani, e ciò spiegherebbe perchè sia stato messo alla base di una religione astrale popolare, come personificazione della sostanza primordiale e divina di cui gli astri si compongono, la luce. Luce materiale insieme e spirituale; onde Mitra è il dio vittorioso che fugge come l'oscurità della notte e dell'inverno, così le tenebre dell'ignoranza e dell'errore, delle passioni e del vizio. Gli dei che formano il suo corteo sono i corpi celesti od elementari, e si vedono comunemente rappresentati nelle sue iconi, intorno a lui: in alto, il sole da una parte, e la luna dall'altra; nel fregio superiore o circolare, i pianeti ovvero le costellazioni dello zodiaco; in basso, talora gli elementi, στοιχεῖα, il fuoco cioè raffigurato da un leone, l'acqua da un cratere e la terra da un serpe. Spesso egli è anche rappresentato in mezzo a due dadori, due giovani cioè che portano in mano la torcia, l'uno drizzata in alto e l'altro volta in basso, i quali ricevevano il titolo enimmatico di Cautes e Cautopates ed esprimevano, come doppia incarnazione della sua persona, la luce che cresce e la luce che cala.

Una figura, solita a venerarsi nei mitrei, era quella del Tempo (Ἀλόν, *saeculum*), sotto forma di un mostro umano colla testa di leone e il corpo avvinto da un serpente. È innegabile la sua affinità con Zervan akarana, il Tempo infinito dei Zervanisti, una setta mazdea, che lo considerava come il dio supremo, da cui sarebbe nato tanto Ahura Mazda che Ahrimane. Dietro ciò si potrebbe pensare che quella divinità mitriaca appartenesse in origine al panteon mazdeo (1); ma

(1) F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, p. 90.

sono così evidenti i caratteri che ha comuni colla religione astrale babilonese (1), da non potersi dubitare della sua provenienza da essa (2).

Con questo carattere evidentemente astrale della iconografia mitriaca in quale relazione sta il mito della nascita del dio? Egli — al pari della luce, la quale spunta la mattina sulla cima delle alte montagne, attraverso i rami degli alberi, infrangendosi sulle nude pietre o sull'acqua cristallina dei ruscelli — si dice nato da una rupe sulle sponde di un fiume e all'ombra di un albero sacro; solo i pastori della montagna sono testimoni della scena meravigliosa, che lo vedono venir fuori dalla rupe col berretto frigio in testa, con un coltello nella destra e una fiaccola nella sinistra, e allora gli si avvicinano e gli offrono in dono le primizie della gregge e del campo. Il mito, come si vede, non si oppone affatto alla natura di Mitra, come dio della luce; ma ciò nonostante esso difficilmente ha potuto formarsi a Babilonia. Giacchè la luce, di cui qui Mitra è la figura, non è la luce mondiale, elemento primo ed universale del cosmo, ma è la luce terrestre in una sua particolare apparizione giornaliera. La concezione dunque non appartiene alla teologia astrale. Bisogna per ciò dire che il mito provenga dall'antica patria di Mitra, dall'Iran, ovvero che siasi formato nella terza tappa della sua storia, nell'Asia Minore, dove le pure concezioni astrologiche dovettero contaminarsi sempre più con rappresentazioni grossolane naturalistiche; come avevano fatto nei vicini paesi abitati da razze semitiche, in cui per simboli del sole erano adoperate due colonne rappresentanti le montagne dal mezzo delle quali esso sorge, e ad Emesa l'astro diurno si considerava incarnato in una dura e nera pietra.

Ma il mito più famoso e interessante è quello di Mitra tauroctono, la cui figura, opera dell'arte greca di Pergamo, era rappresentata nello sfondo di tutti i santuari sotterranei del dio. La scena è nota. Un giovane baldò e robusto, col ber-

(1) Cfr. sopra, p. 204

(2) Il Cumont perciò (*Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste in Revue d'Hist. et de Litterat. relig.* 1922, p. 1 ss.) meritamente crede che la dottrina zervanista sia originata in parte della religione babilonese.

retto frigio in capo, il manto libero al vento e la tunica succinta, stringe colla sinistra un toro per le narici e colla destra gli mena un forte colpo di coltello sul fianco. Il significato naturale è evidente: il toro nelle religioni naturistiche, come spesso abbiamo visto, incarnava la virtù fecondatrice e generativa della natura, e difatti dalla ferita che Mitra ha aperto nel suo fianco sgorga il sangue, dal quale poi germoglierà ogni specie di viventi, sia piante che animali. Lo scorpione la fornicia e il serpente, simboli dei geni cattivi, invano cercano di divorare le sue parti genitali; dal seme del morto animale si diffonde da per tutto la vita. Mi pare assai probabile che il mito provenga dalla primitiva forma di culto, secondo la quale un giovane toro doveva esser tirato a forza nell'antro del dio, per essere ivi immolato, affinchè dal suo sangue venisse alla terra una forza nuova di generare.

9. — Ma, come in tutte le altre religioni mistiche che noi abbiamo studiato, non è qui, in questa virtù generativa del rito, espressa nel mito, che si è fissato l'interesse dei devoti; essi hanno cercato dal dio, ed hanno avuto fede di ottenere per suo mezzo, una virtù più alta che assicurasse loro la salute in questa e nell'altra vita. E la soteria nel mitriacismo ha rivestito un carattere, più accentuato che altrove, di liberazione dai pericoli e dai nemici. Sebbene Mitra non riceva espressamente il titolo di *soter*, porta spesso quello ancora più significativo di *vittorioso*, espresso in modo caratteristico per mezzo del suo nome persiano di Nabarzes, a cui si fa corrispondere il greco ἀνίκητος e il latino *invictus, insuperabilis*. Da qui si è voluto spiegare, e non a torto, come il mitriacismo sia stata la religione preferita dai soldati. E in realtà l'iniziato di Mitra si credeva chiamato a combattere e a vincere, sotto la guida potente di lui, tutti i suoi nemici, materiali e spirituali, tanto di questo che dell'altro mondo.

Ora qui sorge una questione importante: questo carattere, che è si può dire il più spiccato e caratteristico del mitriacismo, da che proviene? dalla sua natura astrale ovvero no? Il Cumont, il quale, come abbiamo visto sostiene che il sustrato

fondamentale ed essenziale del mitriacismo sia sempre rimasta la religione iranica o mazdea, fa derivare da questa le qualità combattive e la virtù trionfatrice di Mitra, che costituivano l'attrattiva principale della sua religione. Essenziale cioè e del tutto propria al mazdeismo è la concezione dualistica della divinità; secondo la quale, il principio del bene, Ahura Mazda, e il principio del male, Ahriman, si combattono a vicenda e si disputano l'impero del mondo, rimanendo gli uomini, come gli angeli (jazata) e i demoni (dava), divisi tra i due, partigiani gli uni del regno del bene, gli altri del regno del male. Mitra starebbe a capo delle schiere che combattono per Ahura Mazda, cioè pel regno del bene, tracciando loro una condotta strettamente morale da seguire, e infondendo loro il coraggio coll'assicurare la vittoria finale (1).

La spiegazione è bella, ma non si può applicare indistintamente a tutti i tempi, anche i più antichi, della storia del mitriacismo. Giacchè il dualismo è proprio, sì, della religione persiana, non però nello stadio primitivo, ma soltanto nella riforma zoroastrica dell'Avesta. Ora, come lo stesso Cumont ammette e sostiene (2), il mitriacismo non proviene dal puro mazdeismo zoroastrico, fondato sopra un dualismo radicale religioso e morale, ma da un mazdeismo ancora politeistico e naturalistico, quale era quello che dominava a Babilonia sotto gli Achemenidi. Tanto è vero che nei monumenti mitriaci si trovano perfino le dediche: *Deo Arimanio*; il che se si concilia bene coll'idea che Ahrimane fosse il dio, al pari di Plutone, dell'inferno (3), non si concilia con quella della sua assoluta opposizione al dio del bene (4). La spiegazione dunque può valere soprattutto per i tempi della massima diffusione del mitriacismo, cominciando dal sec. III d. C.; quando Plutarco in un noto passo (5), descrivendo il dualismo persiano, poneva

(1) *Les religions orientales*, p. 224 ss.

(2) *Textes et Monuments*, Vol. I, cap. 1^o.

(3) *Les religions orientales*, p. 227.

(4) *Ibid.* p. 225.

(5) *De Iside et Osiride*, 46-47.

fra le due divinità opposte, Oromasde ed Arimanio, Mitra divinità intermedia, ὁ μεσίτης; e quando nella letteratura greca e latina spesso ricorre la menzione degli anti-dèi (ἀντίθεοι), dei demoni cioè che, sotto il comando del potere delle tenebre, combattono contro gli spiriti celesti, *angeli*, ovvero legati della divinità; onde poi i neoplatonici hanno costruito la teoria che, nelle sfere poste tra i pianeti e la terra, abita una grande folla anonima di demoni, alcuni dei quali sono buoni e benigni, spargono ogni sorta di benefici sulla terra e fanno da intermediari tra gli dei e i loro fedeli, altri invece sono malefici e menzogneri, autori di ogni sorta di calamità e strumenti di ogni sorta di sortilegi e malefici nelle mani dei maghi(1).

Può essere dunque che in questi tempi il mitriacismo, seguendo l'evoluzione interna del mazdeismo, abbia finito per presentare Mitra come il capo delle schiere di Ahura Mazda contro Ahrimane. A me pare però che non sia necessario di ricorrere a questa concezione di Mitra, per spiegare il suo titolo di vittorioso e la fortuna che il suo culto ha incontrato specialmente in Occidente. È un fatto che nel culto non troviamo mai messo in spiccata evidenza questo carattere fondamentale di Mitra, di avversario e trionfatore di Ahrimane. L'immagine che comunemente si esponeva alla venerazione dei fedeli nei mitrei era, come abbiamo detto, la figura di Mitra tauroctono, circondato dagli emblemi delle divinità astrali. Qui dunque, io penso, in questa affinità di Mitra colle divinità astrali, si debba ricercare la ragione del suo titolo favorito di vittorioso. Come sappiamo dallo stesso Cumont, era questo il titolo che si dava comunemente agli astri e specialmente al sole, per il loro correr perpetuo negli spazi del cielo e l'eterno rinnovarsi del loro trionfo sopra le tenebre; e così Mitra stesso era detto *sol invictus*. Ma possiamo dire anche di più. Il sole e gli altri astri facevano corona alla figura di Mitra, il che forse stava a indicare che egli è anche al di sopra di loro; e ciò è talora espressamente significato, come nel bassori-

(1) CUMONT, *Les religions orientales*, p. 225 s. 386 ss.

lievo del mitreo di Heddernheim (1), dove Mitra pone sulla testa del sole una corona di raggi. Ora se si ripensa che la religione astrale era dominata dall'incubo della heimarmene, della legge ferrea e inesorabile che avvince il destino degli uomini al corso degli astri, s'intende facilmente come un dio superiore agli astri, che nel volto umano mostrasse anche sentimenti ed affetti umani, disposto a ricevere ed esaudire le preghiere dei suoi devoti, fosse da loro salutato con gioia come liberatore, perchè trionfatore della heimarmene. Qui sta, secondo me, non meno che nel dualismo persiano, la ragione del titolo e della fortuna di Mitra. In un'epoca in cui la religione astrale si presentava come l'ultima forma, la più perfetta del paganesimo, Mitra ha saputo avvicinarla alla mente e al cuore del popolo, presentandola sotto forme umane più tangibili, e nello stesso tempo togliendole il carattere esasperante del fatalismo, che pensato fino in fondo avrebbe dovuto condurre alla negazione dell'astrologia come religione. Allora astrologia e mitriacismo poterono andare di concerto come l'uno compimento dell'altra; e ciò spiega come nella medesima epoca sul trono di Roma, mentre Aureliano e Eliogabalo sacrificavano al sole, Commodo e Diocleziano si consecravano a Mitra.

Un altro punto, nel quale Mitra ha fatto da intermediario tra la religione astrale e l'anima del popolo, è stato il misticismo. Nella religione astrale, come abbiamo visto, esso evapora nella θεωρία o contemplazione, atto non solo dello spirito ma anche del corpo, spogliò però di ogni forma sensibile rituale, e perciò poco accessibile al volgo; il mitriacismo l'ha ricondotto alle forme comuni dei misteri, nei quali ha certamente posto molta fiducia pel superamento del fatalismo astrale. Noi non sappiamo gran che intorno ad essi; non pare però che differissero grandemente dagli altri misteri greci, eccetto in ciò che la natura del mitriacismo richiedeva. Così mancava il drama mistico, perchè mancava anche il mito corrispondente. Invece i gradi d'iniziazione erano più che di solito, cioè sette,

(1) CUMONT, *Textes* etc. n. 251.

in onore dei sette pianeti. Un testo di S. Girolamo (1), confermato da una serie d'iscrizioni, ci ha conservato i titoli di ciascuno: i primi tre, che erano soltanto preparatori e portavano il nome di *servi*, si chiamavano *Corax*, *Cryphius*, *Miles*, e gli altri quattro, i veri partecipanti *μετέχοντες*, che avevano il titolo di *fratres*, si dicevano: *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*. E non erano queste semplici denominazioni, ma gli iniziati sollevano portare nella celebrazione del rito la maschera degli animali corrispondenti, e ne imitavano il portamento: *alii sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes, alii leonum more fremunt* (2). Tra i *patres* si sceglieva il capo della comunità, che rimaneva in carica a vita, e si chiamava *pater patrum* o *pater patratus*. I riti d'iniziazione, pei quali Tertulliano adopera il nome di *sacramenta* (3), ci sono sconosciuti, ma comprendevano come di solito purificazioni e battesimi. Tertulliano (4) ci attesta anche l'esistenza di una specie di confermazione. Egli dice che Mitra muniva i suoi guerrieri di un segno in fronte; il che può trovare una spiegazione nell'uso dei Romani di segnare i soldati con uno stigma prima che pronunciassero il giuramento di fedeltà. V'erano anche dei banchetti sacri, come prova il bassorilievo trovato nella Bosnia (5), nel quale sono figurate due persone coricate in un divano, con innanzi un tripode e sopra alcuni pani rotondi segnati con una croce; a destra e a sinistra stanno iniziati di gradi diversi, uno dei quali offre da bere ai commensali.

10. — Sebbene poche, le notizie che abbiamo intorno al culto di Mitra, ci mostrano chiara la sua natura intimamente connessa colla religione astrale, di cui in molti punti voleva essere un correttivo e una volgarizzazione. Il mitriacismo però non bastava. Anche altre religioni hanno agito nello stesso sen-

(1) *Epist.* 107. *ad Laet.*

(2) *Aug. Quaest. Vet. Nov. Testam.* CXIV.

(3) *De corona*, 15.

(4) *De praescript. Haeret.* 40, 4.

(5) Vedi CUMONT, *Les mystères de Mithra*, p. 132.

so, ed hanno offerto ai devoti uno scampo, un salvatore dal fatalismo opprimente degli astri. Così, come abbiamo visto, anche Iside si vantava di esser la fortuna oculata e benefica, che teneva in suo potere le decisioni del ceco destino; e in lei appunto Lucio ha finalmente trovato lo scampo dall'avversa fortuna, sulla quale è dichiarato ormai vincitore: *de sua Fortuna triumphat* (1). Molteplici del resto erano i rapporti e gli scambi tra le due religioni di Iside e di Mitra (2). Un'altra religione a cui si attribuiva un potere speciale contro il destino era quella d'Ecate, che perciò negli ultimi tempi del paganesimo salì molto in onore.

Ma erano soprattutto i maghi quelli che si vantavano di poter liberare dalla heimarmene. La magia era come la controparte della astrologia, e l'una e l'altra erano inseparabili; nella opinione del volgo, dalla religione astrale. Dall'ordine universale della natura, dall'influenza che le stelle hanno sulle cose di questa terra e in specie sulla vita dell'uomo, gli astrologi si vantavano di posseder l'arte di trarne una conoscenza esatta del futuro e dei destini umani. Ma i maghi alla lor volta pretendevano *deo esse gratos nec fali obnoxios legibus* (3), e di avere come tali il potere di modificare o sviare il corso del destino. Essi cioè possedevano una scienza simile a quella degli astrologi, ma ancora più vasta; perchè mentre gli astrologi conoscevano solo le simpatie e antipatie che intercedono tra i moti del cielo e quelli della terra, essi conoscevano le affinità misteriose che legano tutte le cose fra loro anche sulla terra; erano talora azioni, gesti e parole, a prima vista insignificanti, che essi sapevano adoperare per impedire alcuni effetti richiesti dai movimenti celesti. Ovvero, poichè negli astri erano i demoni che manifestavano la loro volontà, i maghi sapevano per mezzo dell'invocazione del loro nome, scongiuri, preghiere e sortilegi, obbligarli a cambiare le loro determinazioni, o ricorrere a questo scopo al potere più grande di demoni superiori.

(1) APUL. *Metam.* XI, 15.

(2) Cfr. REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienrelig.* p. 29.

(3) ARNOBIUS, II, 62.

Bisognava per questo conoscere i nomi occulti dei singoli demoni, le loro virtù e attitudini particolari, la loro gerarchia e scambievole dipendenza, le parole o anche i singoli suoni — come le sette vocali dell'alfabeto greco rispondenti ciascuna a un pianeta — alle quali essi erano costretti a ubbidire ecc.: tutte cose in cui stava principalmente la scienza del mago.

Cosa mirabile: l'astrolatria che rappresentava l'ultimo sforzo del paganesimo di elevarsi a una concezione più alta e universale della divinità, portava con sè, quasi di necessità, il rifiorire delle forme più basse di superstizione, proprie dello stadio primitivo naturistico della religione.

CAPITOLO SETTIMO

Filosofia e misticismo.

SOMMARIO: 1. Al naturalismo della filosofia jonia succede l'umanesimo, che s'inizia coll'individualismo soggettivo dei sofisti; esso nega la religione ma non salva l'indipendenza interiore dell'uomo. — 2. L'individualismo razionalista di Socrate, favorevole alla religione ma contrario al misticismo. — 3. L'edonismo di Aristippo e di Epicuro; conciliazione epicurea del soggettivismo morale coll'intellettualismo socratico, per mezzo del sistema atomico, che nega la religione ma non gli dei e non salva l'indipendenza interiore dell'uomo. — 4. Il razionalismo naturalistico dei cinici; suo compimento nel razionalismo monistico degli stoici, che porta a un panteismo antimistico — 5. Il sistema di Platone più comprensivo, ma abbraccia elementi disparati, volendo conciliare un dualismo temperato in etica con un dualismo radicale trascendentale in gnoseologia e ontologia. Platone è rimasto attaccato al razionalismo; ma il suo sistema contiene elementi mistici. — 6. Il sistema di Platone condotto, per l'eliminazione dei suoi elementi mistici, da Aristotile al razionalismo immanentista, da Carneade allo scetticismo. — 7. Al contrario, per la prevalenza data agli elementi mistici, il platonismo sbocca nel misticismo filosofico, che non è d'importazione orientale, pel tramite di Posidonio. 8. — I principî fondamentali del misticismo trascendentale contenuti nella filosofia di Filone. — 9. Da Filone a Plotino. — 10. Misticismo filosofico e misticismo religioso.

Tutti i misteri che sono stati l'oggetto del nostro studio, dai più bassi ai più alti, miravano a un medesimo scopo, la soteria, da raggiungersi per la medesima via, l'unione colla divinità. La loro prima origine rimonta all'epoca in cui si concepiva la divinità identica a particolari oggetti o forze della natura, e la vita umana intimamente connessa colla vita

della natura; onde la congiunzione dell'uomo colla divinità non si pensava potesse avvenire altrimenti che per contatto fisico o qualche altra specie di comunicazione sensibile. La via che da allora lo spirito umano ha percorso è stata grande: quindi anche i misteri, strada facendo, si sono notevolmente trasformati, sebbene siano rimasti nel medesimo ambito, per dire così, materiale. La soteria, che dapprima era riguardata dal ristretto angolo visuale della propria gente o nazione, allargò sempre più il suo contenuto in modo da abbracciare i bisogni dell'uomo in quanto tale, per natura loro universali. E la divinità si svincolò un po' alla volta e si distaccò dalla natura, per entrare nel mondo dello spirito; ma poi, nella sua tendenza verso l'universalità, tornò di nuovo a confondersi colla natura, non più però spezzata e insensata ma organismo vivente e intelligente. Era naturale che allora anche il modo di concepire l'unione dell'uomo colla divinità crescesse di perfezione e spiritualità: di già nei misteri eleusini sopra il rito meccanico della rinascita si innalzava quello della visione, sia pure materiale, come più adatto a trasportare l'uomo nella sfera del divino; la visione allargò grandemente il suo orizzonte e acquistò un'importanza preminente nei misteri isiaci; e finalmente, spogliandosi di ogni exteriorità, si trasformò nella θεωρία o contemplazione nella religione astrale. Con questo il mistero giunse, si può dire, a toccare i confini della filosofia.

Ma la filosofia rimase sempre una corrente del tutto distinta e separata dal mistero. Anch'essa però aveva percorso un lungo processo evolutivo; e se al principio, in tutta l'epoca classica, tenne una ferma posizione contraria al mistero, poi sulla fine si accostò notevolmente ad esso: non si trasformò in religione mistica, il che non avrebbe potuto senza cessar di essere filosofia, ma del misticismo accettò i principî fondamentali, e così addivenne filosofia mistica. Questo fatto è stato di grande importanza pel misticismo; e noi non possiamo passarci sopra, senza che cerchiamo d'intendere come e perchè da razionale la filosofia sia diventata mistica.

1. — Lo scopo della filosofia greca è stato lo stesso del mistero: insegnare all'uomo la via per conseguire la sua piena felicità. Anche se questa non ha detto *salvezza*, σωτηρία, ma εὐδαιμονία o altro simile, l'ha concepita, come nei misteri, in modo principalmente negativo, come la liberazione dell'uomo dalla tirannia e dalla instabilità del mondo esteriore. La via però per arrivare allo scopo è stata diversa: nei misteri si presupponeva che l'uomo fosse incapace per se medesimo di raggiungere la soteria, onde il bisogno di essere aiutato anzi posseduto e compenetrato dalla divinità; nella filosofia invece si muove dal presupposto che l'uomo abbia in sè il potere e la forza di redimersi e di conquistare la propria felicità, e che a ciò gli basti di conoscere in qual modo mettere in azione la forza necessaria. E questo appunto era quello che ciascuna scuola filosofica si riprometteva d'indagare e d'insegnare. Dunque mistica e filosofia, sebbene tendessero a un medesimo scopo, erano due movimenti essenzialmente diversi anzi contrari: la prima all'ignoranza e all'impotenza proprie dell'uomo soccorreva col lume e colla grazia divina, la seconda contava soltanto sull'intelligenza umana.

L'umanesimo come oggetto e il razionalismo come metodo è stato acquisito alla filosofia greca in forza di quel grande movimento filosofico, che s'iniziò ad Atene nel sec. V con i sofisti. Nell'epoca antecedente i filosofi ionii avevano speculato esclusivamente sulla natura. Anche questo certo non fu senza conseguenze per la religione; giacchè ne nacque una vivace polemica contro l'antropomorfismo della religione volgare, per opera principale di Senofane (1) e poi di Empedocle (2). Con ciò però non era la religione per sè medesima che veniva impugnata: Senofane riconosceva un unico dio (3) che identificava con l'unità del tutto, cioè della sfera mondiale (4);

(1) DIELS, *Vorsokratiker*, 11 B, *fragm.* 14, 15, 16, 11. 12.

(2) *Ibid.* 21 B. *fragm.* 22. 134.

(3) *Ibid.* 11 B, *fragm.* 23.

(4) Di lui dico ARISTOTILE (*Metaph.* 1, 5 p. 986 B): τὸ ἐν εἶναι φησὶ τὸν θεόν.

e anche Empedocle attribuiva al suo sfero la divinità (1). Invece di questo monismo panteistico, Anassagora poneva un dualismo monoteistico, secondo il quale il Nus o la mente universale si distingue o in qualche modo si contrappone al mondo, che essa ha tirato dalla confusione all'ordine per mezzo della concatenazione delle cause fisiche. Ma sia panteismo o monoteismo, la filosofia non si confondeva in alcun modo colla religione; perchè rimaneva nel puro ordine delle idee, servendosi dell'idea di dio semplicemente come mezzo per spiegare la natura e l'origine dell'universo.

Questi filosofi dunque, se, speculando sulla natura, hanno impugnato l'antropomorfismo della religione volgare e hanno posto il fondamento possibile di una religione più alta, non l'hanno fatto nè per uno scopo antireligioso, nè per uno scopo religioso; il che non toglie che personalmente alcuni fossero inclinati perfino verso una religione mistica, come abbiám visto di Pitagora e di Empedocle, e come da alcuni si dice, di Eraclito (2). Al contrario il sistema atomico di Leucippo e di Democrito, per ciò stesso che negava nel mondo tanto l'unità che l'ordine dovuto a una mente superiore, ma tutto spiegava per il causale incontro degli atomi, distruggeva le basi della religione universale e razionale; mentre, cosa strana, i suoi autori ammettevano volentieri la religione volgare, gli dei della quale, una specie di demoni parte benefici e parte malefici, consideravano, al pari degli uomini, formati dall'incontro degli atomi, e per ciò mortali — sebbene a più lunga scadenza — perchè soggetti alla disgregazione degli atomi.

Gli antichi filosofi dunque rivolsero la loro speculazione, come alle altre cose, così all'oggetto della religione, la divinità; non alla religione stessa, come attività dello spirito

(1) DIELS, 21 B, *fragm.* 31.

(2) K. JOELS nel suo discorso d'inaugurazione a rettore dell'università di Basilea nel 1903 (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*) ha dimostrato i molteplici rapporti tra la religione popolare e mistica ed alcuni modi di vedere dei filosofi naturalistici presocratici; i filosofi però non sono la filosofia. Il misticismo orfico di Eraclito è oggetto di uno studio recente di V. MACCHIORO: *Nuovi studi sull'orfismo*, Bari 1922.

umano, del quale essi non si interessarono. Ma al razionalismo, oggettivo e dogmatico, dei filosofi jonii successe, circa la metà del sec. V, il razionalismo soggettivo e scettico dei sofisti; i quali posero al centro delle loro considerazioni l'uomo medesimo. Allora non solo la religione, ma tutte le attività dello spirito furono assoggettate al giudizio della filosofia, la quale invertì completamente gli antichi valori. Giacchè prima si attribuiva un valore oggettivo assoluto alla società e alle sue istituzioni, lo stato il diritto la religione ecc., alle quali, perchè esistenti per natura e perciò senza principio e senza fine, ciascun individuo doveva essere interamente soggetto; ora invece si sostenne essere l'individuo prima e sopra della società e di tutte le sue istituzioni, le quali hanno un valore puramente soggettivo, relativo cioè allo scopo per cui l'uomo le ha create. In questo senso diceva Protagora che di tutte le cose la misura è l'uomo, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (1); perchè nella realtà sono i soli individui che esistono, i quali unendosi assieme, i più forti e i più ricchi, hanno istituito, per tenere a freno le cupidigie degli altri, col timore del pubblico castigo, lo stato e il diritto, e, col timore segreto degli dei, la religione. È così che l'individualismo si è introdotto nella filosofia greca, e, sebbene in diverse forme, vi si è mantenuto costantemente; poi dalla filosofia è passato sotto Alessandro nella politica e in tutti i rami della civiltà ellenista.

I sofisti hanno tenuto un atteggiamento scettico di fronte alle questioni riguardanti, come la natura, così la divinità; onde Protagora dichiarava di non sapere se gli dei esistano ovvero no, e in che modo sian fatti (2). Ma quanto alla religione, l'hanno espressamente rinnegata: perchè, da una parte, ne hanno fatto una creazione dell'uomo per comodo dell'uomo, togliendole ogni valore assoluto, che se è necessario a ogni sociale istituzione molto più alla religione; e, d'altra parte, riconoscendo l'individuo come norma di ogni valore, gli hanno

(1) PLAT. *Teet.* 152 A, 160 C. DIOG. LAER. IX, 54.

(2) DIELS, 74 B, *fragm.* 4.

attribuito la *αὐτάρχεια*, il potere cioè di raggiungere da sè, senza l'aiuto di un essere sopramondano, la propria felicità.

Ma in questo sono essi riusciti? Perchè l'individuo sia sufficiente a sè stesso, non basta riporre in esso il principio e la norma morale dell'azione; è necessario, dacchè ogni azione ha uno scopo, che anche questo sia dentro di lui. Ora, in conformità delle tendenze e della vita pubblica del loro tempo, i sofisti ponevano lo scopo supremo dell'azione nella potenza: il tiranno o, come oggi si direbbe, il superuomo era il più alto ideale della loro etica. Se non che la potenza dipende per necessità dalle circostanze esteriori, lo sforzo per conseguirla si muove attraverso l'organizzazione sociale, e deve fare anche assegnamento sulle forze e le azioni altrui: da questa parte l'individualismo e soggettivismo dei sofisti subiva una naturale limitazione. Alla distruzione dunque degli antichi valori, delle oggettive istituzioni sociali, i sofisti non seppero altro sostituire che la volontà dei singoli soggetti — in contrasto naturalmente tra di loro — dando la palma ai più forti e ai più fortunati, alla condizione che anche questi cedessero alla lor volta il campo, se alcuno sorgesse più forte e più fortunato di loro. Evidentemente non era questa la via per l'uomo di arrivare alla felicità

2. — A questo punto sorge il pensiero e s'innalza gigante la persona di Socrate. I suoi giudici lo considerarono come un sofista, e hanno voluto condannare in lui l'intera classe dei filosofi sovvertitori dell'antico (1). E, a dir vero, egli si muoveva nello sfondo comune dei pensatori contemporanei; nella sostanza però si distaccava da loro quanto il cielo dista dalla terra. Comune coi sofisti aveva la persuasione di dover limitare la considerazione all'uomo e a quanto ha relazione con l'uomo; per tutto il resto si teneva in un prudente riserbo, piuttosto scettico. E nell'uomo stesso riponeva la norma dell'azione, la fonte della sua felicità: l'individualismo rimaneva anche per Socrate un cardine della nuova filosofia. Ma sul

(1) PLAT. *Apol.* 23 D.

modo d'intenderlo, s'allontanava immensamente dai sofisti suoi avversari. Nell'individuo cioè ha considerato come norma dei valori umani non ciò che è proprio di ciascuno, e perciò vario e mutevole, come il senso il gusto la volontà ecc., ma ciò che è stabile ed universale, che non può essere altro se non il pensiero. Giacchè per il pensiero adoperato rettamente, cioè per il discorso dialettico, dall'osservazione dei fatti particolari si arriva a stabilire le idee universali, le quali ci fanno conoscere l'essenza immutabile delle cose e le loro scambievoli relazioni. E appunto nell'imparare per sè e nell'insegnare agli altri a praticare questo giusto metodo, a distinguere il vero dal sapere solo apparente, vedeva Socrate la ragione della sua esistenza, la missione della sua vita. E la cosa ne era degna; chè il sapere, secondo lui, non solo è la norma dei valori umani, ma l'unico valore umano, non solo il principio ma anche lo scopo del nostro agire; onde la nostra felicità non è fuori, ma dentro noi stessi; perchè se la potenza, in cui ponevano la felicità dell'uomo i sofisti, è al di fuori, il sapere in cui la riponeva Socrate è al di dentro. Il sapere però, che intendeva Socrate, non era il sapere speculativo, ma pratico; non la scienza alla quale non credeva, ma la sapienza, σοφία; il sapere cioè che è buono e utile all'uomo, che gli procura il vero piacere e lo rende felice. Onde, per Socrate, vero buono bello utile e piacevole era tutt'uno. Così tra il sapere e la felicità dell'uomo, in teoria, non v'era alcun iato, alcun vuoto da sormontare; ma nemmeno in pratica, perchè il sapere porta con sè per necessità l'azione corrispondente, essendo impossibile che l'uomo non faccia quello che sa essere il suo meglio. Basta dunque di sapere per agire, e basta di agire come si sa per essere felice. Alla base di questa concezione della vita sta il presupposto di un ordine dell'universo, immutabile conoscibile all'uomo, non solo causale ma anche finale, teleologico; onde Socrate ammetteva — ed era l'unica sua dottrina cosmologica — il Nus universale di Anassagora, come necessario a spiegare l'ordine, di cui l'uomo fa parte.

Col riporre la felicità dell'uomo nel suo interno, Socrate ha voluto anche renderlo interiormente libero, indipendente dal

mondo esteriore; così ha posto la libertà, come la felicità, nel potere stesso dell'uomo. E che questa non fosse una vana pretesa, l'ha mostrato non tanto colle ragioni, quanto col fatto più grande della sua vita — la calma imperturbabile colla quale è andato incontro alla morte.

Con Socrate pertanto l'individualismo giunse alla sua perfezione: tutta la vita dell'uomo si racchiudeva in se medesima come in un circolo, perchè l'uomo aveva tanto il principio che il fine del suo operare dentro di sè, nella ragione. La ragione bastava a tutto. Si ripete spesso il detto di Socrate che l'unica cosa che egli sapeva era di non sapere; esso però non suonava sfiducia verso la ragione umana, ma piuttosto verso i singoli individui; i quali hanno bisogno di esaminare continuamente se stessi — e Socrate sentiva per primo questo bisogno — affine di correggere le proprie erronee opinioni. Per Socrate dunque l'individualismo si convertiva in un perfetto razionalismo, e questo prendeva una tinta di utilitarismo e di edonismo; ma soltanto una tinta, perchè l'utile e il piacevole non erano cercati da Socrate direttamente, ma come una conseguenza del razionale.

Dopo ciò è facile intendere la posizione di Socrate rispetto alla religione. L'accusa portata contro di lui era di non credere ai numi della città, e di volere introdurre in essa demoni nuovi (1): l'accusa probabilmente era vera. Egli cioè non seguiva la religione nazionale, ma aveva cercato di formarsi d. sè una religione razionale. Seguendo in questo i filosofi jonii, ammetteva un unico dio, non però confuso colla natura (panteismo) ma distinto da essa (monoteismo), principio dell'ordine universale, il Nus di Anassagora. Al disotto di questo dio unico universale ammetteva anche l'esistenza di dèi secondari particolari, che si potevano considerare come corrispondenti ai numi tradizionali, dai quali però sostanzialmente differivano, perchè non avevano forma di uomini ma di demoni. Essi potevano entrare in relazione con l'uomo ed aiutarlo, perchè più potenti di lui e più sapienti; tali erano i demoni

(1) PLAT. *Apol.* 24 B; SENOF. *Mem.* 1, 1, 1.

che indicavano il futuro all'uomo per mezzo degli oracoli, e tale il demonio che per un presentimento interiore metteva in guardia Socrate contro ciò che non gli conveniva di fare (1). Socrate dunque ammetteva non solo gli dei, ma anche la religione; l'aiuto però che essi davano all'uomo non contraddiceva il principio dell'individualismo, perchè lasciava l'uomo nella sua sfera e lo faceva agire in conformità delle sue potenze naturali. Al contrario diametralmente opposta all'individualismo e razionalismo socratico sarebbe stata l'idea che l'uomo, per raggiungere la sua felicità e libertà, avesse bisogno di un sapere a lui inaccessibile, e di essere trasportato dalla sua propria sfera a quella superiore della divinità. Il misticismo si opponeva per natura sua ai principî fondamentali di Socrate e di tutta la filosofia, che, prese da lui le mosse, si è diramata per le più diverse direzioni.

Perchè Socrate, se ha indicato formalmente la ragione come mezzo bastevole all'uomo per conquistare la sua felicità e libertà, non ha anche indicato l'oggetto di essa; non si è fermato a tracciare in particolare la via che ci deve condurre al bene sommo, nè tampoco la sua direzione. Ma, quello che Socrate non ha fatto, hanno cercato di fare i suoi discepoli e successori, i quali perciò si sono divisi nelle opinioni più varie e discordanti.

3. — Coloro che più si sono allontanati dalla linea di Socrate sono stati gli edonisti, che hanno riposto il bene sommo dell'uomo nel piacere. Se con ciò sono rimasti a prima vista fedeli al principio dell'individualismo, perchè il piacere, diversamente della potenza dei sofisti, sta nell'interno dell'uomo, si sono decisamente allontanati dall'altro principio fondamentale che era il razionalismo, perchè hanno sostituito alla norma assoluta della ragione il principio massimamente relativo del gusto di ciascuno, il quale varia non solo da individuo ad individuo, ma di momento in momento nell'individuo medesimo; e sono così ricaduti nel relativismo dei sofisti. Non

(1) PLAT. *Apol.* 31 D; *Fedr.* 242 B.

hanno però con questo ripudiato la ragione; solo l'hanno considerata come mezzo necessario per saper godere. Aristippo e i primi suoi seguaci non tenevano alcun conto del passato e del futuro, che non sono in nostro potere; ma, collocando la felicità nel momento attuale, l'hanno fatta consistere nel sapere in qualsiasi occasione esprimere dall'attimo fuggente la maggior somma di piacere possibile.

Più tardi Epicuro ha dato maggior rilievo all'uso della ragione. Per ricostituire l'unità interiore, indispensabile alla vera felicità, rotta dall'importanza esclusiva accordata da Aristippo, volta per volta, ai singoli momenti che si succedono nella vita senza alcun legame interiore, ha proclamato che il vero bene non consiste nei singoli piaceri ma nel loro complesso equilibrato; onde sta alla ragione di scegliere tra piacere e piacere, preferire agli altri quelli che sono più duraturi e seguiti da minor dolore, quelli che sono in sè più pregevoli e appartengono a un ordine più elevato, e in generale quelli che consistono nella quiete, non in un movimento incomposto e violento; cosicchè l'ideale epicureo è uno stato abituale, privo, quanto più è possibile, di dolori pel corpo (*ἀπονία*) e di turbamenti per lo spirito (*ἀταραξία*), fonte all'uomo di una intima e continua soddisfazione. Credeva Epicuro, con questi principî, di aver provveduto all'unità interiore dell'individuo e alla eliminazione di quei dolori, che provengono dai desideri sfrenati e dai bisogni fittizi di ciascun individuo.

Se non che il dolore e il piacere, benchè siano esclusivamente dentro di noi, pure non dipendono esclusivamente da noi, ma in gran parte dagli oggetti e dagli avvenimenti di fuori; per ottener dunque una libertà perfetta anche dal mondo esteriore, in che sta la difficoltà maggiore, Epicuro ha creduto di dover rivolgersi di nuovo alla ragione; non alla semplice ragione pratica ma speculativa, dalla quale ottenere il segreto intorno alla natura del mondo e alla posizione dell'uomo in mezzo ad esso. Per questo è ricorso ad uno dei sistemi già fatti della filosofia jonia, ed ha scelto quello di Democrito, come il più adatto a salvare la indipendenza della felicità umana dal corso incerto e mutevole degli avvenimenti

esteriori. Giacchè il cieco meccanismo che, secondo Democrito, domina nel mondo ci persuade che molti avvenimenti sono ineluttabili e indipendenti dalla nostra volontà; ora il savio si rassegna all'inevitabile e solo cerca di modificare la catena delle cause efficienti, per quanto è possibile, in suo favore. Il sistema atomico dunque doveva servire a liberare l'uomo dal timore dei dolori e della morte, ma soprattutto dalla religione. Chè appunto Epicuro concepiva la religione come uno spauracchio di menti ignoranti, atto a ingenerare continue preoccupazioni e fastidi, sia che dagli dei si temano castighi o si aspettino benefici; concezione a dir vero piccina per un filosofo, anche se trova un attenuante nelle gravi superstizioni che allora e sempre hanno ingombrato la religione. Or bene nel sistema atomico, esclusa ogni teleologia e provvidenza, non c'era posto non solo per il Nus universale, che Socrate aveva accettato da Anassagora, ma nemmeno per la divinità — uno e tutto — dei panteisti come Senofane. Un posto però Epicuro ce lo trovava — negli spazi vuoti tra un mondo e l'altro (*μετακόσμου*, *intermundia*) — per gli dei del volgo, che egli fedele al *consensus gentium* ammetteva, in forma di uomini perfetti, spogli però di ogni aggiunta mitologica e liberi da ogni cura per sè e per gli altri, veri fannulloni, oggetto di ammirazione e di invidia per il savio epicureo.

Per concludere, da Socrate Epicuro ha accettato il principio individualistico, che egli anzi ha cercato di spingere sino all'ultimo grado. A ogni singolo individuo ha riconosciuto la forza di poter raggiungere da sè la propria felicità, il piacere, non solo indipendentemente dal corso degli avvenimenti esteriori, ma anche da qualsiasi intervento degli dei, sia pure come consiglieri e aiutanti entro la sfera naturale dell'attività umana; onde ogni religione, e molto più ogni forma di misticismo, era di necessità ripudiata da questa filosofia, che per la sua indole piatta, nonostante la poesia di Lucrezio, ha superato tutte le altre. Quanto al razionalismo socratico, l'edonismo era il suo opposto. Epicuro, che ha voluto conciliare l'uno con l'altro, ha finito per negare l'uno e l'altro: il razionalismo, perchè ha assoggettato l'uso della ragione a un principio di-

verso dalla ragione, al piacere, come norma suprema della vita; l'edonismo, perchè come centro dell'unità interiore della persona umana e come criterio di scelta tra i diversi piaceri, che per sè stessi hanno tutti un medesimo valore dipendente dal gusto individuale, ha introdotto un principio diverso dal piacere, la ragione. Il vero edonismo è quello di Aristippo; e se Epicuro, diversamente dall'opinione comune, contro la quale i suoi moderni ammiratori meritamente protestano, non ha vissuto da puro edonista, non è stato per la logica dei suoi principî. Per la quale, condotta sino in fondo, non dovrebbe rimaner salvo nemmeno l'individualismo, l'indipendenza cioè assoluta dell'uomo interiore dal mondo esteriore. Giacchè il piacere, e lo stesso stato di *aponia* e di *atarassia*, dipende in gran parte dagli avvenimenti esteriori; e il sapere che essi si succedono meccanicamente e che il male è ineluttabile, per se stesso, se non s'introduce nel mondo qualche altro principio razionale, non diminuisce ma piuttosto acuisce il dolore di chi sente profondamente; a meno che anche qui non si debba ricorrere al gusto individuale, a una certa idiosincrasia spirituale di ognuno.

4. — Queste patenti mancanze della corrente edonistica han fatto sì che fin dai primi tempi, dopo la morte di Socrate, quelli dei suoi seguaci che, per il loro modo di vivere un po' simile a quello dei cani, dal popolo si dissero *cinici*, hanno seguito una corrente del tutto opposta; hanno visto cioè che il piacere non solo non libera l'uomo dal mondo esteriore, ma piuttosto, come sperimentavano in se medesimi, l'avvince ad esso a guisa di uno schiavo, onde cominciarono a predicare e a praticare la rinunzia completa ai beni materiali, quale unico mezzo di redenzione dello spirito. Così Diogene di Sinope, nato povero, abbracciò con gioia la sua povertà e la praticò per le vie di Atene, nelle forme più rozze e stravaganti, vantandosi di saper vivere, da vero cinico, senza bisogni ma anche senza fastidi e riguardi, libero come un cane: e Cratete, nato ricco, abbandonò spontaneamente le sue ricchezze per vivere, contento della sua filosofia, da mendicante. A questa filosofia

pratica, superbamente individualista, i cinici, fedeli alla loro discendenza socratica, diedero anche una forma teoretica intellettualistica; insegnavano cioè che il vero bene, proprio dell'uomo, è tutto ciò che è naturale; al contrario, estraneo a lui, fumo ed apparenza, è tutto ciò che è convezionale artificioso o falsamente appreso da lui stesso come un bisogno. L'unico vero bene è dunque la virtù, non il piacere o il vivere secondo i comuni usi sociali e le convenzioni di una falsa civiltà, contro la quale essi si ribellavano in maniera molto libera e spesso anche spiritosa, cui è specialmente rimasto attaccato il nome di cinismo. Qui dunque sta la vera interiorità e indipendenza dell'uomo, nel saper distinguere gli uni dagli altri beni, i veri dai falsi. Sapere che, come quello dell'artista, non sta solo nella teoria ma si acquista soprattutto colla pratica; onde i cinici hanno introdotto per primi nella vita morale, importante correttivo dell'intellettualismo socratico, qual necessario compimento della teoria l'educazione (*παιδεία*) e l'ascesi (*ἄσκησις* = *esercizio*). Si noti bene però, l'ascesi dei cinici non era, come poi nel platonismo e nel Cristianesimo, una lotta interiore contro gl'istinti della natura; al contrario essi professavano fino alle più sfacciate conseguenze il principio che *naturalia non sunt turpia*; il loro ideale era, come di non fuggire il dolore, così nemmeno di fuggire il piacere, purchè consono alla natura, conservando tanto innanzi al dolore che al piacere una perfetta indifferenza e padronanza, senza la quale l'uomo perde il potere di bastare a sè in ogni circostanza, l'autarchia, in cui propriamente consiste la concezione individualista della vita.

I cinici però, occupati più nell'esercizio della vita morale che nella riflessione filosofica su di essa, non hanno fatto attenzione alle questioni difficili che dal loro modo di vedere potevano sorgere. E cioè: quale è il criterio per distinguere il naturale dal non naturale? è sempre vero che il naturale si confonde col razionale, o, in altri termini, che il sapere, posto da Socrate formalmente come principio supremo della vita, ha per oggetto il naturale? E in fine è sempre il naturale in poter nostro, ovvero molte volte

non riusciamo da noi nemmeno a realizzare ciò che è naturale?

A queste domande hanno cercato di rispondere gli stoici, che le idee pratiche dei cinici hanno assoggettato alla riflessione e critica filosofica, e le hanno organizzate in uno stretto e rigoroso sistema speculativo. E perciò, come gli epicurei, hanno creduto che la visione della vita non si possa separare ma debba esser fondata sulla visione dell'universo; contrariamente a loro però, alla propria morale della ragione e della virtù, opposta alla morale del piacere, hanno cercato il fondamento non in un sistema cosmologico pluralistico e positivista, come quello di Democrito, ma strettamente monistico e razionale come quello di Eraclito. Giacchè si trattava per loro di stabilire l'unità, anzi l'identità tra natura, φύσις, e ragione, λόγος, tra la natura umana e la natura universale, tra il logos dei singoli individui e il logos del cosmo. Ora a questo scopo rispondeva mirabilmente la dottrina eraclitea: secondo la quale una è la materia cosmica primordiale, il fuoco, che prende diverse forme, rimanendo pure sempre la stessa, nei quattro elementi, che perciò si compenetrano l'un l'altro; e che assorbe alla forma più alta nello spirito, col quale sostanzialmente si confonde, onde materia e spirito, sotto due aspetti diversissimi, sono tutt'uno; e l'uomo, come microcosmo, non è, che una porzione e quasi il compendio dell'universo intero il suo corpo cioè una particella della materia cosmica, la sua ragione una scintilla del logos universale, e corpo ed anima una cosa sola, parte della sostanza del fuoco primordiale. Da qui ne viene che tutto ciò che è naturale è anche razionale; non solo perchè tutto ciò che è, è insieme materia e ragione, ma anche perchè il flusso continuo di tutte le cose (giacchè πάντα ῥεῖ) è il divenire insieme della natura e della ragione, onde la successione degli avvenimenti, tanto mondiali che umani, non è puramente esteriore e a caso, come presso Democrito ed Epicuro, ma strettamente determinata dalla ragione e perciò immutabile; così che nel mondo domina insieme la provvidenza, πρόνοια, e il fato, εἴμαρμένη, che sono, sebbene in apparenza diversissime, una cosa sola.

Su questo sistema monista e materialista è facile il vedere

come si fondi la concezione stoica della vita. Si intende innanzi tutto perchè il sapere, principio supremo di azione, debba avere per oggetto il naturale, essendo il naturale identico col razionale; e poi perchè il naturale si debba considerare rispetto all'uomo, non isolato ma parte della natura universale, colla quale costituisce in realtà una unità indissolubile. Da qui la regola per l'uomo di operare e di sentire. L'operare dev'essere determinato, come principio intrinseco, dalla sua corrispondenza colla natura, colle esigenze cioè naturali dell'operante non solo ma anche delle cose esteriori e in specie degli altri uomini; onde, diversamente dai cinici, gli stoici attribuivano grande valore alla società e alle istituzioni sociali. Bisogna però notar bene come tutto il valore sta nell'azione per se medesima e non nel suo effetto, perchè quella e non questo è nel potere dell'uomo. Onde i beni esteriori, purchè veri beni fondati sulla natura, possono eccitare la volontà dell'uomo e determinare la sua azione, hanno però un valore puramente relativo per lui e non assoluto, perchè questo spetta solo all'azione soggettiva per se medesima; la salvezza p. es. di un amico può essere il fine a cui indirizzo le mie azioni, le quali fatte per sì nobile scopo sono buone e virtuose, ma per la mia perfezione e felicità è indifferente che in realtà l'amico sia o no salvato.

Altrettanto si dica del sentimento. La tanto rinomata apatia degli stoici non significa, come molte volte si crede, la mancanza di ogni affetto; anche gli stoici ammettevano gli affetti, ma li distinguevano in buoni e cattivi, o, per dir meglio, in veri e falsi, perchè li consideravano derivare da un giudizio vero se buoni, e falso se cattivi. Orbene riponevano il criterio distintivo del loro valore o verità nella considerazione delle cose e degli avvenimenti dal punto di vista del tutto, e non di se medesimo; onde esigevano sentimento di consenso e di contento, εὐπάθεια, per tutto ciò che risponde alla razionalità del tutto, di avversione invece, ἀντιπάθεια per ciò che ad essa si oppone, e infine d'indifferenza assoluta, ἀπάθεια, per ciò che è visto in relazione soltanto a sè o a qualsiasi altro essere particolare. E qui appunto facevano consi-

stere la vera redenzione dell'uomo, la conquista della piena libertà interiore, nell'indifferenza verso tutto ciò che ci è esteriore.

Su questa base — da una parte l'apatia o indifferenza per tutti i beni particolari, e dall'altra l'azione determinata dalla ragione universale, considerata però nel suo aspetto interiore e non in quello esteriore della sua riuscita — innalzavano gli stoici la vera felicità dell'uomo, che, libero da tutto ciò che è fuori di lui, basta perfettamente a se stesso. Libertà ed autarchia, che in ultimo derivano dal lume della ragione che è in lui; onde il savio, che, in opposizione allo stolto, si fa guidare in tutto esclusivamente dalla ragione, era l'ideale perfetto dello stoico.

Da qui s'intende la posizione della religione nella concezione stoica. È una posizione analoga a quella che aveva nella concezione socratica. La divinità unica è il Logos universale che, diversamente dal Nus socratico, non si distingue ma si confonde colla natura; onde invece del monoteismo di Socrate si ha un panteismo naturale. Nel seno di questa divinità universale gli stoici distinguevano diverse divinità particolari, costituite dalle singole parti principali della natura, quali la terra gli astri gli elementi ecc.; che, per mezzo di un'interpretazione artificiosa, l'allegoria, identificavano con i numi della religione volgare. La religione stoica dunque era puramente e in stretto senso naturale (*theologia physica*), perchè il Logos era una cosa sola con la natura. Da ciò ci sarebbe da aspettare una comunicazione diretta tra l'uomo e la divinità, consistente nel sentimento mistico prodotto dall'unione. E difatti gli stoici ammettevano una simpatia naturale tra le diverse parti della natura, per cui l'una agiva sull'altra. Ma ciò nonostante il loro panteismo è rimasto sempre strettamente chiuso alle correnti mistiche, le quali invece sono largamente sgorgate in altre speci di panteismo. Ciò si deve all'altro carattere essenziale del panteismo stoico, il razionalismo, per cui il Logos, come ragione, non era conoscibile dall'uomo altrimenti che per mezzo della ragione; e la stessa mantica, che gli stoici ammettevano e spiegavano colla simpatia tra le parti dell'univer-

so, era da loro considerata come una cognizione naturale. Anche l'ascesi cinica e stoica, come abbiamo già detto, non aveva un carattere mistico ma naturale. Al pari dunque degli epicurei, gli stoici respingevano la mistica; mentre però gli epicurei lo facevano per una ragione negativa, perchè cioè negavano ogni relazione tra l'uomo e la divinità, gli stoici lo facevano per una ragione positiva, opponendo all'unione sentimentale colla divinità l'unione naturale, e alla conoscenza immediata di essa la conoscenza discorsiva della ragione; identificavano in una parola la religione colla filosofia.

Lo stoicismo, non c'è dubbio, segna un gran passo innanzi nella via che tende a dare all'uomo piena coscienza delle sue forze, e in ultimo la liberazione dalle apparenze del mondo esteriore e dal corso confuso e travolgente degli avvenimenti. Per questo giustamente esso ha cercato di trarre l'uomo dal suo isolamento, e di innestar la sua vita nella vita universale del cosmo; ma ha errato nel credere che questo si potesse ottenere col mezzo di un puro razionalismo, ed è perciò che ha mancato al suo scopo. Il razionalismo infatti non può darci che una concezione statica dell'universo, giacchè l'intelletto vede ciò che è, non opera per creare quello che non è. Così lo stoicismo si contenta di contemplare l'universo bello e fatto com'è, colle sue relazioni fisse tra i diversi oggetti, e colle sue leggi immutabili della natura; onde anche il flusso perenne degli avvenimenti concepisce come statico, che si svolge logicamente e perciò necessariamente, preesistente e incluso fin da principio nelle sue ragioni. Unità magnifica, monismo assoluto, che però è incapace di rendere ragione della varietà della vita; la quale è movimento continuo, uno sforzo di crescere di dilatarsi di superare perennemente se stessa, non secondo uno schema fisso ma per un'intima esuberanza di forze; nel che sta propriamente la vera autonomia e libertà. E perciò, se si applica un rigido razionalismo monistico a ricongiungere insieme la vita dell'uomo colla vita dell'universo, non può essere a meno che si spezzi l'uno e l'altra, e che anzi venga a mancare la base stessa della vita dello spirito, la distinzione tra vero e falso, tra bene e male, tra virtù e vizio ecc. Per-

*e non è
misticismo
razionale?
questo*

chè, se tutto ciò che avviene è naturale, e tutto ciò che è naturale è razionale necessario e immutabile, il falso è necessario e razionale come il vero, il male come il bene, il vizio come la virtù, la stoltezza dell'uomo volgare come la sapienza dello stoico. Viceversa, introdotta nella vita la distinzione stoica tra virtù e vizio, tra ragione e passione, tra libertà interiore e schiavitù verso il mondo esteriore, crolla subito come d'incanto l'edificio, che sembrava costruito con tanta sapienza e unità di disegno. L'uomo, che è lo specchio dell'universo, viene scisso violentemente in due parti: dall'una lo tira la sua ragione, dall'altra la sua passione. Nè vale il ridurre la passione a una cognizione falsa dell'intelletto; giacchè, oltre l'assurdo di questa concezione, non si comprende perchè il falso, in un ordine naturale che è essenzialmente razionale, abbia sull'uomo altrettanto potere che il vero. Ma ciò che più ripugna è la divisione che si pone tra l'azione interiore e il suo compimento esteriore, di guisa che solo la prima e non il secondo abbia per sè valore intrinseco ed assoluto: ma allora che scopo rimane per l'attività etica, disgiunta che sia dalla relazione naturale col suo effetto? Gli stoici stessi hanno sentito tutto il peso della difficoltà, e, per eluderla, hanno dovuto finalmente appigliarsi all'espedito di togliere alla virtù ogni serietà, e ridurla ad un semplice giuoco, in cui l'azione non ha altro scopo che l'esplicazione della propria energia, qualunque sia l'effetto che ne consegua (1). La vita interiore dell'uomo rimane così isolata, avulsa dalla vita e dall'ordine universale, che pure si assumeva come fondamento per consolarlo nelle sue sventure e nei suoi dolori. In conclusione dunque il razionalismo monistico non ha risposto allo scopo per cui è stato accettato dagli stoici, di assicurare la perfetta sufficienza morale e la libertà interiore dell'uomo. Tanto è vero che gli stessi stoici confessano il loro savio esser rarissimo: i più vedono il loro ideale realizzato in due soli uomini, Socrate e Diogene; anzi alcuni in nessuno.

(1) EPICET. *Dissert.* II, 5, 1 ss.; IV, 7.19 e 30. Cfr. H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griech. Philosophie*, 1917, p. 218 s.

5. — Mentre gli epicurei facevano consistere la felicità dell'uomo nell'equilibrato acquietamento di tutti i suoi appetiti ancora sensibili, e gli stoici al contrario nella virtù da una parte e nell'apatia o soppressione degli appetiti sensibili dall'altra, Platone ha superato queste due contrarie e unilaterali interpretazioni del pensiero di Socrate, ricongiungendo insieme in un'armonica concezione della vita tanto gli istinti inferiori, tendenti alla propria conservazione individuale, quanto gl'istinti superiori, tendenti a far prevalere i valori universali dello spirito. Contro dunque i due monismi, edonistico e naturalistico, un dualismo armonico, secondo il quale gli appetiti sensibili (τὸ ἐπιθυμητικόν) stanno soggetti agli appetiti superiori dell'anima (θυμός, *animus*) ed entrambi alla direzione suprema della ragione (τὸ λογιστικόν).

Anche qui dunque, malgrado il dualismo tra intelletto ed appetito, domina l'intellettualismo; il quale anzi è portato a un più alto grado che nello stoicismo, perchè la cognizione intellettuale è tenuta pura e separata da qualsiasi relazione colla cognizione sensibile. Ad un temperato dualismo etico si fa corrispondere un radicale dualismo gnoseologico. Oggetto cioè del sapere, che Socrate poneva come norma suprema dell'azione etica, non è il naturale, come volevano i cinici e gli stoici, ma sono le idee, come appunto insegnava Socrate. Mentre però per Socrate le idee erano concetti universali, formati col metodo dialettico sull'osservazione di casi singoli individuali appresi per mezzo del senso, per Platone, oltre a questi, vi sono dei concetti supremi, come l'uno, il buono, il bello, il brutto ecc., formati dalla mente senza l'aiuto dei sensi, e ai quali corrispondono delle realtà oggettive soprasensibili.

Questo reciso dualismo tra senso e intelletto Platone mette in perfetta rispondenza col suo dualismo, non meno radicale, metafisico; nel quale egli, allontanandosi dalla semplice dialettica socratica, si avvicina alla speculazione dei filosofi naturalisti, combinando insieme la teoria di Parmenide con quella di Eraclito. Da una parte ammette con Parmenide un mondo che è e non diviene, il mondo cioè ideale eterno ed immutabile, dall'altra con Eraclito, un mondo che diviene e

non è, il mondo cioè sensibile, temporale e mutabile. Per Platone però, diversamente da Parmenide, l'unità del mondo ideale non è semplicità ed immobilità, ma piuttosto racchiude in sè un complesso vitale di essenze per sè sussistenti, una gerarchia di idee, la quale è costituita non tanto dalla subordinazione logica della specie al genere, quanto dalla subordinazione teleologica del mezzo allo scopo, onde l'idea suprema, alla quale tutte le altre sono subordinate, è l'idea del bene. E il mondo sensibile esiste realmente, contro quello che pensava Parmenide; non ha però, come credeva Eraclito, la ragione di essere in sè medesimo ma in quanto partecipa, come semplice sua ombra e figura, al mondo delle idee. Or dunque, è il mondo delle idee oggettivamente esistenti fuori della nostra mente, che per sè è alla stessa mente ($\nu\omicron\varsigma$) conoscibile ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ νοητός), mentre soltanto il mondo del divenire, nella sua confusione instabilità ed apparenza, è l'oggetto della cognizione sensibile ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ αἰσθητός).

Conseguenza logica di questo sistema gnoseologico dovrebbe essere, poichè naturalmente l'uomo non conosce che ciò che gli si rivela per mezzo dei sensi, la sua naturale incapacità a conoscere l'essenza vera delle cose; solo estraniandosi da se medesimo, nell'assenza completa dei sensi, venuto a contatto immediato col mondo delle idee oggettive, per mezzo della loro intuizione diretta, egli può acquistare la vera cognizione dell'essere. Sarebbe l'estasi, la forma più alta di misticismo. Ma Platone ha voluto rimaner fedele alla tradizione socratica, all'individualismo razionalista, per cui l'uomo basta naturalmente a se stesso per mezzo dell'uso ragionevole del suo intelletto. Onde per evitare la conseguenza estrema del misticismo, ha dovuto ricorrere di nuovo ai filosofi anteriori, questa volta a Pitagóra, per una teoria antropologica, che gli permettesse di conciliare il suo dualismo radicale col suo razionalismo. Anche qui dunque come base della spiegazione una distinzione dualistica tra anima e corpo, che rientrava benissimo nel sistema generale, perchè veniva spontaneo di considerare l'anima come appartenente al mondo soprasensibile ed incorruttibile delle idee, e il corpo al mondo visibile e corruttibile

della materia; onde se il corpo nasce e muore, l'anima non ha avuto principio e non può aver fine. Da questo presupposto veniva per conseguenza che la vita terrena non è tutta la vita, ma una semplice parentesi nell'esistenza dell'anima; e che perciò per una vera cognizione delle cose, non è necessaria l'estasi, l'intuizione cioè delle idee come realtà oggettive, ma basta l'intuizione che ne ha avuta l'anima prima di questa vita, di cui essa conservi ancora la memoria; onde due specie di cognizioni quaggiù: la visione immediata degli oggetti per mezzo dei sensi, e il ricordo, un semplice ricordo, della visione delle idee per mezzo della mente (1). Rimaneva a spiegare come l'anima si trovi in terra unita, contro la sua natura, al corpo sensibile e mortale; e qui principalmente soccorreva la teoria di Pitagora, teoria non propriamente filosofica ma religiosa, secondo la quale per una colpa commessa in una esistenza anteriore, l'anima è stata relegata nel corpo, come in una prigione, ed è costretta a migrare di corpo in corpo, finchè non abbia raggiunto la sua piena purificazione ed espiazione. Platone dunque ammetteva che per la vera e piena conoscenza si richiedesse la comunicazione immediata dell'anima con un mondo superiore e soprasensibile, la contemplazione intuitiva delle idee oggettive, e che per questo fosse necessario lo svincolarsi dal corpo e liberarsi dai sensi; sosteneva però che tutto ciò fosse possibile soltanto dopo e non prima della morte, la quale era dunque la prima ed essenziale condizione della redenzione umana.

Dal detto apparisce come varie sono le correnti che dall'antica speculazione greca sono confluite nella filosofia di Platone; le quali per il genio di lui, squisitamente artistico, hanno potuto stringersi in una armonica unità principalmente estetica. Questa armonia però, per la troppo diversa natura e provenienza dei suoi elementi, non poteva mancare di qualche disaccordo, facilmente percettibile a una mente accorta ed attenta. La ragione prima del disaccordo, è l'impossibilità di

(1) *Fedr.* 249 BC. *Menon.* capp. 14 ss. *Fedr.* capp. 18 ss.

conciliare il dualismo temperato dell'etica socratica, accettato da Platone, in cui l'intelletto non sopprime ma domina pienamente gli istinti e gli appetiti inferiori, col dualismo radicale, estraneo al pensiero di Socrate, tanto gnoseologico che ontologico, per cui l'intelletto si oppone al senso e il mondo delle idee al mondo delle apparenze sensibili. Certo, come giustamente ha visto Platone e dietro lui gli stoici, il problema della felicità e libertà interiore dell'uomo non può risolversi, se non s'innesta in quello della vita universale del cosmo; ma per una soluzione in questo senso, come lo stretto monismo stoico, così si è mostrato impotente il radicale dualismo platonico.

Questa naturale incapacità si manifesta soprattutto nell'intimo disaccordo che regna nel sistema platonico rispetto alla concezione mistica della vita. Da una parte è evidente la tendenza di Platone al misticismo: egli, è vero, ha dovuto in ossequio al principio dell'individualismo e razionalismo socratico, concedere all'uomo la piena capacità d'intendere il vero e di praticare il bene; questa capacità però non è nella sua nativa e naturale purezza ed energia, come nello stoicismo, ma diminuita dalla colpa e impedita dai legami del corpo. Inoltre la cognizione intellettuale, sì, non dipende da una attuale manifestazione di qualche essere soprannaturale, dipende però come ricordo da una visione anteriore, ed è sempre vero che l'intuizione mistica del mondo delle idee, il quale per Platone è la vera divinità, costituisce come il principio primo della vita dell'anima, così lo scopo ultimo a cui essa tende attraverso le successive incarnazioni. Dunque la mente umana è fatta di sua natura per la contemplazione mistica, ed anche ora che ne è priva, per causa della congiunzione col corpo, vive dei suoi ricordi. Ma, d'altra parte, non si può dire che Platone sia caduto nel misticismo. Per lui il ricordo delle idee intuitive, eccitato per mezzo del metodo dialettico e ulteriormente elaborato colla riflessione razionale, basta all'uomo; non c'è bisogno di qualsiasi intervento divino, che del resto non avviene nè nel sogno, che egli spiega come un residuo di attività della parte inferiore dell'anima sottratta al controllo della parte superiore che nel

sonno riposa (1), nè nell'estasi e nella mania dei baccanti, che dichiara come una sopraffazione delle facoltà animalesche, eccitata dall'eccesso di cibo o di bevanda, sulla mente, e causa perciò di vera demenza (2). Ammette in vero che « il filosofo differisce dagli altri uomini, perchè egli distacca del tutto la sua anima dalla comunione del corpo » (3), non intende però con questo un distacco reale dell'anima dal corpo, come volgarmente la ἔκστασις era concepita. ma la concentrazione della parte superiore dell'anima, lo spirito, in se medesimo, col distacco dell'attenzione dalle ingannevoli impressioni dei sensi (4), le quali gli impediscono la considerazione dell'essere eterno ed immutabile; stato che Platone stesso dice esser quello che appellasi sapienza: τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται (5).

Una consimile mancanza di stretta coerenza si può constatare nella parte etica del sistema di Platone. Egli accetta in vari passi la sentenza di Socrate che basta di sapere per operare bene; onde attribuisce all'intelletto il dominio e la direzione della parte affettiva dell'uomo. Ma nel Convito introduce un principio nuovo nella vita etica, quello che egli chiama ἔρως, l'amore; che, assai diverso da ciò che comunemente s'intende per amore platonico, è l'ammirazione entusiastica del buono e del bello, il desiderio ardente di trasformare il bene in noi e noi nel bene, e di congiungerci finalmente, rotti i vincoli del corpo, eternamente con esso. Così il sapere, il quale altrove è concepito da Platone quasi in opposizione alla vita affettiva e posto al di sopra di essa, ora esso stesso per potere efficacemente sostenere la sua parte direttiva ha bisogno di essere tutto penetrato di sentimento. E ciò si spiega: perchè il sapere platonico non procede come il socratico ultimamente da un discorso dialettico, ma dalla intuizione di ideali oggettivi, i quali identificandosi col bello hanno la forza di tirare

(1) *Polit.* 571 C; *Tim.* 70 D — 72 D.

(2) *Polit.* 571 C — D; 573 C; *Tim.* 86 B.

(3) *Fed.* 65 A.

(4) *Fed.* 65 D, 66 B, 67 A.

(5) *Fed.* 79 D.

a sè l'anima dell'uomo e di farla agire a somiglianza loro. Se, malgrado ciò, l'Eros di Platone non è una divinità mistica ma rimane un affetto naturale, è perchè non viene direttamente dall'alto, ma si trova come nascosto nelle pieghe dell'anima, fin da quando essa si beava nella contemplazione del mondo soprasensibile.

Di questa intima affinità della filosofia di Platone col misticismo, egli stesso era consapevole, come dimostra il linguaggio che spesso trasferisce dal misticismo alla sua filosofia. Così rassomiglia il sapere alla mania, e dice che la mania divina è molto superiore al sapere umano (1); considera la filosofia come l'arte di purificarsi (2); dà alle quattro virtù cardinali il nome di purificazioni, aggiungendo che questo propriamente era il senso dei riti degli antichi misteri (3); e in fine non trova modo migliore di spiegare la visione delle idee nella vita precedente alla nostra, che raffigurandola alla visione dell'epopta nel grado più alto della iniziazione eleusinia (4).

Un altro punto, nel quale massimamente la tendenza mistica minaccia l'unità del sistema platonico, è la concezione stessa della vita, dello scopo e dei destini supremi dell'uomo. Dalla dottrina dell'anima — i cui elementi Platone ha in parte derivato da Pitagora e in generale dal movimento religioso della bassa Italia, che sopra abbiamo descritto, e di cui faceva parte anche l'orfismo, al quale espressamente talora egli si appella (5) — viene per logica conseguenza che l'anima per ricongiungersi alla divinità aspiri alla liberazione dal corpo in cui si trova prigioniera, cioè alla morte, e che intanto si debba mantenere libera e pura, per quanto è possibile, dai contatti col corpo e colle sue naturali funzioni. Ed appunto su questa dottrina l'orfismo ha costruita la sua concezione mi-

(1) *Fedr.* 244 A ss.

(2) *Fedon.* 67 A ss; 69 BC; 80 E ecc. *Sophist.* 230 C ss.

(3) *Fedr.* 69 C.

(4) *Fedr.* 250 B C.

(5) Non c'è dubbio che egli alluda alla dottrina degli scritti orfici, allorchè parla della sapienza tramandata nelle *τελεταί* (*Leg.* 870-872) o dello « antiche dottrine che nei misteri s'insegnano » (*Men.* 81 A.)

stica della redenzione, o soteria, come fine ultimo dell'uomo, dell'ascesi e della catartica come mezzo della redenzione. Il Wilamowitz (1) nega che la redenzione e l'ascesi pitagorica abbiano che fare con Platone, perchè il filosofo, egli dice, non ha bisogno nè dell'una nè dell'altra. Il fatto si è che Platone spesso insiste nell'idea, specialmente nel Fedone, che scopo supremo dell'anima è di liberarsi dal corpo e dalla vita corporale; e che quindi il filosofo deve morire fin d'ora interiormente a tutto ciò che è sensibile e materiale, per prepararsi e rendersi maturo a morire realmente. È ben vero però che ciò sta in contraddizione coll'altra concezione platonica di una vita armonica, in cui gl'istinti anche inferiori non si eliminano, come nello stoicismo, ma si subordinano, come strumenti, al sapere direttivo della ragione. La dissonanza tra i due concetti è resa meno stridente, perchè Platone considera la redenzione come autonoma e non proveniente dal di fuori, e fa dell'ascesi, non un esercizio di mortificazione corporale, ma l'esercizio stesso della filosofia, in cui la mente, pensando in qualche modo si estrania dal corpo. Ma, anche in questa forma attenuata, resta sempre vero che tutto ciò che ha relazione, sia pur naturale, col corpo e colla materia, non ha più alcun interesse e valore per la vita; onde non solo si rompe quell'armonia che si voleva stabilire entro dell'uomo, ma eziandio, peggio che nello stoicismo, l'unità dell'uomo col mondo esteriore. Platone ha dato molta importanza anche alla vita sociale: per lui però la società non aveva altro scopo che quello di dare a pochi filosofi il modo di poter contemplare le idee!

In conclusione la filosofia di Platone ha due faccie, una razionalista e individualista, l'altra mistica; quindi da una parte, la mente umana può conoscere tutto colla ragione naturale, dall'altra niente può conoscere se non per l'intuizione, immediata o mediata, di un mondo superiore nascosto ai sensi; da una parte, l'intelletto basta da sè a governare tutti i sentimenti, cioè la vita affettiva dell'uomo, dall'altra ha bisogno esso stesso per agire di un sentimento superiore, l'eros; da

(1) *Platon*, 1919, p. 348.

una parte il corpo è servo e strumento della vita dello spirito, dall'altra non ne è che un impedimento, onde deve essere castigato e mortificato. Platone, come filosofo e discepolo di Socrate, è rimasto attaccato alla prima parte, sforzandosi di conciliare con essa, sebbene cosa impossibile, la seconda; non fa però meraviglia — e qui sta la chiave di tutta la storia seguente — che altri, dopo lui, abbia preferito di far prevalere la seconda tendenza sulla prima.

Giacchè tra i discepoli e seguaci di Platone si cominciò ben presto ad osservare che il suo sistema si componeva di elementi eterogenei e discordanti tra loro; onde sorsero naturalmente vari tentativi di ridurlo a una maggiore unità e coerenza, col fare prevalere un elemento sugli altri, o col ritenere un elemento e lasciare gli altri.

6. — Subito dopo lui, il più grande dei suoi discepoli Aristotile ha cercato di ricondurre la dottrina del maestro a un razionalismo e individualismo perfetto; ciò che era lo scopo primo ed essenziale di tutto il movimento socratico. Per questo ha ritenuto il dualismo platonico, ma l'ha reso da trascendente immanente; delle idee separate ha fatto le forme essenziali che s'individuano, unendosi in una cosa sola colla materia. Così è tornata l'armonia non solo nell'uomo ma in tutto l'universo, in mezzo al quale egli non è che un gradino della scala immensa degli esseri, che va dalla materia informe, che è pura passività, a Dio che è atto puro. Resta eliminato per tal modo non solo qualsiasi elemento mistico, ma la stessa religione. Perchè Dio, che circonda e abbraccia la sfera cosmica, è sì il *primum movens*, non nel senso però di causa efficiente ma di causa finale: egli non è altro che il pensiero di se medesimo, onde non sa e non si cura di altri, ma come essere perfetto innamora della sua perfezione e li altri esseri imperfetti, e così li tira a sè e li spinge ad operare per superare la propria imperfezione (1). La concezione è grandiosa, ma pure, perchè

(1) Che questa in realtà sia la dottrina di Aristotile intorno alla divinità e alle sue relazioni col mondo è dimostrato dallo ZELLER, *Die Philo-*

essenzialmente intellettualistica, senza vita; la varietà e armonia dell'universo non dipende dallo sviluppo di una intima energia, ma dalla gradazione che l'ordine logico delle idee mette nella confusa materia. In un mondo siffatto resta insolubile il problema della autarchia e felicità dell'uomo; la quale per Aristotile consiste nello sviluppo della attività a lui propria, che è la cognizione intellettiva, cui, come a fine, tutte le altre attività sono subordinate. Sembrerebbe assicurata in tal modo l'indipendenza dell'uomo dal mondo esteriore, ma non è così; perchè se l'intelligenza opera interiormente, dipende nelle sue operazioni, come vuole lo stesso Aristotile, dai sensi e da molte altre cause esteriori, che limitano in tante maniere il potere dell'intelletto umano. D'altra parte la pura cognizione rinchiude l'uomo in se stesso, e non gli apre alcuna via per prender parte alla vita dell'universo; e così ancora una volta si fa chiaro che il puro razionalismo conduce al puro individualismo, e questo, appunto perchè tale, è incapace di dare all'uomo quella felicità ed autarchia, che da esso uno si riprometteva.

Se da una parte Aristotile ha fallito anche lui allo scopo d'insegnare all'uomo la via per raggiungere il suo ultimo fine, dall'altra col rendere immanente l'idea alla materia, la ragione al senso, ha distrutto quella trascendenza assoluta del mondo intelligibile sul sensibile, della cognizione intellettuale sulla sensitiva, che era la caratteristica prima ed essenziale della filosofia platonica. Per questo si rese inevitabile la separazione del Peripato dall'Accademia. Questa rimase fedele al principio che il senso è un impedimento e non un aiuto alla cognizione vera, che è intellettiva e intuitiva; onde per ovviare a un dualismo inconciliabile, non rimanevano

sophie der Griechen, II, 2, ed 3^a, p. 358-384, contro F. BRENTANO, il quale al contrario ha sostenuto che Aristotile ammettesse un'azione diretta di Dio sul mondo, dalla creazione alla retribuzione delle anime dopo la morte, in *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867 e in *Aristoteles Lehre von Ursprung des menschlichen Geistes*, 1911 ecc. Collo Zeller concorda sostanzialmente il GOMPERZ, *Griechische Denker*, III, cap. 18.

che due vie: o contentarsi della cognizione fondata sul senso, sebbene piena di falsità e difetti, tralasciando ogni cognizione intuitiva come inconsistente; ovvero rifugiarsi dalla falsità della cognizione sensibile in una cognizione mistica superiore.

La prima via fu quella per cui si misero nel sec. II a. C. gli accademici scettici, Arcesilao e principalmente Carneade. Per loro l'unica cognizione naturale possibile all'uomo è quella che ci viene dai sensi; ma nello stesso tempo aveva ragione Platone, il quale non la reputava capace di darci la certezza e perciò la scienza, ma solo una qualche probabilità o apparenza di vero, la *δόξα*, cioè l'opinione. Era dunque lo scetticismo. Carneade si compiaceva di dimostrare come in qualsiasi questione fosse possibile di argomentare e concludere *in utramque partem*, ma in particolare applicava inesorabilmente il suo metodo critico contro il dogmatismo delle scuole avversarie, gli epicurei e gli stoici. Di questi non solo criticava le singole dottrine, ma soprattutto il principio fondamentale, da una parte, della teleologia o razionalità del cosmo, e, dall'altra, del valore pratico della ragione, la quale coi suoi tanti deliri ed errori ha portato all'uomo molto più male che bene. Era la rivoluzione nella filosofia. Quell'intelletto, che sino a qui tutti i filosofi si erano ostinati a considerare come l'unico principio interiore dell'azione e della felicità umana, ora appariva per sè stesso incapace di comunque conoscere il vero. Tutto l'edificio crollava dai fondamenti.

Allorchè a Roma — dove gli epicurei e gli stoici si dividevano il campo nell'insegnare, per vie opposte, ai colti e nobili romani il modo di arrivare al *summum bonum* — apparve improvviso Carneade e cominciò dalla pubblica cattedra ad affilare le armi taglienti della sua critica contro quei vieti insegnamenti, molti spiriti rimasero sbigottiti e confusi dinanzi al pericoloso novatore, che sembrava voler distruggere le basi stesse del vivere individuale e sociale. Eppure non era così. Lo scopo di Carneade non era esclusivamente negativo: distruggere, sì, le antiche basi, ma sostituire ad esse delle nuove; mostrare l'insufficienza dell'intelletto, ma porre

al di sopra di esso la forza della volontà e dell'azione; richiamare la vita dal campo astratto della speculazione a quello pratico dell'azione. Se la nostra ragione non può presentarci che una vasta scala di probabilità di ogni grado, niente di male, anzi tanto meglio; sta alla vita di scegliere le diverse opinioni, e così di farle servire ai suoi scopi e ai suoi bisogni. Carneade pertanto ricostruiva con una mano, mostrandolo necessario alla vita, quello che prima aveva distrutto con l'altra come non dimostrato dalla ragione. Così anche fece per la religione. Non era dunque la negazione assoluta; e nemmeno la soppressione del vecchio problema, che tanto aveva appassionato l'anima degli antichi filosofi, in che cioè riporre il principio autonomo delle azioni e della felicità dell'uomo; solo la soluzione del problema era diversa: al principio intellettualistico si sostituiva il principio volutaristico. Ma noi non sappiamo se in realtà Carneade comprendesse chiaramente la nuova posizione e fino a qual punto riuscisse a metterla in luce: niente egli ha lasciato scritto, onde poco conosciamo delle sue dottrine. Questo è certo però che la parte ricostruttiva del metodo di Carneade non ebbe lo stesso successo della parte distruttiva; poco fu osservata ed apprezzata nell'antichità, quando gli spiriti erano così imbevuti di razionalismo che nemmeno riuscivano ad immaginarsi un principio diverso di azione, un mezzo diverso per arrivare allo scopo ultimo della vita.

Volutaristico

7. — Il principio dunque intellettualistico rimase dominante anche dopo Carneade nella filosofia, non esclusa la scuola di Platone. Non invano però Aristotile e Carneade avevano filosofato, e il primo aveva mostrato che l'unica cognizione naturale dell'uomo è quella che in ultimo si fonda sul senso, e il secondo che la cognizione fondata sul senso, la quale è l'unica cognizione naturale dell'uomo, è per se stessa fallace ed incerta. Perduta così la fiducia nelle forze del proprio intelletto, non rimaneva altro all'uomo che ricorrere, per raggiungere il suo fine ultimo, all'aiuto di un intelletto superiore e divino, sostituire alla cognizione razionale la co-

gnizione mistica come principio supremo della vita. Per questa via infatti è entrata, dopo Carneade, la filosofia platonica, e dietro ad essa alcune altre correnti filosofiche e religiose.

Arrivati a questo punto della nostra storia, ci si para dinanzi una questione molto grave ed importante, che da qualche anno è agitata con fervore nel campo degli studi storici e critici. Come cioè a suo tempo il Rohde ha sostenuto che l'ispirazione mistica era estranea alla religione greca e che vi è stata introdotta dal di fuori, dalla Tracia, così alcuni dotti moderni sostengono che la cognizione mistica è per sè estranea al pensiero greco e che è stata introdotta nella filosofia dal di fuori, dall'Oriente. Di questo modo di vedere si è fatto comune interprete il Norden, in un libro sotto molti rispetti di grande interesse; dove dal discorso di S. Paolo all'Areopago, riferito negli Atti, prende occasione di trattare molte questioni storiche e letterarie, tra le quali la nostra, da cui, per la singolare importanza, toglie il titolo principale del libro: *Agnostos Theos* (1). Giacchè si tratta appunto della storia dell'idea, filosofica e religiosa, di un essere supremo ignoto per natura sua all'uomo, conoscibile e conosciuto soltanto per la sua grazia e la sua rivelazione. Ora dai testi che il Norden raccoglie ed esamina risulterebbe come l'espressione di *dio ignoto* ($\alpha\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\alpha\gamma\nu\omega\sigma\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$) e quella in senso opposto di *cognizione di dio rivelata* ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$, *cognoscere deum* ecc.) si incontrano in larga copia soltanto nei primi secoli dopo Cristo, da una parte presso gli gnostici cristiani e, dall'altra, presso i neoplatonici. In fonti anteriori ricorrono solo sporadicamente, e cioè nei libri ermetici, in Apollonio di Tyana, Lucano, Manilio, Seneca, Varrone, Cicerone ecc., in molti dei quali il Norden sospetta la provenienza o almeno la dipendenza da Posidonio. Basta questa semplice constatazione dell'uso dei vocaboli, per inferire che l'idea della cognizione mistica della divinità comincia a farsi strada in Occidente, quando questo comincia ad essere in-

(1) E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen Zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913.

fluenzato dall'Oriente, ed arriva al massimo della diffusione quando l'influenza dell'Oriente è al suo colmo. Da qui la conclusione: l'idea della cognizione naturale di Dio è propria della Grecia, quella della cognizione mistica e rivelata dell'Oriente, da dove perciò essa è passata in Occidente; e si può anche determinare con precisione il tempo e l'uomo pel cui mezzo il passaggio è avvenuto: Posidonio.

Il difetto fondamentale di questa tesi è, secondo me, di voler tracciare una linea netta, geografica, di separazione nel campo delle idee e del loro sviluppo; le quali invece seguono un processo interiore, che non ha che vedere col clima e colla longitudine. Così i modi di concepire le relazioni tra Dio e l'uomo sono stati sempre molti e vari, e talvolta si sono intralciati e confusi insieme, tal'altra si sono combattuti e respinti: ciò tanto in Oriente che in Occidente. Se poi si osserva più da vicino l'argomentazione, colla quale il Norden vuol dimostrare la diversità orientale e occidentale della cognizione di Dio, si rimane sorpresi al vedere quanto poco solida essa sia. Oriente è una parola così vaga ed abbraccia popoli e religioni così diverse, che bisognava cominciare dal restringerla e determinarla; il Norden invece non precisa nulla, e in mezzo alle tradizioni di tanti popoli trova solo due passi, che ci attestino la dottrina orientale (1): uno scolio alla Tebaide di Stazio, che era stato già notato dal Bousset, e che si riferisce alla religione dei maghi persiani; e un inno babilonese il quale, per confessione stessa del Bousset (2), non dice affatto quello che gli si vorrebbe far dire (3).

(1) P. 113 ss.

(2) *Theologische Literaturzeitung*, 1913, p. 195.

(3) La religione che noi meglio conosciamo dell'Oriente è quella degli Ebrei; or bene quantunque in essa sia frequente l'idea della rivelazione e della ispirazione divina, non si suppone mai che Dio sia inconoscibile, ma piuttosto s'inculca che egli è conoscibile per mezzo della creazione e dei suoi benefici; dunque qui la cognizione mistica non esclude ma suppone la naturale. I testi che il Norden cita dai Settanta per l'uso della parola γινῶσκis e simili, in specie quello di Isaia (1,3): « conosce (ἔγνω) il bue il suo possessore me invece Israele non conosce (οὐκ ἔγνω) », si riferiscono non ad una cognizione teoretica ma alla cognizione pratica che si manifesta.

Il Norden è ben consapevole della scarsezza delle sue prove e se ne scusa col dire (1) che, se è facile scovare nel sincretismo da ciò che è greco lo straniero, non è anche facile rintracciare di questo le ultime sorgenti. Ma anche qui non riesce affatto a dimostrare che si debba escludere dalla greicità, come idea straniera, la cognizione mistica. Innanzi tutto egli mette completamente da parte, quasi non fossero greche, le correnti popolari e tutto il movimento mistico tanto della religione primitiva naturalistica che della religione dei misteri, e restringe la sua attenzione ai soli scrittori e filosofi. Ma anche per la filosofia la sua veduta è manchevole e superficiale, perchè si limita a constatare i fatti, senza penetrare il senso intimo del loro divenire, onde è costretto a cercare la loro spiegazione in cause esteriori e in rapporti provenienti dal di fuori. Non c'è dubbio che l'epoca classica della filosofia greca da Socrate a Carneade sia tutta dominata da uno stretto razionalismo, onde non c'è posto in essa per alcuna cognizione mistica ma solo per la cognizione razionale. Di già però chi ben la considera vi scorge i germi, da cui nascerà il futuro misticismo della filosofia posteriore. Nella storia che traccia del termine γνῶσις ed affini, il Norden dimentica il detto scolpito nel tempio di Delfi e che Socrate fece suo: γνῶθι σαυτόν, *nosce teipsum*; eppure è certo che con esso il padre della filosofia greca voleva richiamar l'attenzione dei suoi seguaci sulla diversità tra la cognizione di noi stessi, che è in pieno nostro potere, e quella delle cose sopra di noi (τῶν ὑπὲρ ἡμῶν) — la speculazione della filosofia antecedente su Dio e il mondo — che non è, almeno pienamente, in nostro potere. Onde se accettò da Anassagora la credenza di un Nus ordinatore dell'universo, lo fece appunto perchè base necessaria della cognizione di noi medesimi. I filosofi invece che l'hanno seguito non si sono rassegnati a così stretti limiti, tanto più che loro non pareva si potesse avere

nella pietà e nel culto, e non hanno perciò niente che vedere colla γνῶσις nel senso specifico posteriore.

(1) P. 113.

la cognizione di sè separata dalla cognizione del mondo; onde hanno avuto il coraggio, mancato a Socrate, di addentrarsi nelle vie ardue e tortuose delle ricerche sulla natura, ed hanno salutato, con gioia e con un senso di liberazione dall'ignoranza e superstizione del volgo, i risultati, ai quali hanno creduto che la loro mente, malgrado le difficoltà, fosse arrivata: gioia di cui Virgilio si è fatto l'eco nei versi immortali:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari!(1)

Ma questa gioia è di già turbata in Platone, perchè secondo lui la fonte della nostra cognizione naturale non è una ed armonica, ma si complica di elementi diversi ed opposti; il nus, che solo ha in noi la facoltà di conoscere il mondo spirituale e divino, si trova in uno stato innaturale, impedito dal senso — che non può conoscere se non il mondo delle apparenze — di contemplare direttamente, per una specie di intuizione mistica, la realtà delle idee. Qui dunque il germe del misticismo è molto più sviluppato che non in Socrate. E se Platone è rimasto razionalista, è stato in forza di quegli aspetti del suo sistema che gli erano comuni colla filosofia antecedente, mentre i principî suoi propri, strettamente platonici, avrebbero potuto, più logicamente, essere sviluppati in senso mistico. A questo sviluppo i seguaci di Platone sono stati spinti, non volendo, da Aristotele e da Carneade. Perchè Aristotele ha dimostrato che l'unica e vera ragione naturale è quella che si fonda sul senso, e Carneade ha insistito che con Platone si deve ritenere la cognizione derivante dal senso come fallace e variabile. Ammessi questi due punti, per un vero platonico, se non voleva cadere nello scetticismo di Carneade, non rimaneva altra via che ritenere la gnosi intuitiva e mistica come l'unica vera gnosi (2). Era un passo in-

(1) *Georg.* II, 490 ss.

(2) In fondo anche il Norden è costretto ad ammettere (p. 84 s.) che da Platone in poi la distanza tra Dio e l'uomo si è sempre più ingrandita e,

nanzi, ma non fuori della speculazione ellenica, come vuole il Norden (1); a meno che non si voglia porre all'ellenismo e al suo sviluppo termini arbitrari.

La nuova concezione dunque della inconoscibilità naturale di Dio (*ἀγνοσία*) e della sua conoscibilità solo per mezzo della intuizione mistica, la γνῶσις, ha le sue ultime radici in Platone, è stata eccitata e favorita dallo scetticismo accademico, è nata ed ha fruttificato nell'Accademia posteriore e in generale in quelle correnti filosofiche che da Platone ripetevano la loro origine. Questa soluzione del problema è più conforme allo stato degli antichi testi che la teoria del Norden, il quale avendo voluto spiegare l'intimo sviluppo della filosofia greca per l'influenza straniera del pensiero orientale, è stato costretto ad introdurre come intermediario tra l'uno e l'altra lo stoico Posidonio, e di porre tra questo e gli ultimi neoplatonici una catena di anelli appartenenti alle più varie e contraddittorie scuole filosofiche.

Posidonio di Apamea in Siria, fondatore al principio del sec. I a. C. di una rinomata scuola di filosofia in Rodi, dove ebbe uditori anche Pompeo e Cicerone, fu senza dubbio uno dei più grandi personaggi dell'antichità. Filosofo e scienziato, storico e letterato, produsse una grande quantità di opere, dalle quali, come da fonte inesaurita, attinsero moltissimi degli antichi scrittori; ha avuto però la sventura che nessuno dei suoi scritti sia pervenuto fino a noi, e peggio ancora che a lui, a torto o a ragione, i filologi moderni attribuiscono tutto ciò che loro piace degli scritti posteriori (2). Posidonio è consi-

si è sempre più diminuita la speranza di conoscere l'essere supremo. È poi curioso il modo con cui si spaccia dello scetticismo: non ci riguarda, egli dice. Certamente gli scettici non ammettevano la cognizione mistica, ma hanno molto contribuito perchè si ammettesse da chi non era scettico.

(1) P. 86.

(2) L'importanza di Posidonio per la visione antica della vita è stata messa in evidenza da E. SCHWARTZ in *Charakterköpfe aus der Antikenliteratur*, I, 5ª ediz. 1919, p. 86 ss., e per lo sviluppo dell'idea religiosa da P. WENDLAND in *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, p. 84 s. Una ricostruzione metodica e sistematica del pensiero di Posidonio è stata tentata solo

derato come il luogo comune in cui si mescolano tutte le idee e tendenze dei secoli vicino a Cristo, in tutta la loro confusa e fervida molteplicità. In lui sarebbero venute a confluire da direzioni diverse le acque dell'antica filosofia, di Zenone di Platone e di Aristotile, per poi rifuire divise in canali minori nel mondo nuovo, il quale si sforzava di sorgere dal vecchio che stava per crollare. E non solo egli sarebbe stato il depositario dell'antica sapienza greca, ma anche della più antica sapienza orientale: greco di origine ma non di nascita, maestro a Rodi posta al centro del mondo antico, viaggiatore instancabile fino agli ultimi lidi della Spagna, tutto in lui contribuiva a renderlo il vero anello di congiunzione tra l'Oriente e l'Occidente. Non fa perciò meraviglia che a lui sia stata attribuita anche la conversione dell'Occidente al misticismo, come quegli che primo ha unito in sè la scienza esatta col esaltazione estatica, il razionalismo greco colla mistica orientale (1).

Se non che un Posidonio di simil fatta non è una figura della realtà ma in gran parte della immaginazione, resa solo possibile dall'ignoranza in cui siamo del vero Posidonio e dal desiderio dei filologi di avere una persona da elevare a simbolo della loro concezione della storia e della letteratura antica. Per ricostruire il vero Posidonio, quello che innanzi tutto fa mestieri è di assoggettare a uno studio metodico i frammenti certi che di lui ci rimangono, e da essi dedurre le linee caratteristiche del suo pensiero; sceverare da ciò, che ha di comune coi suoi contemporanei e antecessori, il contributo speciale che ha dato allo studio della realtà, di cui era ardente indagatore, e alla visione generale dell'universo. Solo allora sarà possibile ricercare le sue tracce negli scrittori posteriori e completare per tal mezzo la sua figura.

Ma uno studio di simil fatta è appena iniziato per l'opera

recentemente da K. REINHARDT, *Poseidonios*, 1921, e da I. HEINEMANN, *Poseidonios metaphysiche Schriften*, I Band, 1921.

(1) «La sua tendenza alla mistica è notoria», esclama il Norden (p. 99) felice di avere trovato in lui la chiave del problema.

lodevole del Reinhardt; onde è difficile per ora dare un giudizio sicuro su Posidonio, sebbene di già apparisca quale figura diversa, e quanto più importante, esca fuori da questo nuovo modo di procedere. Due tendenze convergevano nel suo spirito, opposte in apparenza, che però in realtà s'integravano l'una coll'altra. Innanzi tutto uno studio ardente ma esatto della realtà, di tutto ciò che è particolare e individuale, in tutta la sua varia molteplicità, tanto nella natura che nell'uomo; del quale ci sono testimoni i suoi molti e lunghi viaggi fatti a scopo d'indagine scientifica, le sue opere di astronomia di geografia e di fisica, da una parte, di storia e di psicologia, dall'altra. Ma non era il vario, per se medesimo, che attirava la sua attenzione; nel molteplice egli cercava l'unità, nell'individuale l'universale. Era ancora il vecchio problema della filosofia presocratica: conciliare i molti coll'uno. Come discepolo della Stoa egli ha ritenuto l'unità fondamentale del tutto, ma l'ha spiegata diversamente dai suoi maestri. Gli stoici ponevano a fondamento dell'essere il fuoco-ragione, onde la prima proprietà della natura è quella di essere razionale, di una razionalità statica che va per divisioni logiche dall'universale al particolare; Posidonio invece vi poneva la forza primordiale (*ζωτική δύναμις*), che solo in un secondo momento si diversifica in spirito e natura, onde la prima proprietà dell'essere è la vita e perciò il movimento, e l'universo si trasforma in un immenso organismo vivente, nel quale è tanto necessaria l'unità che la molteplicità, tanto le forme razionali universali che le forze individuali della materia. E come nella immensa varietà del cosmo regna una stretta unità, così tra il macrocosmo e il microcosmo; giacchè come l'uomo è dominato dalla medesima forza che anima il mondo, così il mondo è governato dalla medesima intelligenza che splende nell'uomo. Onde gli uomini non vivono e non debbono vivere ciascuno a sè, ma nella comunione della umanità intiera, non solo del presente ma di tutti i tempi; giacchè la storia è per Posidonio il vincolo che nei diversi luoghi e nei diversi tempi unifica questa umanità, la quale colle arti le scienze la politica e la religione sviluppa quelle forze germinali che dalla

natura ha ricevuto, nelle circostanze diversamente favorevoli che la natura stessa ha imposto, di suolo di clima e di razza (1). Per tal modo Posidonio ha tolto l'uomo dal suo isolamento individualistico e l'ha posto colla natura in una stretta unità, che nè la Stoa nè Platone avevano potuto costruire. E se Posidonio l'ha potuto, è perchè, rinunciando al vecchio intellettualismo, ha concepito l'uomo e il mondo sotto l'aspetto di una vita universale: concetto questo infinitamente superiore a quello di Carneade, il quale per la vita ha negato la ragione, mentre Posidonio riconoscendo l'immenso valore della ragione l'ha fatto servire alla vita. Onde il suo sistema, per quanto possiamo arguire dal poco che attualmente ne conosciamo, è stato il più perfetto della filosofia greca, ed avrebbe potuto servire di ponte tra il pensiero antico e il moderno, se non fosse stato l'intellettualismo dominante, il quale gli ha impedito, come alla filosofia di Carneade, di avere un'eco stabile nell'antichità; e questa è forse la ragione per cui l'immensa produzione di Posidonio è andata irrimediabilmente perduta.

Dal detto apparisce chiara la posizione di Posidonio rispetto alla mistica. Egli è stato un'anima profondamente religiosa e in un certo senso anche mistica. La *ζωτική δύναμις* che agita il mondo è, secondo lui, in continuo contatto con tutte le singole parti del mondo, ma in modo speciale con l'uomo dotato al pari di essa di ragione. Egli riconosceva volentieri l'oscurità e il mistero che circonda questa forza, nello stesso tempo però sosteneva che la ragione, la ricerca delle maniere onde essa opera in noi e nel mondo, è l'unica via di render cosciente e più stretto il contatto che ha con noi (2). Posidonio ammetteva la mantica; l'ammetteva però come un fatto comunemente riconosciuto da tutti, e dal canto suo cercava di spiegarlo razionalmente, persuaso che se Dio nella mantica comunicava coll'uomo, non poteva farlo che per mezzo della natura (3).

(1) Cfr. SCHWARTZ, p. 91 s. e REINHARDT, p. 343 ss.

(2) Cfr. REINHARDT, *Poseidonios*, p. 46 s.

(3) Quantunque Posidonio abbia scritto cinque libri *περὶ μαντικῆς*, da

Se dunque Posidonio, diversamente dagli stoici, è arrivato alla mistica, non l'ha fatto per l'influenza di un elemento estraneo, ma in forza dello stesso suo sistema; giacchè la sua mistica si fondava sull'immanenza di Dio nel mondo e non negava, ma piuttosto presupponeva la cognizione razionale di Dio attraverso la natura. Tutt'altra cosa la mistica delle scuole platoniche, che ha dominato nell'ultimo periodo della filosofia antica; la quale si fonda sul dualismo tra Dio e il mondo, tra intuizione e ragione, e legata al preconetto intellettualistico riconosce la gnosi soprannaturale come supremo valore morale, perchè appunto nega la cognizione di Dio naturale (1).

8. — La sede centrale, dalla quale questa nuova mistica filosofica si propagò nel mondo antico è stata Alessandria, da dove anche si propagò, come abbiamo visto, una nuova religione, a sua volta anch'essa sincretistica e mistica.

Il suo rappresentante più antico, che noi conosciamo, è Filone Alessandrino; e senza confronto il più interessante, sia per il gran numero di opere che di lui possediamo, e sia perchè come giudeo ci mostra tangibilmente col fatto suo in qual modo avveniva nel mondo ellenistico il connubio tra il pensiero orientale e quello greco. Ora, diciamolo subito, se la forma di Filone è ancora in parte giudaica — molte e le più importanti sue opere sono commentari ai libri della Bibbia o alla storia biblica — il contenuto dottrinale è del tutto greco, per niente giudaico e anzi antiggiudaico: contrasto stridente

Cicerone, che se ne è servito nel suo *De divinatione*, poco si può dedurre con certezza sulla mente di Posidonio in questa questione, così importante per gli antichi. Cfr. in proposito REINHARDT, p. 422 ss.

(1) Il Norden in generale presuppone, non dimostra che i testi, che egli cita come contenenti la dottrina di Posidonio, siano realmente da lui dipendenti. Ad ogni modo giustamente osserva il BOUSSER (*Theol. Literaturzeitung*, 1903, p. 195 s) che nelle citazioni di Cicerone Seneca e Manilio l'espressione *cognoscere Deum* o simili non si riferiscono a una cognizione mistica, ma piuttosto alla *theologia physica*, dedotta razionalmente dalle scienze fisiche, specialmente astronomiche. Tutt'al più dunque si tratta della mistica astrale, che è una cosa ben diversa.

tra il contenuto e la forma, che vien nascosto e in qualche modo attenuato per mezzo della interpretazione allegorica. Di sostanzialmente giudaico rimane ancora in Filone la pietà, la devozione schietta ed ardente verso Jahve, Dio personale, autore della legge e oggetto del culto d'Israele; il che rende tanto più difficile a spiegare il modo greco di pensare di Filone, se non si ammette la grande forza di attrazione e di penetrazione che la cultura greca, nell'epoca ellenistica, ha esercitato anche sopra le antiche civiltà orientali (1).

Alla base di tutta la speculazione di Filone sta il dualismo trascendentale tra Dio e il mondo. Dio è il solo vero essere, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, l'unità assoluta, la μονάς, che sta al di là non solo del mondo sensibile, ma anche intelligibile; il mondo al contrario è il non essere μὴ ὄν, il molteplice e il qualitativo, soggetto perciò alla generazione e alla corruzione. Contrariamente a Platone, Filone ha spinto questa opposizione fino alle ultime conseguenze: da una parte, ha negato ogni contatto immediato tra Dio e il mondo e, dall'altra, la possibilità naturale di conoscerlo. Qui nota giustamente il Norden (2) come Filone, sebbene neghi che Dio si possa conoscere naturalmente, pure evita il termine ἄγνωστος *inconoscibile* (3), ma seguita a chiamare Dio, come Platone, ἀόρατος καὶ νοητός

(1) L'ultima edizione critica delle opere di FILONE è quella di L. COHN o P. WENDLAND, Berlin, 1896-1915 (finora sei volumi). Traduzione in tedesco di L. COHN (*Die Werke Philos von Alexandrien in deutsche Übersetzung*, Breslau, 1909-1919, finora tre volumi); in francese di E. BRÉHIER (*Commentaire allégorique des saintes Lois*, 1909). Le opere critiche più recenti che trattano della dottrina di Filone: HEINZE, *Lehre vom Logos*, 1872. H. SIRBECK, *Die Entwicklung der Lehre vom Geist in der Wissenschaft des Altertums*, 1880. M. FREUDENTHAL, *Die Erkenntnislehre Philos von Alexandr.* 1891. E. HERRIOT, *Philon le Juif*, 1893. MARTIN, *Philon*, Parigi 1907. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908. H. WINDISCH, *Die Frömmigkeit Philos*, 1909. W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, 1915. H. LEISEGANG, *Der heilige Geist*, 1^o. vol. 1919. Bibliografia completa in BRÉHIER. P. V-XIV.

(2) P. 86.

(3) Solo lo ha una volta (*de mutat. nomin.* 2. Cohn-Wendland, III, p. 158) indirettamente, identificando ἀκατάληκτος incompressibile con ἄγνωστος.

invisibile e intelligibile, il che chiaramente dimostra come Filone era tra i primi a fare questo passo innanzi, sopra Platone, e che nello stesso tempo non aveva di detta novità una distinta consapevolezza.

Mentre il Dio di Filone ci apparisce subito come in fondo identico con quello di Platone, si distacca visibilmente dal Dio degli Ebrei. Non c'è dubbio che un certo dualismo sia proprio ancora della religione profetica. In opposizione al politeismo naturista e nazionalista, i profeti hanno insistito sulla distanza che separa Dio dall'uomo, il Santo dai peccatori, il Creatore dalle creature; antitesi che raggiunge il grado più alto durante la Cattività in Ezechiele, il quale si compiace di mettere a confronto il figlio dell'uomo nella sua infermità e immondezza con la gloria e la potenza di Jahve, che abita immensamente lontano, nel più alto dei cieli, e comunica colla terra per mezzo di esseri intermedi, gli angeli, i quali scendono e salgono, come per la scala di Giacobbe, tra cielo e terra, portatori ed esecutori dei divini comandi. Ma malgrado l'infinita distanza, Dio è sempre in intimo rapporto col mondo e coll'uomo; egli è di continuo e dappertutto in mezzo agli avvenimenti umani, e i profeti tale ce lo rappresentano con termini molto sensibili e realisti; e anche quando parla o si manifesta per mezzo di persone intermedie, profeti o angeli che siano, si rivolge alla comune intelligenza e volontà degli uomini, come capaci d'intenderlo e di ubbidirlo.

Filone invece pone un abisso tra Dio e il mondo, onde anch'egli ammette degli esseri intermedi, non semplicemente per avvicinare il cielo alla terra, per rendere possibili le relazioni tra un mondo visibile e un Dio invisibile, ma per gettare un ponte che colmi l'infinita distanza che separa per intima necessità due termini antitetici quali Dio e il mondo. Da un canto dunque questi esseri si confondono con Dio, sono proprietà e potenze divine, non dissimili dalle idee reali di Platone o dalle *rationes seminales λόγοι σπερματικοί*, degli stoici; e dall'altro canto si distinguono da Dio, come persone per sè sussistenti, atte a comunicare col mondo, simili agli angeli degli Ebrei e ai demoni della religione volgare. Capo di tutti

e che in sè tutti comprende è il Logos, che tiene un posto eminente nella dottrina di Filone, da lui detto, da una parte, la sapienza di Dio e la sua parola creatrice, dall'altra l'arcangelo, il sommo sacerdote e il mediatore tra Dio e il mondo, l'avvocato e il salvatore degli uomini. Non è facile il dire come Filone superasse le difficoltà e contraddizioni — se pure ne aveva una chiara e distinta percezione — di cui la teoria abbonda, e come in particolare concepisse la provenienza di questi esseri da Dio, il loro contatto col mondo e la loro azione in mezzo ad esso; è importante però il notare come questa idea di una serie indeterminata di esseri intermedi tra Dio e il mondo, che è un'altra idea nuova rispetto alla genuina filosofia platonica, non sarà più dimenticata pel futuro e avrà le più varie e talora le più strane applicazioni nella speculazione filosofica e religiosa della tarda antichità.

A questo mondo intermedio di esseri divini appartengono anche le anime umane; le quali una volta dimoranti nelle regioni celesti sono poi cadute in terra — non è chiaro a qual ragione Filone attribuisca il fatto — e sono rimaste rinchiusse nel corpo sensibile. L'aspirazione dunque naturale dell'anima è la redenzione. È in fondo lo scopo ultimo di tutta la filosofia postsocratica — il superamento delle difficoltà opposte dal senso alla vita dello spirito — ma nella forma speciale che aveva già preso nella filosofia platonica, di reale distacco dal mondo sensibile e di ricongiungimento finale, dopo morte, al mondo ideale. Anche la via per cui arrivare allo scopo è per Filone nella stessa direttiva della filosofia antica, nel campo cioè dell'intelletto; è la gnosi. L'uomo ideale di Filone è in fondo lo stesso degli stoici e di Platone: è — *rara avis*, s'intende — il savio o il filosofo. Qui però si apre una prospettiva nuova. L'oggetto della cognizione, la quale ci libera dai sensi e dal mondo, non sono più le verità morali; sono, come per Platone, le idee reali del mondo soprasensibile, è l'essere assoluto, è Dio; siccome però per Filone Dio o il mondo soprasensibile non è conoscibile naturalmente, la gnosi che ci libera non si può acquistare da noi medesimi, ma bisogna che Dio medesimo ce la dia, distaccandoci dai sensi e ammettendoci alla sua visione. Non

più dunque autoreddenzione, come per tutti i filosofi antichi e per lo stesso Platone, ma redenzione per la grazia di Dio. Ciò non vuol dire che l'uomo per sè niente possa fare per l'acquisto della gnosi; anzi mai egli potrà ottenerla da Dio, se prima coll'esercizio delle sue facoltà spirituali non vi ci si prepari, non tanto però per il mezzo delle scienze razionali, quanto per la conoscenza della loro insufficienza e di tutto ciò che è naturale, soprattutto dunque per l'ascesi e per la fede (1), che è il distacco da noi medesimi e la confidenza esclusiva in Dio (μόνον πιστεῦσαι τῷ θεῷ, τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνον πιστῷ) (2): solo chi crede a Dio, lo conoscerà.

Atto dunque a ricevere la gnosi è il savio e il filosofo; a lui Dio viene e gli si manifesta, rendendolo così anche profeta. Ciò avviene nell'estasi (3). Qui pure abbiamo una novità rispetto a Platone. Platone non parla mai di estasi; solo in figura attribuisce la divina mania al filosofo, in quanto egli deve distaccare la sua attenzione dai sensi e concentrarla tutta sulle idee, e non perchè debba uscire da sè per cedere il luogo ad una mente o a uno spirito superiore. Non così Filone, il quale non ammette la naturale capacità dell'uomo di conoscere il mondo superiore delle idee. A tale scopo bisogna che l'anima entri in uno stato simile all'estasi dionisiaca; a differenza della quale però, è necessario l'attutimento e assopimento di tutte le facoltà umane, anche e soprattutto dei sensi, perchè il pneuma o spirito divino possa prendere il posto dello spirito umano. Solo così Dio può comunicare all'anima la facoltà di vedere le cose del mondo superiore, le quali, essendo realtà concrete, solo possono essere conosciute per la visione (ὄρασις, θέα). Qui si manifesta chiaramente la diversità della concezione filonica da quella biblica: mentre i profeti della Bibbia ricevono la rivelazione di Dio per mezzo della parola, cioè dell'orecchio, il profeta di Filone conosce Dio per la visione o intuizione,

(1) Meritamente il BOUSSET (*Die Religion des Judentums*, 1906, p. 514) tributa a Filone la lode di essere stato il primo grande psicologo della fede.

(2) *Div. haer.* 93.

(3) FILONE ha trattato ex professo dell'estasi in *Quis rer. div. heres*, 249 ss.

ἐποχή

ricezione
udizione
intuizione

ciò coll'occhio (1). Non di certo un occhio materiale, ma superiore e spirituale, una specie di sesto senso, che Dio stesso deve dare a quelli che ammette alla gnosi, per renderli capaci di vedere, *ὁρατικοὶ ἄνδρες* (2), e per ciò di conoscere. Ma non basta questo senso superiore per vedere Dio, come non basta l'occhio per vedere gli oggetti materiali; è di più necessaria la luce. Ora la luce spirituale è il Logos, il mezzo necessario di comunicazione tra Dio e il mondo; onde è propriamente il Logos che nell'estasi entra nell'anima, da cui come circonfusa essa si alza alla visione del mondo superiore, in prima delle anime, che come angeli o demoni popolano l'aria, poi degli spiriti delle stelle che si muovono nella sfera dell'etere, e infine di Dio stesso che innalza il suo trono al di sopra dell'estremo cerchio del cielo (3).

Arrivata l'anima nell'estasi alla vera cognizione di Dio, alla gnosi, perciò stesso è trasportata dalla sfera della materia, del senso e della corruzione alla sfera del divino, dello spirito e della incorruttibilità, e in certa guisa è trasformata in Dio stesso. Per tal modo è risolto il vecchio problema, come la vera cognizione generi anche la virtù, e come la virtù conduca necessariamente alla felicità: l'anima trasformata in Dio agisce come Dio, onde non può che desiderare e fare il bene; distaccata completamente dai beni sensibili e rinata alla vita divina, perciò stesso è rinata alla immortalità, in che principalmente consiste la felicità umana. La soluzione del problema è raggiunta, ma negando, contrariamente a tutta la filosofia antica, la autarchia o naturale capacità e virtù della mente umana, e quindi trasportando la fonte di ogni valore e della umana felicità dall'uomo a Dio.

9. — Questa orientazione radicalmente nuova è quella che d'ora in poi domina gran parte della filosofia greco-romana, in

(1) Cfr. LEISEGANG, *Der heil. Geist*. p. 215 ss.

(2) Sono quelli stessi che posteriormente sono stati detti *πνευματικοί*, come sostiene il REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienreligionen*, p. 145 s.

(3) Cfr. F. CUMONT, *Le Mysticisme astral dans l'antiquité* in *Bull. de l'Accad. roy. d. Belg.* 1909, p. 279 ss.

θεο-ορατικο
ἀνδρες

gnosi
teoria

pratica

specie le scuole platoniche. Che ciò sia avvenuto per l'influenza di Filone non si può dire; anche per ragione della sua nazionalità giudaica, non certo benevisa nella stessa Alessandria ai gentili, e della forma giudaica in cui ha avvolto le sue dottrine. È più plausibile il dire che le idee, che a noi si presentano pienamente sviluppate in Filone, maturassero già da qualche tempo nelle scuole di Alessandria, e che, come sviluppo naturale del pensiero di Platone, si incanalassero nelle diverse correnti filosofiche e religiose (1).

Una di queste fu il neopitagorismo. Una scuola di filosofia propriamente pitagorica non esisteva da un pezzo; le dottrine specificamente pitagoriche, cioè il numero come elemento fondamentale delle cose, la preesistenza e la postesistenza delle anime, erano state incorporate da Platone nel suo sistema molto più vasto, quindi non c'era più ragione di una scuola speciale pitagorica; i pitagorici erano divenuti platonici. I neopitagorici pertanto non hanno potuto fare altro che dare un'importanza speciale agli elementi del sistema platonico, provenienti da Pitagora, e svilupparli nella direzione sopraindicata. Così, anche per loro la dottrina fondamentale era un dualismo radicale tra spirito e materia, Dio e il mondo, anima e corpo, che riducevano all'opposizione tra l'uno e il due, il semplice e il molteplice. Per cui il problema fondamentale era come spiegare il passaggio dall'uno al due: l'azione cioè di Dio sul mondo, l'unione dell'anima col corpo. A questo fine hanno ammesso degli esseri intermedi tra lo spirito puro e la materia pura, tra Dio e il mondo, che ora hanno concepito come idee congiunte con Dio, ora come forze separate da Dio, i demoni.

Queste due idee fondamentali nella nuova concezione mistica, il dualismo trascendentale e la gradazione degli esseri intermedi, si vanno variamente sviluppando nei secoli I e II, finchè prendono forma ben chiara e determinata nel neopla-

(1) Sulle pubbliche scuole di filosofia e di religione in Alessandria, dalle quali Filone ha ricevuto per tradizione molto materiale delle sue opere, vedi W. BOUSSER, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*.

tonismo. Plutarco di Cheronea (m. 125) ci presenta l'opposizione radicale tra i due principi cosmici, come un'opposizione morale, il principio del bene e il principio del male. Questo però non può essere la materia, la quale è per sè indifferente tanto al bene che al male; il male sta piuttosto nell'anima del mondo che si divide in due, una buona e una cattiva, intorno a ciascuna delle quali si aggruppano i demoni, che si dividono anch'essi in buoni e cattivi. L'anima umana riunisce in sè i due elementi del bene e del male; essa è posta tra i demoni buoni e i demoni cattivi, eccitata ed aiutata dai primi per il bene, tentata dai secondi verso il male. È ai demoni cattivi che si debbono le azioni indegne che la mitologia attribuisce erroneamente agli dei. Qui dunque il dualismo puramente ontologico si cambia in una lotta personale tra due mondi di spiriti buoni e di spiriti cattivi, ciascun dei quali ha per capo uno spirito supremo del bene e uno del male. Questa dottrina, la quale ha trovato largo seguito in molti sistemi, sebbene possa avere un fondamento in Platone (1), difficilmente si è formata indipendentemente dall'influsso del dualismo persiano, che Plutarco conosceva e ricorda espressamente (2).

Per altro verso, l'idea della trascendenza divina è stata accentuata dal platonico Albino e dal neopitagorico Numenio. Albino distingueva un dio celeste e un dio sopra-celeste, che poneva anche al di sopra del Nus universale e della virtù. Numenio distingueva un primo dio, sconosciuto agli uomini e rivelato loro per la prima volta da Platone, un secondo dio, il demiurgo, che può essere conosciuto dagli uomini, e un terzo dio che è il nostro mondo sensibile (3).

In questa direzione Plotino, il fondatore del neoplatonismo, ha dato l'ultimo passo. Contrariamente a tutta la filosofia antecedente, ha sostenuto che Dio non è l'essere τὸ ὄν

(1) *Leg.* 896 E ss. *Epin.* 988 E. cfr. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1, ed. 4^a, p. 973 s.

(2) *Dè Isid. et Osir.* 46 s., 369 D.

(3) Cfr. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 72 s.

e nemmeno il pensiero; esso è l'unità assoluta, ma non sarebbe assolutamente uno, se fosse e se pensasse. È dunque al di là e al di sopra dell'essere e del pensiero; da lui però hanno origine tutti gli esseri, non esclusa la materia, la quale è l'opposto necessario dell'essere ma non è per sè cattiva; come diceva anche Plutarco. Tutti gli esseri dunque, che procedono da Dio per necessità come i raggi dal sole, formano una serie continua degradante a mano a mano che si allontanano dalla unità. Dall'Uno immediatamente procede il Nus universale, o pensiero, nel quale sono le idee; è cioè il κόσμος νοητός di Platone. Dal Nus procede l'anima universale e con essa tutte le anime particolari. Queste due parti, il Nus e l'anima, formano il mondo dello spirito. Il mondo sensibile procede dall'anima, sia perchè l'anima produce la materia e sia perchè alcune delle singole anime, tra le quali le nostre, discendono, allontanandosi ancora di più dall'unità primitiva, nella materia e informano i singoli i corpi. Gli esseri però, come procedendo da Dio si allontanano da lui (ἀποστροφή), così tendono a ritornare verso di lui (ἐπιστροφή). L'aspirazione perciò verso Dio è innata in ciascuno di noi: questo è l'ultimo fine di ognuno. È anche per Plotino la via naturale per raggiungere l'ultimo fine è la via conoscitiva; dalla retta cognizione sorge per necessità la retta operazione, cioè la virtù, e la liberazione dalla materia. Ma alcune anime restano impigliate nella materia come gli uccelli troppo pesanti, che sebbene dotati di ali non possono volare in alto; esse non seguono altro fine che quello di raggiungere il piacere e fuggire il dolore. Altre hanno la forza di levarsi in alto, ma non al di sopra della propria sfera, onde sono capaci soltanto di conoscere la natura e di praticare le virtù naturali. Altre in fine sono dotate di una forza più alta e divina, per cui aspirano verso il mondo superiore per mezzo della conoscenza del Nus e delle idee. Ma ciò non basta: Dio stesso è l'oggetto della loro aspirazione. Per Plotino però Dio è assolutamente ed essenzialmente inconoscibile (quantunque egli non adoperi il termine ἄγνωστος), non essendo egli stesso nè essere nè pensiero. Onde l'unione con lui è solo

possibile per mezzo dell'estasi, la quale propriamente non è conoscenza o visione, come per Filone, ma un tocco misterioso e inesplicabile tra l'anima e Dio. È questo il più alto grado a cui il misticismo greco si sia mai elevato.

Ho voluto ricordare brevemente la concezione neoplatonica, perchè, sebbene, sorta nel sec. III, vada oltre i limiti del presente studio, pure essendo il compimento e il coronamento di tutto lo sviluppo della filosofia greca in senso mistico, aiuta a comprendere e a vedere nella sua giusta luce ogni singola fase e ogni singolo fatto, anche anteriore, di questo processo evolutivo.

10. — E ora, dopo la lunga via percorsa, possiamo costatare come la filosofia greca, sebbene da un punto opposto di partenza — l'individualismo intellettualistico — alla fine è arrivato al medesimo termine del misticismo religioso: all'unione contemplativa colla divinità, come ultimo fine e suprema felicità dell'uomo. Ma, ciononostante non si può dire che misticismo religioso e misticismo filosofico sianò la medesima cosa. L'uno e l'altro sono andati, è vero, sempre più avvicinandosi, senza però incontrarsi giammai e senza riuscire ad eliminare completamente le scambievoli differenze. Proprio al misticismo religioso è rimasto, malgrado il suo processo di spiritualizzazione, il carattere sacramentale e mistico, ripugnante alla filosofia. Al contrario il misticismo filosofico ha sempre conservato il suo carattere intellettualistico, inconciliabile colla religione; perchè sebbene ammettesse l'unione contemplativa colla divinità, ha fatto della filosofia una necessaria preparazione ad essa e la sua giustificazione razionale. Quindi un vero connubio tra il mistero e la filosofia era impossibile.

I filosofi perciò, cominciando da Platone, sebbene usurpino spesso la terminologia dei misteri e talora usino perfino i loro riti come termini di confronto per dichiarare le proprie concezioni mistiche, pure non solo non vi aderiscono, ma talora li deridono o li riprovano espressamente. Così ha fatto Platone per le purificazioni orfiche, e così anche ha fatto Filone. Non v'è dubbio ch'egli abbia subito l'influsso dei misteri greci,

come dimostra il Bréhier (1), in specie perciò che riguarda la sua concezione dell'estasi qual mezzo di comunicazione con Dio, onde adopera di frequente frasi e termini da essi desunti, di cui il Bousset ha tessuto l'elenco (2); con tutto questo però non intende di approvarli, anzi a loro riguardo ha un passo, poco notato, assai significativo. Di Mosè cioè egli dice che « ha escluso le iniziazioni, i misteri e altre simili portentose ciurmerie dalle sue sante leggi, perchè non riteneva giusto che uomini educati a tali principj celebrassero le orgie, che attaccati a favole misteriose disprezzassero la verità, e che andassero dietro a cose appartenenti al dominio della notte e dell'oscurità, trascurando quelle degne del giorno e della luce Tanto l'insegnare che l'imparare i misteri non è sacrilegio da poco (3) ». Soltanto verso la fine del paganesimo, quando si cercava di ridare il lustro a tutti i vecchi ferri, i neoplatonici e qualche altro scrittore, come l'imperatore Giuliano, vollero rimettere in onore anche i misteri, cercando di spiegarli, per mezzo dell'allegoria, in senso razionale e filosofico; ma con questo stesso venivano a disconoscere e a infirmare il loro valore e senso religioso.

Invece la religione mistica dal canto suo fu molto proclive a chiedere ed accettare il connubio colla filosofia. Perchè questo, mentre poteva renderle evidenti vantaggi tanto per il suo sviluppo interiore quanto per la propaganda esteriore, soprattutto in mezzo alle classi colte, non mostrava anche evidenti alle menti, non usate alla speculazione filosofica, le intime contraddizioni che in sè conteneva. Tentativi dunque di questo genere furono fatti in gran numero; come però fu distrutto il mistero, allorchè si volle congiungerlo colla filosofia, così si guastò la filosofia, allorchè si volle congiungerla col mistero. Di questo guasto ci farà chiara testimonianza la storia che ci rimane ora da esporre.

(1) Passim, ma specialmente p. 242 ss.

(2) *Die Religion des Judentums*, parte 1^a, cap. 2, p. 424, n. 2; 426, n. 3.

(3) *De special. leg.* 319, COHN, vol. V, p. 77.

CAPITOLO OTTAVO

La Teosofia.

SOMMARIO: 1. Circostanze e ragioni per cui è nata la teosofia. — 2. La rivelazione teosofica; sue forme. — 3. La tradizione della rivelazione; gli scritti teosofici. — 4. La gnosi; sua natura, — 5. e suo oggetto. — 6. Il dualismo della gnosi e sua origine; gli esseri intermedi tra Dio e il mondo. — 7. La posizione dell'uomo nel mondo; la provvidenza e la heimarmene. — 8. La gnosi redentrica dalla heimarmene; il mistero della rigenerazione per la parola. — 9. Natura del misticismo teosofico, e il suo profetismo.

L'ultimo risultato al quale siamo giunti nel nostro studio è stato che per due vie nell'antichità si è giunti al misticismo: la religione e la filosofia. Esse hanno camminato separate, e per lungo tratto assai discoste l'una dall'altra; perchè, mentre le religioni mistiche facevano dipendere il valore della vita dell'uomo dalla sua unione colla divinità e riponevano il pieno raggiungimento del suo ultimo fine in un mondo al di là della morte, la filosofia ha riconosciuto all'uomo il potere di conseguire da sè, in questa vita, il suo vero bene e la felicità suprema. Ma, allorchè la filosofia, stanca delle sue dispute interminabili e delusa per i mancati risultati pratici, perdette la fiducia nelle forze dell'intelletto, riconobbe anch'essa il bisogno del lume divino e il valore della vita futura come compimento della presente; e così si avviò verso il misticismo. Anche allora però le due vie rimasero distinte: il misticismo della filosofia non si poteva confondere, per le ragioni che abbiamo detto, coi misteri della religione.

In mezzo a queste due correnti distinte, se non opposte, venne a interpersi una terza, l'orfismo. Come la religione, esso ebbe riti e purificazioni, come la filosofia, una dottrina; non una dottrina propriamente filosofica, ma nata dalla riflessione religiosa sul mondo e sul corso degli avvenimenti umani. Il favore che esso incontrò, tanto da prestare persino alcuni elementi al sistema filosofico di Platone, si spiega da ciò che corrispondeva realmente a un innato bisogno dell'anima umana soprattutto popolare, quello di unire insieme la religione colla speculazione, il mito colla dottrina, il rito col libro.

Se non che la dottrina orfica si era invecchiata, nata come era ancor prima che nascesse la vera speculazione filosofica. Se dunque corrispose bene al suo scopo, finchè la religione e la filosofia rimasero entro i limiti della Grecia e delle colonie, non poteva più corrispondervi quando, allargatosi il mondo, unificate le diverse genti e le loro antiche civiltà, nacquero nuovi bisogni e si aprirono nuovi orizzonti. Allora si rinnovò la religione, si rinnovò la filosofia; era necessario che si rinnovasse e trasformasse anche la corrente intermedia, che cercava di abbracciare nel suo seno tanto l'una che l'altra. Questa fu la teosofia, così detta perchè, come l'orfismo ma in maniera più consona alle tendenze e alle idee dei tempi nuovi, aveva per scopo di elevar l'uomo alla conoscenza e per mezzo della conoscenza all'unione del divino. Di questa ultima e importantissima fase del misticismo antico diremo ora brevemente.

1. — Le circostanze, nelle quali è nata e si è sviluppata la teosofia ellenista, non furono molto dissimili da quelle che diedero vita all'orfismo. Allora era una condanna misteriosa, che per colpe di cui si aveva solo un vago presentimento e rimorso, sembrava pesare su tutti, sui privati e sulle città; il problema affannoso era come liberarsi da queste colpe e dalla conseguente ira divina, e la risposta fu: la purificazione, e per conoscere quali fossero i mezzi efficaci di praticarla: la rivelazione dei libri orfici.

Anche ora un incubo misterioso opprimeva gli animi. La

cultura universale, umanistica, si era ripromesso di rinnovare la faccia della terra; ma l'orbe non aveva raggiunto la felicità meglio della polis, invece ovunque dolori e disastri; le basi stesse del vivere civile sembravano scosse: oggi piombava nel fondo della miseria chi ieri era nel fastigio degli onori e delle ricchezze, e viceversa; nessuno era più sicuro del domani, non solo per la conservazione dei propri beni, ma nemmeno della vita. Era naturale che in queste circostanze il problema religioso si inasprisse, e che si andasse in cerca di qualche meravigliosa soluzione. Il popolo che non guarda tanto per il sottile diceva: tutto cambia quaggiù, evidentemente perchè anche lassù, nell'Olimpo, deve essere cambiata direzione; al vecchio Zeus, buono e ragionevole, è successa nel governo una divinità giovane, capricciosa, crudele, femminile, Τύχη o *Fortuna*. Non c'era dunque da far altro che procacciarsi i suoi favori con l'invocarla, innalzar templi e fare feste in suo onore. Ma le persone serie pensavano che la fortuna non esiste, che quello che a noi sembra caso è invece rigorosamente determinato fino dall'eternità, che niente avviene che non abbia la sua ragione necessaria e ineluttabile. E in questo essi trovavano una conferma da una parte nella filosofia, che cogli stoici insegnava come tutti gli eventi umani sono regolati dalla provvidenza eterna ed immutabile del Logos universale, e dall'altra nell'astrologia, secondo la quale tutto ciò che succede quaggiù dipende dai movimenti degli astri nel cielo. Dietro ciò era chiara la causa di tutti i mali che affliggevano allora l'umanità: non era la colpa, come avevano creduto gli orfici, ma il fato, la *heimarmene*; e il problema che perciò si poneva era come infrangere questa servitù, la più dura che immaginar si potesse, e apparentemente impossibile a sciogliere, perchè legata a leggi cosmiche universali; la parola meravigliosa a cui gli animi fiduciosi si attaccavano, non era più: purificazione dalla colpa, ma: redenzione dalla *heimarmene*.

Ma come ottenere la redenzione? Per arrivare alla soluzione del tormentoso problema non ci poteva essere che una via: la gnosi. Tutti i savi dell'antichità, noi lo sappiamo bene,

erano pervasi da questa idea che per l'acquisto della somma felicità fosse necessario all'uomo e bastante il sapere. A questa orientazione intellettualistica si erano piegati anche gli orfici, i quali al di sopra del rito posero la rivelazione. Anche ora l'unica via per arrivare alla redenzione dalla heimarmene apparve la gnosi, la dottrina rivelata. La cognizione razionale ne sarebbe stata assolutamente incapace; essa era che attraverso l'ordine naturale aveva condotto il filosofo a scoprire la causa di tutti i nostri mali, la heimarmene; non poteva anche condurlo a trionfare su essa e superarla. Per questo gli stoici che nella razionalità del cosmo, e gli astrologi che nel corso regolare degli astri, avevano intuito la necessità fatale che stringe il mondo e l'uomo nelle sue morsa, non poterono vederci anche il modo di rompere quella necessità ineluttabile, e così non arrivarono alla soluzione del problema: gli stoici difatti finirono per disperare di realizzare il loro ideale, e gli astrologi insoddisfatti in generale del loro misticismo spirituale, dell'entusiasmo che viene dalla contemplazione degli astri, si appigliarono di nuovo a una mistica prevalentemente sensibile e si assoggettarono perfino alla magia. Per la soluzione del problema non bastava conoscere il mondo, bisognava conoscere ciò che sta sopra del mondo e che lo domina. Dunque non una cognizione che viene dalla ragione, ma dalla rivelazione. Ecco pertanto i tre punti essenziali attraverso i quali si compie il nuovo processo della salute: rivelazione gnosi e redenzione.

Da ciò è facile vedere in che rapporto stia la teosofia colla filosofia. Essa mira, sì, alla cognizione, non però come a fine ma come a mezzo per ottenere la salute; non è dunque propriamente pura speculazione, ma religione; e la cognizione a cui mira non è la cognizione ottenuta col ragionare ma col credere, onde è piuttosto una fede che una filosofia. Anche nella filosofia mistica, è vero, si ammette la cognizione soprannaturale per mezzo dell'estasi; l'estasi però è l'ultimo gradino a cui giunge il filosofo mistico attraverso la considerazione naturale avente per oggetto l'uomo e il mondo, onde egli s'innalza dal basso verso l'alto, dal mondo dei sensi al mondo dello spirito, dal

raziocinio alla visione mistica; mentre il teosofo è d'un colpo trasportato nel mondo divino soprasensibile, dalle altezze del quale contempla la bassezza e vanità di questo, dall'alto guarda al basso. Sebbene però egli non riconosca altra fonte delle sue speculazioni che la rivelazione, di fatto attinge le sue cognizioni, più o meno consapevolmente, dalle fonti le più disparate. Tra queste tiene certamente il primo luogo, come anima direttiva, la filosofia di allora nella sua complessa varietà, non però nella sua purezza; stante che ad essa si mescolano la mitologia l'astrologia la magia la misteriosofia, nelle forme che tutte queste superstizioni hanno preso nei singoli luoghi in cui son nati e si sono manifestati i singoli movimenti teosofici. Per cui la teosofia è stata un vero sincretismo — molto più largo che non sia stato l'orfismo — al quale certamente l'Oriente ha dato il più ricco e caratteristico contributo.

Ma, nonostante la varietà delle forme, non mancava la teosofia di un fondo comune, dovuto anche qui al predominio della greicità sugli elementi di origine barbarica(1). Importa dunque in mezzo alla varietà e confusione, cogliere i tratti comuni e i caratteri essenziali, che brevemente descriveremo secondo i tre capi principali di sopra accennati: la rivelazione, la gnosi, la redenzione.

2. — La rivelazione, fondamento necessario della gnosi, non era fatta a ciascuno in particolare; era comune a tutti quelli che l'accettavano, ma naturalmente presupponeva una

(1) Molto opportunamente F. BOLL contro l'esagerazione, oggi non infrequente, dell'influenza dell'Oriente sull'ellenismo, osserva: « non bisogna dimenticare l'opera propriamente greca, speculatrice e organizzatrice, che spesso per prima ha dato al materiale caotico forma permanente ed espressiva; e così pure la possibilità anzi la necessità, anche nella tarda epoca ellenistica, di una reazione della mitologia greca sull'Oriente. Le immense forze culturali della greicità non hanno improvvisamente cessato di esercitare più oltre la loro azione » (*Aus der Offenbarung Johannis*, 1914, p. 2). Cfr. P. CORSEN, *Über Begriff und Wesen des Hellenis. us in Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft*. IV, 1908.

rivelazione iniziale particolare, da cui derivava. Ora le forme, nelle quali la rivelazione iniziale si credeva avvenuta, erano varie, rispondenti ai diversi modi in cui il popolo s'immaginava che la divinità potesse comunicare coll'uomo.

La forma più antica e popolare era quella per cui un dio appariva tra gli uomini in carne ed ossa, e trattava con loro come fa uomo con uomo. Anche questa forma s'incontra talora (1), ma è rara; il più comunemente la rivelazione avveniva non nello stato ordinario della coscienza, ma nel sonno, ovvero nell'estasi, quando la parte superiore dell'anima, lo spirito, si credeva che abbandonasse il corpo e lasciasse libero l'ingresso a qualche spirito o potenza esteriore. Comunemente nel sogno per lo più sono figure di persone ordinarie, o i sogni stessi personificati, che vengono inviati dagli dei e appaiono al dormiente; ma talora è la divinità stessa che gli si avvicina e gli parla. Così in sogno avvennero le rivelazioni fatte all'alchimista Zosimo — tra il sec. III e IV d. C. — (2), colle quali sono da confrontare quelle fatte, parimenti in sogno, a Cratete, autore di un viaggio celeste conservato in una traduzione arabica dal greco (3). Ma la forma più propria della rivelazione personale è l'estasi. In essa lo spirito divino (πνεῦμα θεῖον, θεοῦ, οὐρανοῦ), che in particolare può anche essere un demonio, o l'anima di un eroe o di un trapassato qualsiasi, prende il posto dello spirito umano, s'impadronisce dell'uomo, rende la sua anima chiaroveggente e gli fa dire quello che esso vuole. In questo stato, nell'antichità, parlavano i profeti la pizia e le sibille; e più tardi si credeva di possedere degli *oracula* originati in simil guisa. Anzi, nella stessa epoca ellenistica, non mancavano i profeti che parlavano e insegnavano le loro dottrine sotto l'ispirazione divina, ἐν πνεύματι,

(1) Per tal modo Apocrazione, probabilmente il noto grammatico del tempo di Adriano, fu ammesso al colloquio degli dei. *Catal. codicum astral.* VIII, 3, 133, 27 ss. cfr. BOLL, l. c. p. 5.

(2) BERTHELOT, *Les alchimistes grecs*, p. 107.

(3) BERTHELOT, *La chimie au moyen age*, III, 44. Cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 9, 361.

per la quale si credevano una cosa sola con dio, così da dire: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι (1). La forma più alta tanto del sogno quanto dell'estasi era la visione ὄρασις, per cui l'anima abbandonato il corpo in terra, era realmente trasportata in cielo (si diceva di essa οὐρανοβατεῖν), ed era ammessa al colloquio cogli spiriti e alla visione delle cose celesti (2).

A queste rivelazioni personali facevano riscontro le rivelazioni oggettive, per mezzo di scritture vergate dalla mano stessa degli dei (3). Si custodivano scritti di tal fatta nei tempi, specialmente in Egitto; così sappiamo del tempio di Eliopoli che conteneva un oracolo impresso in un vaso, e un libro astrologico scritto in *caratteri sacri* (4). La loro origine celeste era talora attestata in modo straordinario, o perchè caduti improvvisamente dall'alto (5), o perchè approdati dal mare in una barca misteriosa (6), o perchè rinvenuti nella tomba di qualche personaggio divino e di Hermes medesimo. L'esistenza del resto di una letteratura celeste è presupposta da Proclo, il quale nei suoi inni prega gli dei che gli accordino la sacra luce, per mezzo dei libri divini, ζαθέων ἀπὸ βίβλων (7).

Le due rivelazioni, l'oggettiva e la personale, si uniscono talvolta insieme, in quanto il dio rivelatore comanda al suo profeta di scrivere ciò che ha visto e che ha udito, e gli promette di assisterlo nello scrivere. Così Cratete, nella visione di cui abbiamo detto, riceve dall'angelo che lo istruisce il

(1) Così i profeti fenici o palestinesi conosciuti da Celso, presso ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 9.

(2) Testi, che parlano di tali visioni, nell'epoca ellenistica, sono raccolti in copia da F. CUMONT nell'articolo *Le mysticisme astral dans l'antiquité* in *Bullet. de l'Academ. R. de Belg. clas. d. lettr.* 1909, 279 ss.

(3) Interessante su questo genere di finzione letteraria la monografia *Himmelsbriefe* di DIETERICH in *Kleine Schriften*, p. 234 ss. Cfr. anche DELEHAYE in *Bullet. de l'Acad. de Belg. cl. d. lettres*, 1899, p. 171 ss.

(4) *Catal. codd. astral.* VII, 62 cfr. *Pap. Oxyrh.* VI, 200 s.

(5) Cfr. i *κάνονες διοπετεῖς* di Epicuro.

(6) *Catal. codd. astr.* VII, 59.

(7) *Hymn.* IV, 5; cfr. III, 4; VII, 23.

comando: «scrivi il tuo libro secondo le informazioni che io ti ho dato, sappi che io sono con te e che non ti abbandonerò finchè non abbi compito la tua opera». Per tal modo ai libri celesti vennero ad aggiungersi le scritture ispirate.

In generale il dio rivelatore disponeva che questi libri fossero tenuti nascosti ai profani; e di fatti rimanevano il più delle volte occulti, finchè non fosse venuto il tempo stabilito dalla provvidenza per la loro invenzione. Hermes Trismegistos che ha scritto i suoi libri prima della creazione, li deposita in luogo adatto, dicendo loro di rimanere irreperibili, «finchè il vecchio cielo non produca quelle sostanze degne di voi, che il demiurgo chiama anime (1)». E gli scopritori di tali scritti non erano persone qualsiasi del volgo che agissero a caso, ma grandi personaggi guidati da Dio nelle loro azioni, come Alessandro Magno e Giulio Cesare, il quale ritrovò i *Secreta Hypocratis* (2); anzi talora lo scopritore stesso era un dio, Hermes p. es. il dio della sapienza, πάνσοφος Ἑρμῆς (3).

3. — Il mezzo per cui la rivelazione iniziale, ἀποκάλυψις, veniva partecipata ai fedeli, era la tradizione παράδοσις. Abbiamo visto l'importanza che la παράδοσις aveva negli antichi misteri; la teletè degli eleusini si diceva ed era una παράδοσις, il cui oggetto era il mistero stesso che si trasmetteva, per una serie interminabile, dai consecratori ai consecrati. Ma ora che il rito è passato in seconda linea ed è messa principalmente in vista la dottrina, l'importanza della tradizione cresce a dismisura e riceve per suo oggetto il discorso, παράδοσις τοῦ λόγου. Essa poteva avvenire in scritto o a voce, λόγος ἀκοῆς (4). I libri, di cui abbiamo parlato, se figuravano talora come una rivelazione iniziale, in ogni caso erano anche il mezzo più adatto e più sicuro della sua trasmissione. Grande perciò era la loro importanza, ma non tale da eliminare quella della

(1) In Κόρη Κόσμου presso ΣΤΟΒΕΟ, *Eclogae*, I, 387, 15 ss.

(2) Cfr. BOLL, op. c. p. 8.

(3) *Maneth.* V, 1.

(4) Cfr. *1 Thess.* 2, 13; *2 Thess.* 2, 15.

tradizione orale. Anzi il più delle volte essi stessi non volevano essere altro che il deposito finale di una lunga serie di tradizioni orali.

Il modo più comune in cui si immaginava che fosse avvenuta la tradizione orale era la trasmissione di padre in figlio. Anche gli orfici spiegavano per tal modo l'origine di alcuni loro poemi, che sarebbero derivati da Orfeo, per mezzo del suo figlio Museo e del figlio di questi Eumolpo (1). Questa idea che rimane isolata nell'antichità, addivenne assai frequente nell'epoca ellenistica (2). Così al principio della cosiddetta liturgia di Mitra, lo scrittore dice di scrivere i presenti misteri solo per il figlio, un *mysta* degno della forza divina. E in un trattato alchimista citato dal Norden (3), Iside ottiene la « rivelazione dei misteri » da un angelo, il quale le impone la condizione « di non tramandarli a nessuno, eccetto al solo figlio e amico genuino, affinché egli sia tu e tu sii lui, ἴνα ἢ αὐτὸς σὺ καὶ σὺ ἢς αὐτός ». Queste interessanti parole, ci danno la chiave per entrare in fondo all'idea: il mistero è destinato a fare una cosa sola tanto dei *mysti* colla divinità che dei *mysti* tra di loro, onde li suppone congiunti da una naturale affinità, quale anche negli antichi misteri in origine era richiesta. La figliolanza dunque naturale era simbolo della figliolanza spirituale, cosicchè altrove la rigorosa restrizione si cambia nell'altra: « questa tradizione, o mio figlio, che io comunico a te solo, perchè sei un *mysta* degno della mia forza, deve rimanere nascosta agli indegni, ed essere comunicata da te ai soli degni » (4).

La segretezza di cui erano avvolti tanto gli scritti, quanto gl'insegnamenti orali dei nuovi profeti dell'ellenismo, si spiega allo stesso modo che quella di cui anticamente erano avvolti

(1) PLAT. *Republ.* II, 363 C.

(2) Vedi in proposito A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, 1891, p. 162 s.

(3) *Agnostos Theos*, p. 291. La citazione è tolta da BERTHELOT, *Les alchimistes grecs*, p. 28ss.

(4) NORDEN, *ib.*

i misteri. Allora, abbiamo detto, non vi erano dottrine da tener segrete, e perciò il segreto riguardava quasi esclusivamente il rito; adesso invece che la dottrina tiene il primo posto, il segreto riguarda principalmente la dottrina. Ciò spiega come quegli scritti non siano a noi pervenuti che in pochi frammenti, e che di molti, come anche dei profeti che hanno insegnato a viva voce, noi non conosciamo più nemmeno il nome. Ma giacchè, come pei misteri, quello che rimane pur basta a svelare in gran parte il segreto gelosamente custodito, gioverà innanzi tutto accennare, almeno brevemente, alle varie letterature teosofiche, della cui esistenza quegli avanzi ci fanno testimonianza.

Viene innanzi tutto la letteratura neopitagorica. Si è già detto come a questa epoca nel campo della filosofia mistica si cercò di risuscitare la tradizione proveniente da Pitagora; altrettanto avvenne nel campo della religione. Perchè Pitagora era ritenuto non solo un grande savio, ma anche un grande profeta, il quale aveva avuto comunicazioni speciali colla divinità. Si ripeté allora quello che era avvenuto nel sec. VII nella bassa Italia: un grande movimento di idee, sostanzialmente unico, si divideva in due correnti speciali, l'una prevalentemente filosofica, l'altra prevalentemente religiosa: allora però solo la prima era rappresentata da Pitagora, mentre la seconda era rappresentata dagli orfici; ora invece tanto l'una che l'altra furono intitolate al nome di quel grande, a cui l'antichità professò una venerazione senza pari. Ne nacquero però due letterature distinte: l'una filosofico-mistica, che portava in fronte nomi genuini di persone reali: Nigidius Figulus del tempo di Cicerone, Socione maestro di Seneca, Nicomaco di Gerasa, Teone di Smirne, Numenio di Apamea ecc.; l'altra invece, mistico-religiosa, era completamente apocrifa, come la letteratura orfica, ma invece del mitico cantore di Tracia, prendeva il nome dello storico profeta di Samo. Di questa letteratura, che dovette essere alquanto vasta, non possediamo che pochi e insignificanti frammenti.

Queste due correnti, la filosofica e la religiosa, si congiunsero insieme nel sec. I d. C. in una persona di carne ed ossa,

che cercò di far rivivere in sè la figura di Pitagora — quale egli se la immaginava — di cui anche scrisse la vita, Apollonio di Tyana in Cappadocia. Egli aveva tutte le qualità atte a farne il santo e il dottore ideale dei teosofi ellenisti. Filosofo mago e profeta, scriveva e predicava, operava miracoli cacciando i demoni e suscitando i morti, e pieno di zelo e di attività missionaria traversava il mondo da Roma fino alle Indie, portando ovunque il nuovo verbo di salute. La sua fama dopo la morte, avvenuta in Efeso a tardissima età sotto Nerva, crebbe sempre più, finchè alla corte dei Severi nel sec. II la sua immagine dall'imperatore Alessandro era venerata insieme a quelle di Orfeo, di Abramo e di Cristo, e la sua vita per ordine dell'imperatrice Iulia Domna era scritta da Filostrato in forma di panegirico (1). Oltre le lettere e la vita di Pitagora, egli scrisse un trattato sui sacrifici (περὶ θυσιαῶν), di cui rimane un interessante frammento, conservatoci da Eusebio (2).

Affine alla neopitagorica, ma per noi molto più interessante, è la letteratarà ermetica. Essa si diceva proveniente non già da un profeta, sia pur grande come Pitagora, ma da un dio, anzi dal dio stesso della sapienza, Hermes Trismegistos. Questi era già di per sè una divinità sincretistica, e perciò di formazione ellenistica; a base della quale stava l'egiziano Thot (in greco Θεῦθ, Θώθ, Τάτ ecc.), il dio inventore dei numeri e delle lettere, scopritore dei segreti, autore degli antichi libri sacri, il maestro da cui Iside stessa aveva appreso la sua scienza e la sua magia. In egiziano riceveva il titolo di *aa aa* il grande, che nella stela di Rosetta è tradotto μέγας καὶ μέγας, donde poi è venuta la denominazione di τρισημέγιος. Era naturale che i Greci identificassero questo dio egizio col loro Hermes, Mercurius, l'alato araldo di Giove, che come tale portava il titolo di λόγιος, cioè eloquente e savio. Alle due divi-

(1) Cfr. J. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886, p. 227 ss.

(2) Cfr. su di lui ZELLER, *Die Philos. der Griechen*, III, 2, p. 165 ss. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 45, 337 ss. REITZENSTEIN, *Hellenist. Wundererzählungen*, p. 40 ss. 46 ss.

nità, confuse in una, sono state attribuite tutte le proprietà del dio egizio ed è stato dato il nome proprio di Ἑρμῆς τριμέγιστος, che nelle iscrizioni s'incontra la prima volta in una stela di Achmîm del tempo di Gordiano (a. 238-244). I Greci lo facevano autore di un numero favoloso di scritti, perchè credevano che i testi geroglifici, sparsi per ogni dove in Egitto, fossero scritture divine che contenessero l'antica sapienza e che avessero perciò proprio lui per autore. Secondo Iamblico (1) avrebbe scritto 20,000 opere e secondo Manetone 36.525, che Clemente Alessandrino riduce a un numero più modesto e ragionevole di 42 libri (2).

Ma, oltre questa letteratura favolosa, gli era attribuita una letteratura viva e reale, scritta in greco, nella quale egli stesso era introdotto a parlare con il figlio Tat, che era un suo sdoppiamento, o con alcuno dei suoi discepoli Iside, Horus, Ammon, Asclepios ecc., destinati alla lor volta ad addivenire rivelatori dei suoi segreti.

Una parte non spregevole di questi scritti ancora ci rimane, o nell'originale greco o in traduzione. In greco abbiamo innanzi tutto una raccolta di diciotto trattati, di cui il primo e il più importante s'intitola da Poimandres (Ἑρμοῦ τριμέγιστου Ποιμάνδρου), dal quale si denomina ancora l'intero *Corpus hermeticum* (3). Poimandres (il pastore degli uomini) è la per-

(1) *De myst.* VIII, 1.

(2) *Strom.* VI, 449.

(3) La edizione più recente è quella di G. PARTHEY, *Hermētis trismegisti Poemander*, 1854, la quale manca della conclusione. Solo una parte è stata riodita criticamente dal REITZENSTEIN (*Poimandres, Studien zur Griechisch-Agyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, 1904) e cioè i trattati 1°, 14°, 16°, 17°, 18°. Traduzione francese: *Hermès trismégiste, traduction complète par L. MENARD*, 1910. Traduzione italiana: *Ermete Trimegisto, Il Pimandro, Todi, Atanor*, 1913. Studi sulla letteratura e dottrina ermetica, oltre il REITZENSTEIN in *Poimandres*, sopra citato: R. PIETSCHMANN, *Hermes Trismegistos*, 1875. ZELLER, *Phil. der Griechen*, III, 2, ed. 4ª, p. 242 ss. TH. ZIELINSKI, *Hermes und die Hermetik in Arch. f. Religionswissenschaft*, VIII, 1905, p. 231 ss. IX, 1906, 25 ss. W. KROLL art. *Hermes-Trismegistos* in *R. Encyclop. di Pauly-Wissowa*, VIII, 792-823. J. KROLL (discepolo del precedente) *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914 (cfr. la recensione di BOUSSET

sonificazione del Nus divino, che in visione apparisce al narratore per ammaestrarlo intorno a dio, al mondo e alla creazione. Negli altri trattati è Hermes che parla col figlio Tat (4.5.8.10.12.13.16), o con Asclepios (2.6.9.14), o con Ammone (17); ovvero è il Nus che parla a Hermes (11): e vi sono inoltre alcuni trattati che non hanno forma di dialogo ma di esortazione (3.7.18). Un altro trattato intitolato da Iside, *Κόρη κόσμου*, ci è stato conservato frammentariamente da Stobeo (1). Altri frammenti si trovano presso Cirillo, Lattanzio, Lydus ecc. Tutti questi scritti sono di autori e tempi diversi. La loro riunione e il loro ordinamento in un sol corpo è posta dal Reitzenstein (2) tra il III e il IV secolo d. C. Ma parte di essi deve certamente essere più antica e rimontare almeno al sec. II d. C., giacchè erano conosciuti da Plutarco (3), Clemente Alessandrino (4) e Tertulliano (5). Il Reitzenstein riporta l'origine della forma primitiva di Poimandres avanti il principio del sec. II.

In latino abbiamo un trattato probabilmente del sec. IV detto *Asclepius*, falsamente attribuito ad Apuleio. E infine, nella traduzione arabica, il trattato *de castigatione animae*, pubblicato dal Bardenhever nel 1873.

Dal detto apparisce come la dottrina ermetica dovette in sostanza formarsi circa il principio dell'era volgare, quando la filosofia mistica era massimamente in fiore. Questione più importante è donde essa abbia tratto origine. Il Reitzenstein (6) si è sforzato di render probabile la provenienza di Poimandres dalla religione egizia. È un fatto innegabile che questi scritti medesimi volevano passare come traduzioni greche dall'egi-

in *Götting. gel. Anzeigen*, 1914, p. 697 ss). G. HEINRICI, *Die Hermes-Mystik und das N. Testament*, 1918, (cfr. la recensione di REITZENSTEIN in *Götting. gel. Anzeigen*, 1918, p. 241 ss).

(1) *Eclog.* I, 49.

(2) Pag. 207 s.

(3) *De Is. et Osir.* 61.

(4) *Strom.* VI, 4.

(5) *De anima*, II, 33.

(6) *Poimandres*, IV, p. 117-160.

ziano (1) e cercavano di mettersi dal punto di vista egiziano, tanto da polemizzare persino contro i Greci (2). Ciò però non ci deve trarre in inganno. Giacchè non deve far meraviglia che gli autori di questi trattati, anche se greci, nella loro pretesa di non far altro che tramandare una rivelazione antichissima fatta dagli dei, sceglieressero come luogo della loro origine l'Egitto, questo paese misterioso da cui allora comunemente si derivava tutto ciò che vi era di più pregevole nella cultura e soprattutto nella religione. La questione dunque non può essere risolta che dall'esame della dottrina per se medesima; la quale di fatto niente contiene che debba esser considerato specificamente egiziano e che non si possa far derivare dal pensiero greco di allora, come hanno bene dimostrato l'uno e l'altro Kroll in fine della loro critica della dottrina ermetica. D'altra parte essa poco conveniva alla mentalità e alla cultura dei sacerdoti egiziani, come ha dimostrato W. Otto (3). Lo Zielinski distingue una ermetica superiore di cui nega la provenienza dall'Egitto e fa dipendere dalla filosofia greca; e un'ermetica inferiore alchimistica, fondata sulla superstizione egiziana, che sarebbe quella a cui allude Clemente Alessandrino allorchè parla di quarantadue libri di Hermes, che racchiudevano tutta l'antica scienza egiziana.

Di un genere molto simile alla letteratura ermetica erano i cosiddetti *Oracula chaldaica*, composti in versi, probabilmente da un unico autore nel sec. II (4). Essi erano in grande stima presso i neoplatonici, tanto che Proclo soleva dire (5) che se fosse dipeso da lui bastava che di tutti i libri fossero rimasti soltanto gli oracoli caldaici e il Timeo di Platone: egli è anche l'autore di una *theologia chaldaica*, e nei suoi commen-

(1) IAMBLIC. *Myst.* VIU, 4.

(2) *Poimandres*, XV, princ.

(3) *Priester u. Tempel im Hellenistischen Aegypten*, II. p. 202 s. 218 ss.

(4) L'edizione più recente, con introduzione, si trova in *Collectanea hermetica*, edita da W. W. WESTCOTT, 1895. Il migliore studio quello di W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, 1894.

(5) MARIN. *Vita Procli*, 38.

tari a Platone citava spesso questi oracoli, che si sforzava di mettere in accordo tanto con Platone che con Omero, Pitagora, Orfeo ecc.

A lato di questa letteratura superiore, propriamente teologica, vi era un'altra letteratura più umile che mirava piuttosto alla pratica, cioè ad ogni sorta di superstizioni, alchimia, medicina, astrologia, magia ecc. Questa letteratura, assai abbondante, alle pratiche superstiziose talora univa incidentalmente racconti di visioni, spiegazioni e dottrine teologiche, che possono dare un importante contributo per la conoscenza della teosofia.

Per l'alchimia lo scrittore principale è stato l'egiziano Zosimo, vissuto tra il sec. III e IV d. C. Egli scrisse un'opera, dedicata alla sua compagna di fede Teosebia, composta, per l'attestazione di Suida, di ventotto libri; di essa ci è rimasto d'importante il racconto che Zosimo fa di una sua visione, di cui abbiamo detto di sopra, e alcune citazioni della letteratura teosofica più antica, in specie di Poimandres nella sua forma primitiva. Grande autorità fra gli alchimisti aveva anche un'opera apocrifia, attribuita a Democrito, che portava per titolo: *φυσικά καὶ μυστικά* (1).

In relazione ancora più stretta colla teosofia stava l'astrologia, giacchè entrambe si fondavano sulla medesima concezione dell'universo fisico; è facile perciò in mezzo alle indicazioni del significato attribuito ad alcuni fenomeni celesti trovare dei dati preziosi, che ci rivelano quali fossero le concezioni cosmologiche degli antichi nell'epoca che ci riguarda (2).

Ma soprattutto è la magia, nei suoi libri testi e papiri, che,

(1) Una buona edizione di testi alchimistici è la *Collection des anciennes alchimistes grecs publiée par BERTHELOT et CH. EM. RUELLE*, 1880. Per la storia antica dell'alchimia vedi BERTHELOT, *Origines de l'alchimie* 1884, e sugli oracoli alchimistici TH. ZIELINSKI in *Philologus*, 1905, num. 22 e 23. Cfr. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 8 ss. 102 ss. 266 ss.

(2) Preziosa, per lo studio dell'astrologia, è la raccolta degli antichi testi astrologici sparsi nelle diverse biblioteche di Europa, che si sta facendo per opera di BOLL, CUMONT, KROLL e OLIVIERI sotto il titolo di *Catalogus codicum astrologicorum* pubblicata dal 1898 al 1914, 8 volumi.

in mezzo alle invocazioni o formole di scongiuri e d'incantazione ecc., usurpa le parole di inni preghiere o sermoni propri di qualche setta religiosa teosofica; come del resto si serve talora anche dei salmi, del Paternoster o di altra preghiera cristiana. Non è pertanto difficile sceverare, in alcuni casi, dall'involucro magico il testo sacro che sta nel fondo. Così ha fatto il Dieterich per un papiro magico di Leida, dove ha scoperto un'interessante storia della creazione, proveniente evidentemente da una religione mistica sincretistica (1). E anche quella, che egli chiama liturgia di Mitra, e che ha ricavato da un papiro parigino d'indole magica, scritto sul principio del sec. IV, in fondo non è altro che una guida per il viaggio dell'altro mondo, proveniente da una religione teosofica del sec. II.

Infine avviene talora di trovare dei brani teosofici, citati o no espressamente, negli scrittori cristiani e in specie negli gnostici, dei quali è evidente l'unità di origine colle religioni mistiche del tardo paganesimo. Tale è p. es. il testo — una specie di commento teologico a un inno in onore di Attis — che il Reitzenstein (2) ha felicemente riconosciuto in mezzo a un sermone sacro della setta gnostica cristiana dei Naasseni, riferito da Ippolito (3).

4. — Sulla rivelazione si fonda la gnosi. Qui sta il punto centrale, in cui culmina il pensiero e l'interesse della teosofia, e il carattere distintivo di quelli che la professavano, i quali perciò dicevasi οἱ ἐν γνῶσει ὄντες (4), ovvero οἱ γνῶσιν ἐσχηκότες (5); termine che corrisponde perfettamente a quello di γνωστικοί, adoperato nel Cristianesimo; onde giustamente, secondo alcuni, la teosofia ellenistica va considerata come uno

(1) A. DIETERICH *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, 1891.

(2) *Poimandres*, p. 82-101.

(3) *Refut. omm. haer.* V, p. 134, 81-170, 66.

(4) *Poim.* IX, 4.

(5) Cfr. REITZENSTEIN, *Die hellen. Mysterienrel.* p. 43.

gnosticismo pagano, parallelo allo gnosticismo cristiano (1). A questo medesimo punto convergeva la concezione della vita, da una parte, della religione mistica popolare, dall'altra, la speculazione dotta dei filosofi greci. Questi, da Socrate a Plotino, hanno riposto nella cognizione l'interesse supremo della vita; filosofando, hanno creduto di raggiungere con ciò stesso il bene sommo, a cui sia dato all'uomo di pervenire. E d'altra parte il grado più alto a cui il *mysta* aspirava era l'*epopteia*, la visione della luce divina. Ora luce e gnosi per la teosofia non erano due cose diverse, ma si univano strettamente e si confondevano insieme. Unione stretta ed essenziale, che veniva anche espressa nella frase più piena, spesso usata negli scritti teosofici, τὸ τῆς γνώσεως φῶς, cui si contrapponeva l'ignoranza (ἀγνοσία) (2) equiparata alle tenebre (σκότος). Nè erano queste semplici frasi o figure, quali anche noi comunemente adoperiamo, quando parliamo del sapere come di un lume e del sapiente come di un luminare. No, per il teosofo la sapienza, alla quale egli annetteva l'unica e suprema importanza per la vita, era una luce fisica vera e propria, come quella — sebbene di genere diverso — che noi vediamo coi nostri occhi: una forza, una specie di fluido soprannaturale che emana dalla sostanza divina, come i raggi dalla sfera solare, e va a riempire l'anima dello gnostico, rendendolo capace di vedere ciò, che gli altri naturalmente non possono (3).

Da ciò apparisce chiaro che, se la gnosi somiglia alla cognizione dei filosofi, ne differisce essenzialmente. Non solo perchè la cognizione filosofica è cognizione razionale, e, anche se mistica,

(1) Così p. es. il GEFCKEN, *Der Ausgang des griech. römischen Heidentums*, 1920, p. 77-85.

(2) Un'altra documentazione di questo uso si può vedere in GILLIS WETTER, *Phôs, Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, 1915, p. 46 ss. cfr. anche REITZENSTEIN, *hellen. Mysterienrel.* 142 s.

(3) Per tal modo nella teosofia aveva il suo pieno riconoscimento — come del resto in tutte le religioni dei misteri, — il principio comune agli antichi, che chi vede Dio perciò stesso è Dio, e viceversa solo chi possiede la natura divina può essere capace di vedere Dio.

è preparata colla riflessione razionale; ma più perchè è un puro atto intellettuale, una realtà soggettiva non oggettiva, e quindi, nel giudizio degli antichi, non piena e perfetta realtà. La gnosi invece è una realtà anche fisica ed oggettiva, che proviene da un mondo superiore, più reale di questo mondo nostro, nel quale chi la possiede per ciò stesso è trasportato. Dal che s'intende come la rivelazione, perchè produca la gnosi, non basta che sia tramandata dal profeta ai suoi discepoli o segnaci, o che stia scritta nei libri: il contenuto della tradizione è l'oggetto della gnosi, l'oggetto cioè visibile dall'occhio spirituale dello gnostico; ma la gnosi o la visione stessa non viene dalla tradizione, viene dalla luce che si comunica a lui dal di sopra. Onde la visione del profeta nell'estasi e la cognizione semplice dello gnostico, che ripensa le verità tramandate dal profeta, non differiscono che per il modo: essenzialmente sono la medesima cosa, perchè l'una e l'altra effetto della luce divina. La gnosi perciò più che alla cognizione filosofica si avvicina alla visione dei misteri, dove all'epopta si comunicava la luce e per mezzo della luce la forza e la vita stessa della divinità. Nello stesso tempo però si distacca dal mistero, la cui luce è puramente materiale, fatta per l'occhio del corpo e non per quello dell'anima. Dove possiamo trovare un punto di più stretto contatto e di più chiara analogia colla gnosi è nella *θεογία* o *contemplatio* della religione astrale; tanto più che questa ha dato, come vedremo, un largo contributo alla cosmologia e teologia teosofica; anche qui però la somiglianza non è piena, perchè, mentre la *contemplatio* della religione astrale ha per oggetto la grandezza e la bellezza dei cieli per mezzo della luce proveniente dagli astri, la gnosi è luce soprannaturale e contemplazione di un mondo soprannaturale.

Ma donde viene questa concezione, così lontana dal nostro modo di vedere, per cui l'atto conoscitivo del nostro intelletto si identifica colla luce, che per quanto mobile e sottile, è pur sempre cosa materiale? Era naturale che di nuovo si pensasse a una derivazione dall'Oriente (1). E certo non si

(1) Il GILLISS WETTER, il quale ammette volentieri l'influenza della fi-

può negare che elementi orientali possano essersi mescolati nella concezione della gnosi, specialmente per il tramite della religione astrale. Nello stesso tempo però non si deve escludere la parte predominante, anche qui, del pensiero greco; il quale non possedeva quella stretta unità di carattere che ordinariamente si crede, ma presentava differenze notevoli tra una corrente e l'altra dell'alta cultura, e molto più tra questa e la cultura media o popolare, che d'altra parte doveva avere molti tratti comuni con quella dell'Oriente. La stessa religione astrale, sebbene abbia avuto la sua prima origine in Oriente, non è stata poi elaborata e non ha acquistato l'ultima sua forma per opera dei Greci, sotto l'influsso, principalmente, della filosofia stoica? E l'idea fondamentale nel sistema cosmologico della Stoa era appunto questa, che, per quella unità dell'essere senza la quale il mondo non si concepisce, la ragione è una cosa stessa col fuoco primordiale e perciò colla luce; onde in fondo la medesima sostanza è quella che risplende e pensa. Certamente la concezione teosofica differiva molto dalla stoica, perchè mentre in questa la luce e il pensiero, di cui si asseriva l'identità fondamentale, era la luce e il pensiero comune o naturale, la gnosi al contrario era la luce e pensiero soprannaturale. Ciò però si deve alla mescolanza — di cui Filone già aveva dato l'esempio — avvenuta nella teosofia tra il monismo e materialismo stoico col dualismo platonico, il quale stabiliva una opposizione radicale tra la cognizione del *nous* (νόησις) e la cognizione del senso, tra il mondo superiore delle idee e il mondo inferiore della luce sensibile.

Dalla natura della gnosi intesa come una realtà fisica soprannaturale, la quale metteva l'uomo in comunicazione col mondo divino, ne veniva per conseguenza l'uguaglianza tra gnosi e pietà (1), e viceversa tra ignoranza ed empietà (2)

losofia stoica sulla concezione teosofica, sembra dare molta importanza anche alle influenze orientali, senza però potere determinarle in specie.

(1) ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια (*Poim.* VI, 5); εὐσέβεια δὲ ἐστὶ θεοῦ γνώσις (*IX*, 4).

(2) κακία δὲ ψυχῆς ἐστὶν ἡ ἀγνωσία (*Poim.* X, 9. cfr. X, 21).

Il che non è da intendere, come vuole il Norden, nel senso in cui dice Cicerone (1): *cognitio deorum, e qua oritur pietas*, e Seneca (2): *deum colit qui novit* (3). Giacchè non è la gnosi che genera la pietà, ma viceversa la pietà che predispone alla gnosi; onde si dovrebbe dire piuttosto in senso gnostico: *deum novit qui colit*. Perchè, essendo la gnosi una forza soprannaturale e un dono di Dio (4), non è lo studio o la riflessione che conduce ad essa, ma solo la pietà che ci avvicina a Dio, il quale vuol essere conosciuto ed è in realtà conosciuto soltanto dai suoi, $\delta\varsigma \gamma\nu\omega\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota \kappa\alpha\iota \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota \tau\omicron\iota\varsigma \text{ } \dot{\iota}\delta\iota\omicron\iota\varsigma$ (5). Alla stessa guisa nei misteri era il rito — al quale qui si sostituisce la pietà — il mezzo, per cui la divinità partecipava all'iniziato la vita divina.

5. — Ora interessa vedere qual sia l'oggetto della gnosi, della quale comunemente si parla in senso assoluto, senza alcuna determinazione, $\eta \gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. Abbiamo già detto come uno era lo scopo a cui miravano tanto le religioni mistiche quanto la speculazione filosofica: il trovare la via per l'uomo di giungere alla soteria o al suo bene supremo. Dopo Socrate la filosofia si è divisa in una grande quantità di sistemi; ma tutti in fondo miravano alla soluzione del massimo e del più pratico dei problemi: *quae sit natura boni summumque quod eius* (6), che in una formola diversa tornava al socratico: *nosce teipsum*, perchè non si può sapere qual'è il fine ultimo dell'uomo se non si sa chi è e donde viene. E a questo tutti gli altri problemi, anche i cosmologici, che sembravano puramente spe-

(1) *De deor. nat.* II, 153.

(2) *Epist.* 95, 47.

(3) Il NORDEN (*Agnostos Theos*, p. 96) deriva questi due testi da Posidonio, e vorrebbe che dicessero la stessa cosa di Poimander nei luoghi sopra citati, ma vedi in contrario BOUSSET, l. c. p. 196.

(4) cfr. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon \sigma\omicron\iota \omicron\dot{\iota}\delta\alpha\mu\epsilon\nu, \nu\psi\iota\sigma\tau\epsilon, \sigma\eta \gamma\acute{\alpha}\rho \chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \tau\omicron \varphi\omega\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\gamma\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\beta\omicron\mu\epsilon\nu$ nel papiro Mimaut secondo la ricostruzione del REITZENSTEIN in *Archiv. für Religionswissenschaft*, VII, 393. e in *Poimandres*, p. 146 ss.

(5) *Poim.* I, 31.

(6) *ORAT. Sat.* II, 6, 76.

culativi, erano coordinati e subordinati. Giacchè, come scriveva Marco Aurelio (1) « chi non sa che cosa è il mondo, non sa dove egli è; e chi non sa perchè è fatto (πρὸς ὃ τι πέφυκεν), non sa chi egli è e che cosa è il mondo ».

Il medesimo scopo e il medesimo oggetto aveva la gnosi: la soteria. Nel quarto trattato di Poimandres (§4) si racconta come Dio « riempi un grande cratere di intelligenza (νοῦς) e lo mandò da un araldo, al quale comandò di predicare così agli uomini: Bàgnati in questo vaso, tu che lo puoi, tu che credi di risalire a colui che ha mandato questo vaso, tu che sai a che sei nato, ἐπὶ τί γέγονας. Tutti quelli, che intesero la predica e si battezzarono nella intelligenza, furono partecipi della gnosi e addivennero uomini perfetti (τέλειοι = iniziati), perchè avevano ricevuto l'intelligenza; quelli invece che trascurarono l'annuncio, ricevettero il dono della ragione (λόγος), ma non anche lo spirito; e per questo sono rimasti nell'ignoranza a che e da che son nati, ἐπὶ τί γέγονασιν καὶ ὑπὸ τίνοσ... Ma quelli che hanno ricevuto il dono di Dio... sono divenuti da mortali immortali, e colla loro intelligenza abbracciano tutte le cose che sono in terra e in cielo, e se vi è qualche altra cosa al disopra del cielo... Tale è la scienza della intelligenza: contemplare le cose divine e comprendere Dio ». In questo passo, di un'importanza evidente, s'identifica innanzi tutto la gnosi con l'intelligenza (νοῦς), la quale è distinta nettamente, come potenza soprannaturale, dalla ragione (λόγος), potenza naturale; e la gnosi o intelligenza è concepita anche qui materialmente, come un liquido che serve all'anima di battesimo — invece delle lavande purificatrici dei misteri (2) — per mezzo del quale le si comunica, insieme all'immortalità. Ora come oggetto primo della gnosi è assegnato il destino supremo dell'uomo, ciò che costituisce la sua vera felicità ἐπὶ τί γέγονας; alle quali parole può servire di commento il 78° degli *Ex-*

(1) VIII, 52.

(2) Negli gnostici *Excerpta ex Theodoto*, 78 la gnosi non esclude il battesimo ma ad esso si accoppia: ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις.

cerpta ex Theodoto: « il sapere (ἡ γνῶσις) chi siamo e perchè sian nati; dove siamo o meglio dove siamo stati gettati; dove andiamo e donde ci viene la redenzione; come si nasce e come si rinasce, τί γέννησις, τί ἀναγέννησις ». Solo in secondo luogo, perchè connessa come fondamento colla prima, viene la conoscenza del mondo (τὰ ἐπὶ γῆς τὰ ἐν οὐρανῷ) e quella di Dio che è al di sopra del mondo, onde non può essere oggetto di conoscenza naturale (εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν).

Il problema dunque è apparentemente il medesimo e si pone nel medesimo ordine per la gnosi e per la filosofia. Una differenza però vi è ed essenziale quanto alla prima parte, differenza che non si scorge nel testo ermetico sopra citato, ma si affaccia, sebbene un po' oscuramente, nell'*excerptum* di Teodoto, per il quale il problema: dove siamo, si converte nell'altro: dove siamo stati gettati (il mondo cioè non si considera come l'abitazione ma come il carcere dell'uomo), e il problema: dove andiamo, nell'altro: da chi ci viene la liberazione (cioè dal carcere), e in generale il problema della nascita in quello della rinascita. Ma in termini più chiari e più propri la tesi fondamentale, il punto di partenza della gnosi è indicato nel trattato I di Poimandres § 15, dove si descrive la posizione dell'uomo nell'universo: « essendo egli immortale ed avendo potere su tutte le cose, soffre i patimenti dei mortali, soggetto alla heimarmene: essendo superiore all'ordine (cosmico) è stato inserito nell'ordine di cui è schiavo ὑπεράνω οὕτως ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος ». È l'intima contraddizione, che l'uomo sente in se stesso: da una parte la sua natura immortale superiore al mondo materiale che lo circonda, e dall'altra la sua soggezione forzata alle leggi ineluttabili della natura, e quindi ai dolori e alla morte. Questa intima scissione della persona umana in due parti, l'una libera e signora del mondo, e l'altra schiava di esso, forma il tormento dell'anima che aspira alla felicità, onde cerca la liberazione coll'essere illuminata intorno alla ragione o alla via di uscita da questa penosa situazione.

Il problema dunque della gnosi, a differenza del problema della filosofia, che sorge da una apparente contraddizione di

cui la mente cerca la soluzione, sgorga da una reale difficoltà della vita da cui l'anima cerca l'uscita. Basta questo per sottrarre la gnosi alla filosofia, e a rivendicare ad essa un carattere schiettamente religioso. Ma, se il punto di partenza ha le sue radici nella vita reale, la soluzione è trasportata nel campo della cognizione; il che è conforme a quel carattere intellettualistico, che era strettamente attaccato alla concezione greca della vita. È sempre però il problema affannoso della posizione contraddittoria dell'uomo nel mondo, che domina la speculazione e ad essa impone le sue direttive e soluzioni: dal dualismo profondo che sta nella natura stessa dell'uomo si deduce il dualismo universale che domina nel mondo. È innegabile l'analogia di questo col dualismo platonico, nella forma soprattutto che ha preso nei tardi seguaci di Platone; ma non è affatto il medesimo. Appunto perchè non è tratto dalla filosofia, ma tutt'al più dalla filosofia popolare, in cui le idee si confondono e gli elementi di un sistema si mescolano con quelli dell'altro, purchè messi insieme servano meglio alla spiegazione desiderata. Per questa, l'antitesi platonica tra il mondo delle idee e il mondo sensibile della materia era troppo vaga ed astratta. Il mondo divino e il non divino perchè potessero venire a contrasto vero e reale, come quello che è nell'uomo, bisognava che si movessero nel medesimo campo e avessero perciò qualcosa di comune tra loro; sotto questo aspetto il dualismo gnostico si avvicina al monismo stoico. Il mondo divino non è il mondo delle idee come nella concezione platonica, ma il mondo del *πνεῦμα spiritus*, nel senso originario della parola, come nella concezione stoica; nella quale il fuoco primordiale in sostanza è identico colla ragione, *λόγος*, dagli stoici stessi spesso chiamata *πνεῦμα* (1). Questa concordanza però tra lo stoicismo e la teosofia, invece di una dipendenza di questa da quello, può anche spiegarsi per la

(1) Sull'ampio uso e significato di spirito, *πνεῦμα*, così diverso dal nostro, presso i teosofi ellenistici, vedi REITZENSTEIN, *Die hellenist. Mysterienreligionem*, 2^a ediz. p. 159 ss.; e in specie esso Filone, H. LEISFANG, *Der heilige Geist*, p. 19 ss.

derivazione da un fondo comune, cioè dalla concezione popolare e primitiva del divino. Il quale era concepito non come una unità personale, ma come un complesso di forze straordinarie — che tuttora presso i selvaggi, sotto il nome di *mana*, *orenda* ecc., sostituiscono il nostro concetto della divinità — superiore e in qualche modo opposto alle forze ordinarie della natura (1). E difatti in genere negli scritti gnostici si parla del divino, τὸ θεῖον, come di una sfera superiore, opposta alle sfere mondiali, nella quale si agita un numero più o meno grande di esseri divini, che stanno tra di loro in rapporto di generazione o di emanazione — come gli dei che si confondono colle forze o parti della natura presso Esiodo e presso gli orfici — e costituiscono nel loro insieme quello che dicesi πλήρωμα, la pienezza della divinità. Giacchè partecipano tutti alla medesima natura comune, il pneuma, mentre presi singolarmente son gli spiriti, τὰ πνεύματα.

Tra le proprietà della sostanza divina, del pneuma, vi è lo splendore, δόξα, onde l'uguaglianza tra pneuma e phos, la luce (2). Da qui s'intende come la gnosi, che è luce, non è altro che la sostanza divina formata dal pneuma, e come perciò comunicandosi all'uomo, di necessità lo trasporti nella sfera del divino, rendendolo partecipe della natura stessa di Dio e quindi di conoscere ciò che Dio stesso conosce. Così si fa chiaro perchè la gnosi si dice senz'altro *la gnosi*. Il Reitzenstein (3) cerca dimostrare che la gnosi ha sempre sottinteso Dio in genitivo per suo oggetto, che molte volte viene espressamente indicato: γνῶσις θεοῦ. Ora che la gnosi abbia anche, e il più spesso, direttamente per oggetto Dio non se ne

(1) Di questa concezione primitiva della divinità e della sua persistenza anche presso le religioni superiori dei popoli civili ha trattato molto bene il SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, 1916; il quale però trascura la reviviscenza singolare di questo concetto nell'epoca ellenistica.

(2) Cfr. GILLIS WETTER, *Phôs*, p. 49 ss.

(3) *Die hellen. Mysterienrelig.* 2^a ediz. p. 136 ss. Così anche J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trism.* p. 364. Più giusto ha veduto GILLIS WETTER, *Phôs*, p. 162.

può dubitare; ma l'importanza che si attribuisce alla gnosi non è tanto per ragione del suo oggetto, quanto per la sua natura in sè medesima, come atto divino; onde se vogliamo sottintenderci il genitivo τοῦ θεοῦ, questo deve essere inteso tanto in senso oggettivo che soggettivo: la cognizione propria di Dio, la quale naturalmente ha per oggetto Dio stesso e tutto il mondo divino dello spirito, e contiene perciò in sè anche la conoscenza dell'economia della salute dell'uomo, che è, come abbiamo detto fin da principio, quello che più propriamente importava nella gnosi.

6. — Il monismo latente della gnosi, la quale, tutto al contrario della νόσις di Platone, non è spirito in senso nostro ma in fondo è qualche cosa di materiale, non esclude ma anzi importa un dualismo ontologico non meno netto e perfino più acuto di quello di Platone. E ciò si deve alla identificazione della gnosi, e quindi di tutto il mondo superiore, colla luce, e della ignoranza, propria del mondo inferiore, colle tenebre; onde ne viene non una semplice opposizione concettuale e perciò statica, come in Platone, tra l'essere che è Dio e il non essere che è la materia, ma una lotta vera e reale tra due esseri concreti, tra due poteri che si disputano l'impero del mondo; alla stessa guisa che la luce e le tenebre materiali nell'antichità facevano allo spettatore l'impressione che non solo si succedessero l'una all'altra, ma che propriamente si dessero scambievolmente la caccia e si disputassero la signoria dell'universo. E come il dualismo dal campo gnoseologico è stato trasportato nell'ontologico, di nuovo da questo è stato riportato nel campo morale, onde la luce si è identificata col bene e la tenebra col male; cosicchè ne sono venute due linee divergenti ed opposte: da una parte la gnosi la luce e la bontà, dall'altra l'ignoranza la tenebra e la malignità.

Questo dualismo vitale e personale, che indubbiamente si distacca dal dualismo di Platone e va anche oltre quello dei tardi platonici, oggi comunemente si spiega come un connubio del dualismo greco col dualismo persiano, il quale metteva in opposizione Ahura Mazda, lo spirito del bene, con Ahri-

mane, lo spirito del male (1). Se non che la concezione del mondo come una lotta tra la luce e le tenebre, come l'effetto della vittoria del *sol invictus* sulla oscurità, non è propriamente ed esclusivamente persiana, ma anche e principalmente babilonese. E noi abbiamo visto come questa per l'appunto era una delle idee dominanti della religione astrale, onde non abbiamo bisogno di ricorrere per la spiegazione del dualismo teosofico alla lontana Persia, ma basta la vicinanza e il contatto della religione teosofica colla religione astrale; la quale alla sua volta era una creazione sincretistica dell'ellenismo sulla base principale dell'astrologia e astrolatria babilonese, senza escludere influssi secondari per parte della religione persiana.

Del resto che il contatto tra la teosofia e l'astrologia fosse molto intimo e molto largo è indubitato. La stessa idea della heimarmene e il conseguente bisogno della redenzione che stava alla base della teosofia era propria della religione astrale, quantunque in essa non avesse la stessa importanza, e il problema a cui dava luogo non ricevesse la medesima soluzione; perchè i punti di partenza erano diversi, il dualismo da una parte e il monismo dall'altra. Anche la concezione del mondo era in parte uguale e in parte diversa. Uguale, perchè il mondo visibile si concepiva come una unità distinta in otto sfere concentriche, la *ὀδοός*, quale si chiama nel I° (§ 26) e nel XIII° trattato (§ 15) di Poimandres. Intorno al sole, si dice nel trattato XV. (§ 17), sono sospese otto sfere: una delle stelle fisse, sei dei pianeti, e la sfera che circonda la terra, ἡ περιγεῖος. Ora, come per gli stoici, così per gli astrologi questo mondo era Iddio medesimo, il quale manifestava la sua natura specialmente negli astri, in modo più particolare nel sole. E così, pure per gli ermetici, il mondo era Dio; però con due

(1) Così soprattutto il BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 116 ss. e il REITZENSTEIN in specie nelle sue ultime opere, nelle quali accentua la tendenza a voler considerare come fattore principale dell'ellenismo l'iranismo. A questa sentenza avevo anch'io aderito nello scritto: *L'escatologia cristiana e le sue fonti*, 1914.

notevoli differenze, provenienti dal dualismo platonico che si sovrapponeva al monismo e panteismo stoico. Da una parte cioè nel mondo si distingueva il cielo dalla terra; il cielo era dio perchè formato dalla luce che è sostanza divina, ma non la terra, che è formata dalla materia, sostanza tenebrosa ed opposta alla sostanza divina. Ed è appunto per ragione della terra che del mondo si dice che è bello ma non buono, perchè materiale (ὕλικός γὰρ καὶ εὐπάθης), pieno di ogni male (πλήρωμα κακίας) (1); anzi questo punto di vista è espressamente affermato, con una evidente punta polemica contro quelli che ritenevano che il mondo per se medesimo fosse la sede del male: χορίον γὰρ αὐτῆς (τῆς κακίας) ἢ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἔροῦσι βλασφημοῦντες (2). Dall'altra parte il mondo non è dio in modo assoluto, ma relativo e secondario; è il δεύτερος θεός, che Dio ha fatto a sua immagine (3) e che riguarda come suo figliolo. Il dio primo non è immanente al mondo, ma trascendente: è il θεὸς ὑψιστος, *ultramundanus*, la μονάς assoluta che sta al di fuori e al di sopra della ὀγδοάς (4).

Parrebbe dunque che tra il mondo e Dio, la monas e l'ogdoas, non vi dovesse essere niente di mezzo, ma non è così. In questo punto la teosofia ha subito l'influenza del platonismo posteriore, ed ha ammesso gli esseri divini intermedi, non perchè richiesti da ragioni speculative, come nella filosofia, ma perchè mezzi adatti per spiegare l'intima contraddizione dell'uomo, la sua origine e la sua redenzione, τί γέννησις τί ἀναγέννησις; che era il problema proprio della teosofia. Perciò non deve far meraviglia se tutta questa materia degli esseri intermedi e della creazione avvenuta per opera loro è assai confusa, varia secondo i vari scrittori, e spesso presentata sotto una veste mitologica.

Questa confusione apparisce anche nel primo trattato di

(1) *Poim.* X, 10; VI, 4. *Stob.* I, 276, 2.

(2) *Poim.* IX, 4.

(3) *Ascl.* 43, 2 o presso LATTANZIO, *Istit.*, IV, 6, 4; *Poim.* VIII, 2 ss. IX, 8.

(4) *Poim.* I, 26; Κόρη κόσμου, 398, 6, 6.

Poimandres, il quale del resto ha subito parecchi ritocchi redazionali. Da una parte l'essere intermedio tra Dio e il mondo è, come in Filone, il Logos, per il quale tutte le cose sono fatte; dall'altra invece, il Nus primitivo, androgino di sua natura, genera a sua somiglianza il Nus demiurgo: concezione la quale originariamente, avanti di congiungersi colla prima, doveva rappresentarsi Dio, come in Plotino, anteriore al pensiero, o, come nello gnosticismo, quale l'eterno silenzio, βυθός, da cui sorge il pensiero e la parola creatrice. A lato del Logos e del Nus demiurgo apparisce anche un'altra emanazione divina, Anthropos, il quale invaghito di creare al pari degli altri figli di Dio, discende attraverso le sfere planetarie nella regione inferiore, dove dalla sua unione colla natura nascono, per causa delle diverse qualità che nella discesa aveva contratto dai sette pianeti, sette uomini diversi in origine androgini, come tutti gli esseri divini, che in seguito però, per la separazione dei due generi, maschile e femminile, addivennero le prime sette coppie che hanno prodotto tutta l'umanità (1).

(1) Il REITZENSTEIN (*Poimandres*, p. 81 ss) ha dimostrato che il mito del dio Anthropos non è proprio del solo Poimandres, ma è più generalmente ellenistico. Anche in fondo alla predica dei Naasseni, riferita da Ippolito Romano (v. sopra p. 288), ha scoperto la dottrina pagana dell'Anthropos, che doveva essere pure nell'inno di Attis, di cui essa è il commento (una simile spiegazione teologica del mito di Attis si trova presso il filosofo Sallustio (*De diis et mundo*, c. 4). La medesima dottrina sarebbe stata insegnata dal profeta Bithys, noto per mezzo di Zosimo e di Iamblico, e identico con Bithys di Dyrirachium, ricordato da Plinio.

D'altra parte il BOUSSER (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 186 ss) ha sostenuto che questa stessa dottrina era professata dagli gnostici combattuti da Plotino, e che ricomparisce nella distinzione fatta da Filone dell'uomo celeste e dell'uomo terrestre, che solo forzatamente egli ha voluto vedere nel racconto biblico della creazione. Evidentemente dall'ellenismo questa concezione è poi passata nella gnosi cristiana, come apparisce dalle tracce che ci rimangono nella Barbelo-gnosis, nella dottrina di Valentino e nei libri di Ieu e della Pistis-sophia.

Il Bousset deriva questo mito dalla Persia; egli stesso però fa rilevare le differenze col mito persiano, nel quale si tratta del sacrificio del primo uomo, dal sangue del quale è formato il mondo, mentre qui si tratta di un

Altrove invece l'unico essere intermedio è $\delta \alpha\iota\omega\upsilon\nu$, l'eternità; esso è il demiurgo ed è detto talvolta $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Nel trattato XI di Poimandres così si costruisce la linea degli esseri: Dio, l'Aion, il mondo, il tempo, la generazione; l'Aion dunque dipende solo da Dio, mentre tutte le altre cose dipendono da lui. Un'uguale importanza aveva l'Aion nei sistemi gnostici cristiani; dove però si divideva in una grande quantità di Eoni, che nel loro insieme formavano il pleroma. Ora questa concezione dell'eternità, come principio di tutti gli esseri, dimostra di nuovo la stretta parentela della teosofia colla religione astrale. Anche qui dal punto di vista del tempo, la prima denominazione della divinità era *eternità*, $\alpha\iota\omega\upsilon\nu$; e concretamente Dio, in quanto nel tempo e nello spazio tutto in sè contiene, era detto *optimus maximus caelus aeternus Iupiter*. Questa concezione originariamente babilonese, anche secondo il Cumont (1), ha dato alla setta persiana dei Zervanisti l'idea del tempo infinito come anteriore a tutto e progenitore dei due principî opposti, Ahura Mazda ed Ahrimane. Il Reitzenstein invece ha sostenuto ultimamente (2) l'origine prima di questo concetto dall'iranismo. Gli argomenti che egli adduce non mi sembrano conclusivi; ad ogni modo egli stesso confessa che anche i Babilonesi conoscevano un dio dell'eternità, ed è perciò evidente che prossimamente la dottrina ermetica e gnostica proviene dal sincretismo greco-babilonese, al quale era più affine e col quale aveva tanti altri punti di contatto.

7. — Tutta questa teoria del mondo, della distinzione tra il mondo divino e il mondo creato, cioè la monade e l'ogdoade,

essere divino che dal mondo superiore cala nel mondo inferiore e si mescola alla materia. In questa forma è evidente il carattere greco del mito: è l'idea divina che spezzata si fa attiva nel mondo reale e da esso si eleva verso l'alto; è l'anima del mondo, secondo Platone, la quale si tuffa nel mondo inferiore e da laggiù aspira alla redenzione. Nel Poimandres il senso cosmologico si è ristretto alla semplice origine dell'uomo.

(1) Vedi sopra p. 217.

(2) In *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 171 ss. Cfr. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1921, p. 10 ss.

e tra il mondo celeste dei setti pianeti e il mondo inferiore terraqueo, mira, come abbiamo detto, unicamente allo scopo di risolvere il problema delle relazioni dell'uomo colla heimarmene. Qui innanzi tutto è da osservare come altro è la provvidenza, πρόνοια, ed altro il fato o heimarmene. La prima è il reggimento di Dio nel mondo, a cui niente sfugge e si sottrae, non solo l'uomo ma nemmeno gli stessi esseri divini. La heimarmene invece è connessa soltanto coll'attività dei pianeti, sia che si concepisca come la legge alla quale i pianeti stessi sono soggetti (1), o sia la legge che i pianeti impongono al mondo inferiore loro soggetto (2); in ogni caso il fato domina soltanto sulle cose che fanno parte del mondo terrestre e sublunare. Posto ciò, l'uomo che in tutto il suo essere dipende dalla πρόνοια, solo in parte dipende dalla heimarmene; solo cioè per il corpo, che appartiene al mondo terrestre ed è composto degli stessi elementi e retto dalle medesime leggi delle altre cose; non per lo spirito, che per natura sua appartiene al mondo divino, che sta sopra allo stesso mondo celeste e ai pianeti.

Questa soluzione, che si allontana dal puro astrologismo, secondo il quale tutto è determinato, anche le azioni dell'anima, dal corso degli astri, si avvicina alla dottrina sopraesposta di Filone: la quale sottrae l'anima umana allo stretto determinismo e la rende libera di scegliere il bene invece del male, e di stare per il regno della luce contro quello delle tenebre. Nello stesso tempo però la dottrina ermetica si discosta da quella strettamente filosofica, per la forma mitica di cui si riveste, in specie nello spiegare per qual modo nell'uomo lo spirito divino si è congiunto al corpo terrestre. Abbiamo visto una di queste spiegazioni in Poimandres, il mito di Anthropos, del primo uomo cioè, figlio di Dio, che disceso in terra addiviene per la ἐνσωμάτωσις uomo terrestre e poi si divide in se stesso dando origine al genere umano. Altra è la spiegazione che si dà in Κόρη κόσμου. Le anime formate da

(1) *Ascl.* 54, 12; IOAN. LYDUS, *De mens.* IV 17.

(2) *Poim.* I, 9: ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.

Dio col fuoco e col pneuma, avendo ricevuto da lui la facoltà di creare i viventi irragionevoli, non si mostrarono in tutto ubbidienti alle sue disposizioni, onde furono relegate in corpi umani, fabbricati per tale scopo dai pianeti, alle leggi dei quali perciò essi soggiaciono. Tanto nell'uno che nell'altro mito da Dio provengono soltanto le anime e non i corpi; e per questo sono libere le anime e non i corpi.

Ora appunto la coscienza di questa libertà dell'anima e della sua superiorità sul corpo, è ciò che propriamente costituisce la gnosi: tutti gli uomini sentono di esser soggetti alla heimarmenè; solo gli gnostici, οἱ ἐν γνώσει ὄντες, sanno che la loro anima è superiore agli stessi pianeti da cui proviene la heimarmene, perchè di natura sua divina appartiene al mondo supremo dello spirito.

8. — La gnosi dunque è che redime. Questo è l'articolo fondamentale, la chiave di volta della fede teosofica. In se stessa però è minata da un'intima contraddizione. Se l'anima è libera per se medesima, a causa della sua origine, non dovrebbe aver bisogno della gnosi per liberarsi; se è *nus* per natura sua, tale rimarrà in ogni caso. Questa contraddizione — che in modo analogo travaglia lo gnosticismo cristiano — acquista chiaro risalto dal confronto dei testi. Così p. es. nel I° trattato di Poimandres l'uomo è il risultato dell'unione dell'Anthropos, che è nus o spirito, col corpo; invece nel brano del trattato IV° sopra riferito, solo chi si battezza nel cratere misterioso acquista l'intelligenza, il nus (il logos o la ragione è comune a tutti), e addiviene uomo perfetto.

La contraddizione si scioglie o almeno si attenua al riflesso che l'anima, sebbene spirito di natura sua, oppressa dal corpo ordinariamente non agisce secondo la sua natura, ma rimane inattiva senza conoscere; inattività che è paragonata all'ubriachezza e a un sonno profondo in cui gli uomini giacciono sepolti, μέθη καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες (1). Per questo

(1) *Poim.* I, 27; VII, 1, cfr. *PHL.* in *Genes.* IV, 2, p. 243 A; in *Exod.* I, 82, p. 524 A.

hanno bisogno di chi li risvegli. Ciò dunque che redime non è la semplice origine e natura pneumatica dell'anima, ma il pneuma in piena attività delle sue funzioni conoscitive. Questa si richiede ma anche basta per la redenzione.

Basta, perchè la gnosi è forza divina, il cui esercizio rende per sè l'uomo divino, anzi lo presuppone già dio, anche ora che è in corpo mortale. Così nella chiusa di una preghiera di Asclepio, in un papiro pubblicato dal Reitzenstein (1), si dice: « ci ralleghiamo che tu ti sii manifestato, ci ralleghiamo perchè ci hai deificato, mentre ancora siamo nel corpo, colla visione di te medesimo, ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θεᾷ ». Effetto dunque naturale della gnosi era l'apoteosi e la rinascita, παλιγγενεσία. Con questo stesso la gnosi acquistava carattere di mistero. Non bisogna però pensare che ad essa si aggiungesse alcun rito come nei misteri ordinari. Solo si dava importanza al λόγος, la parola, che è il mezzo per cui si comunica la gnosi. Noi possediamo fortunatamente nel trattato XIII° di Poimandres la celebrazione del mistero della rigenerazione, che, con evidente allusione alla παράδοσις della teleté eleusinia, Hermes chiama τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, e ordina al figlio Tat di celebrare in silenzio μηδενὶ ἐκφώνων. Viene innanzi tutto la purificazione. Tat assicura di aver già purificato il suo pensiero dalle illusioni del mondo, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης. Ma questa lontana preparazione non basta; ci vuole una purificazione prossima dai dodici vizi, contratti per l'influsso delle stelle, in specie dello zodiaco (onde il numero di dodici), che vengono cacciati da dieci virtù o potenze divine. Dopo ciò, per la palingenesia non resta che fare ascoltare al mysta l'inno misterioso, ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας, tenuto fino ad allora gelosamente nascosto, ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι, εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ πάντος. È per la parola di questo inno che si opera l'illuminazione della mente e la palingenesia del mysta; il quale, egli stesso, d'ora innanzi non conosce altro culto degno di Dio, δεκτὴν θυσίαν, che il sacrificio della parola, λο-

(1) In *Archiv f. Religionswissenschaft*. VII, 1904, p. 396.

γικὰς θυσίας (1), cioè l'inno, e Hermes aggiunge espressamente: l'inno composto per mezzo del Logos, διὰ τοῦ λόγου. Anche nell'inno, con cui termina il primo trattato di Poimandres, si prega Dio di accettare il puro sacrificio della parola, che gli offre l'anima protesa verso di lui, δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σε ἀνατεταμένης. È l'atto solenne, col quale si fa terminare la giornata del profeta in mezzo ai suoi, è l'eucaristia o rendimento di grazie, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαρισθεῖν τῷ θεῷ.

Colla rinascita e la divinizzazione, lo gnostico è trasportato senz'altro al sommo del bene e della felicità. Egli, libero e superiore alla heimarmene, è esente da ogni male sia fisico che morale. Francamente però, finchè egli è in terra, ciò vale soltanto dell'anima, perchè il corpo rimane soggetto alle miserie terrestri e al peccato; ma le miserie e le impurità del corpo non toccano e non inquinano l'anima. Da ciò ne viene che il restare qui in terra è un male, onde il desiderio di affrettarsi, σπεύδειν, verso il solo e unico bene (2). Intanto lo gnostico disprezza i beni corporali e coltiva una ascesi moderata. Di essa ricorderò in particolare soltanto l'astinenza dalle carni; *convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam*, così suona l'ultima parola dell'Asclepius. È noto come a questa epoca molte sette hanno adottato il regime di vita vegetariano, gli Esseni p. es. presso gli Ebrei (3), Apollonio di Tyana, e soprattutto i neoplatonici; e noi sappiamo come gli orfici ne hanno dato il primo esempio.

Essendo dunque la vita presente anche per lo gnostico una prigionia, la sua vera e completa liberazione avviene per la morte. La descrizione più completa della sorte dell'anima dopo la morte è quella che si fa nel primo trattato di Poimandres. Abbandonato il corpo al suo destino, essa sale ed attraversa la ἀρμονία, cioè le sfere celesti nel loro ordine successivo, lasciando in ciascun pianeta i difetti che l'Anthropos vi aveva

(1) Cfr. Rom. 12, 1: λατρεία λογική, *rationabile obsequium*.

(2) Poim. IV, 5, cfr. Stob. I, 274, 11.

(3) Phil. *Vita contempl.* 9. p. 483 M.

contratto nella discesa: concetto che abbiamo visto esser comune colla escatologia astrale. Traversate dunque le sette sfere, arriva finalmente nell'ogdoade, dove si ferma con quelli che vi si trovano a lodare il Padre. Dall'ogdoade le anime per ordine, un pò alla volta, salgono in seno al Padre, e addiventano sue potenze, *δυνάμεις*, che è quanto dire, si identificano con lui e tornano Dio: con ciò è raggiunto l'ultimo e il più alto scopo della gnosi.

9. — A questo punto termina anche la lunga linea, che ha percorso lo svolgimento del mistero nell'antichità. Di grande importanza è stata in essa la svolta che vi ha prodotto l'orfismo coll'introdurre nel mistero, come elemento essenziale, la dottrina e la parola. L'orfismo però accanto alla dottrina ha lasciato il rito, e ha fatto del rito o delle purificazioni l'oggetto e lo scopo principale della dottrina. Ora invece il rito, l'azione mistica è caduta del tutto, e tutta l'importanza si è concentrata nella gnosi e nel verbo che la contiene e la produce. Una simile semplificazione ed elevazione era avvenuta nella religione astrale, dove il posto del verbo era tenuto dalla *θεογία*, o dalla vista sensibile del firmamento; ma nella religione astrale, al pari che nello stoicismo, per causa dell'ideomonistica, il mistero ha avuto poco rilievo e si è rifugiato nella corrente più popolare, il mitriacismo, dove son tornati a prevalere il rito, le purificazioni e le iniziazioni. Nella teosofia invece, per via del suo acuto dualismo, il mistero è assorto a problema fondamentale della religione, e si è compenetrato colla lotta oscura e profonda che si combatte tanto in fondo dell'anima umana che attraverso le sfere del cosmos; ha ripudiato però le forme comuni e materiali, persuaso di trovare la forza bastevole a trionfare del male, nel verbo e nella gnosi. Verbo e gnosi, che non sono semplici suoni della nostra voce, e semplici pensieri della nostra mente fondati sulla rivelazione, come nell'orfismo, o sul ragionamento, come nella filosofia; ma sono realtà divine, le quali perchè tali, senza bisogno di altro, trasportano l'uomo nella sfera del divino e del soprannaturale: la gnosi, perchè luce che è sostanza stessa di

Dio, e il verbo, perchè identico col verbo che ha creato il mondo, e che perciò come ha fatto risplendere la luce nelle sfere celesti così fa risplendere la gnosi in seno alle anime.

Una religione di tal fatta non mancava certo di sublimità e nello stesso tempo di profondità, ma correva il pericolo per la sua concezione impersonale della divinità e la fiducia in mezzi puramente interiori, di cadere in un astratto individualismo e in una fredda religiosità. A questo inconveniente doveva rimediare la personalità del profeta.

Il verbo divino non è, come nell'orfismo, affidato soltanto a un libro, ovvero realizzato per l'opera non troppo stimata di orfeotelesti; esso è portato nel mondo e predicato da profeti ispirati. Il loro ufficio è quello di risvegliare gli uomini sepolti nel sonno e nella ubbriachezza, perchè aprano i loro occhi alla luce della gnosi; la quale perciò senza la loro azione personale niente potrebbe in mezzo agli uomini (1). Come ciò avvenisse ci è messo quasi sott'occhi dalla fine del primo trattato di Poimandres. Lo scrittore, dopo aver detto come terminò la sua visione, aggiunge: « e io cominciai a predicare agli uomini la bellezza della pietà e della gnosi: o uomini terrestri, dati all'ubbrachezza al sonno e all'ignoranza di Dio, svegliatevi e cessate di far crapula e di farvi vincere da un sonno irragionevole.... E alcuni di essi facendosi beffa se ne andarono precipitandosi nella via della morte, e altri gettandosi ai miei piedi, mi pregarono d'istruirli. Ed io sollevandoli addivenni la loro guida, insegnando colla parola come e in qual modo si sarebbero salvati, e loro disseminai le parole della sapienza e li nutrii colla bevanda dell'ambrosia ». Queste ultime parole ricordano il liquido prezioso contenuto nel cratere, di cui parla il IV° trattato, il nus divino, in cui gli uomini s'invitano a bagnarsi. E anche qui l'invito è portato da un araldo, alla predica del quale solo pochi corrispondono; ma questi divengono da mortali immortali, perchè quella bevanda, o lavanda che sia, è la forza, la luce divina che si comunica agli uomini.

(1) *Poim.* VII.

Il profeta è dunque intermediario tra Dio e gli uomini, il portatore del verbo divino, anzi quegli in cui il verbo incorporandosi si concretizza e si personifica. Egli perciò si presentava agli uomini a nome di Dio, anzi pretendeva, come i profeti incontrati da Celso nella Siria, di essere egli stesso Dio, figlio di Dio, lo spirito divino: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον (1). Ma in qual modo queste pretese sono state attuate? I molti profeti che la gnosi ellenistica ha prodotto, non hanno lasciato — come già osservava Origene contro Celso — alcuna traccia e alcuna memoria nella storia; il che prova che la loro personalità non possedeva alcun carattere veramente straordinario, e non hanno esercitato una potente efficacia sugli spiriti. Quei pochissimi, il cui nome è rimasto circondato di fama, sono passati alla storia principalmente come maghi; non solo Simone di Samaria, ma anche Apollonio di Tyana, nonostante lo sforzo del suo panegirista Filostrato di purgarlo da questa taccia. Ed era naturale. La concezione naturalistica della divinità come forza fisica, della sua appropriazione con mezzi fisici o magici, è rimasta attaccata alla mistica antica — nonostante gli sforzi fatti per liberarsene — dalle sue origini, come abbiám visto, fino al suo stadio più evoluto, la teosofia. I suoi profeti pertanto, nutriti esclusivamente di essa, non hanno potuto e saputo elevarsi colla loro personalità al di sopra di essa, ma hanno dovuto soggiacere, come gli altri al suo opprimente meccanismo. Invece di profeti sono stati maghi.

Allorchè sorse il Cristianesimo, nel cui centro stava la persona, ben altrimenti potente, del profeta di Nazaret, i seguaci della teosofia, che andavano in cerca del loro profeta, hanno cercato di impadronirsene e di sfruttarlo a loro profitto: ma Gesù non era di loro e non poteva mettere la sua persona a loro servizio: la gnosi addivenuta cristiana è rimasta gnosi e di cristiano ha avuto poco più che il nome.

(1) ORIGENES, *Contra Celsum*, VII, 8. Su questi profeti ellenistici cfr. GILLIS WETTER, *Der Sohn Gottes*, 1916, p. 4-26.

CAPITOLO NONO

Ellenismo e Cristianesimo.

SOMMARIO: 1. Corruzione della società pagana e propaganda filosofica popolare: la diatriba cinico-stoica e la missione cristiana. — 2. Punti dottrinali di contatto tra la filosofia antica e il Cristianesimo. — 3. Differenze. la personalità di Dio; suo aspetto pratico-storico. — 4. Individualismo e razionalismo greco, universalismo e soprannaturalismo cristiano. — 5. Misticismo pagano e Cristianesimo: caratteri fondamentali dei misteri. — 6. Consistono essenzialmente nella rappresentazione mistica della morte o della resurrezione di un dio mediatore? Limiti e ragione della loro universalità. — 7. Elementi mistici del Cristianesimo: sentenze varie dei critici. — 8. Mistica panteistica e impersonale dell'Ellenismo, mistica personale ed etica del Cristianesimo. — 9. La rigenerazione e redenzione cristiana: i sacramenti. — 10. Origine degli elementi mistici del Cristianesimo. — 11. La persona di Gesù o la sua importanza pel Cristianesimo.

Nello sviluppo storico della religione antica, quale l'abbiamo descritto, ci è apparsa chiara la linea direttiva, la tendenza generale alla quale i fatti particolari e i singoli passi in avanti erano subordinati. Nello stadio primitivo naturalistico, il culto della natura supponeva una concezione universale del divino e rendeva possibile un'intima unione con esso; ma in uno stadio posteriore, quando distaccandosi dalla natura addivenne più spirituale ed umana, la divinità si spezzò in una grande quantità di numi, spesso contrastanti tra loro, e si rese più lontana e talora inaccessibile all'uomo. Da qui l'aspirazione naturale dell'anima religiosa di ritrovare la primitiva unità ed intimità, senza perdere il grado di spiritualità più recen-

tenente acquistato; ovvero, di saldare insieme le forme naturalistiche più antiche della religione, tuttora persistenti in mezzo al popolo, colle forme umanistiche più recenti, e di conciliare le diverse tendenze da esse implicate in una religiosità più alta e completa, dalla quale attingere la forza per una vita più piena e duratura.

Il processo è stato lungo e laborioso, aiutato dallo sviluppo della cultura in generale e, in particolare, di correnti affini spirituali, come la filosofia; non è mai però arrivato ad un punto di stabile equilibrio e a una conclusione definitiva; tanto i termini del problema erano difficili a conciliare! Ma più della speculativa, era difficile la soluzione pratica: il ritrovare quella forza viva e vivificante in cui consiste la religione, che è di per sé esistente ed operante in mezzo al mondo e non si produce. Qui soprattutto dovettero fallire i tentativi. Onde quella grande irrequietezza che nei tempi vicini a Cristo ha tormentato le anime religiose e le ha spinte nelle più diverse direzioni in cerca della soluzione desiderata.

È a questo punto che il cristianesimo ha preso contatto colle antiche correnti spirituali. I contatti particolari sono stati vari e molteplici, tutti interessanti ad esaminare, ma che richiederebbero da per sé un volume intiero; a noi basti per ora di considerare i caratteri generali di questo incontro, la posizione propria del Cristianesimo rispetto alle correnti spirituali che l'hanno preceduto, in che si è valso della loro opera precorritrice, e che di nuovo — ad esse mancante — ha portato, e come perciò si sia a loro sostituito ponendo finalmente termine al lungo processo che la vita religiosa ha percorso nel mondo antico.

1. — Comunemente si pensa che il mondo romano, nel quale il Cristianesimo ha fatto il suo primo ingresso, sia stato pagano nel senso volgare della parola e moralmente corrotto da cima a fondo. Ciò è vero, ma, come da tutta la nostra trattazione apparisce, soltanto in parte.

Nelle campagne e nei villaggi, *pagi*, dai quali il paganesimo ha preso il nome, si aveva ancora fede nei vecchi numi

di Omero e di Esiodo; al lato dei quali però sopravvivevano sempre non pochi avanzi, come abbiamo visto, dell'antica religione naturalistica. Quanto alla morale, scarse notizie abbiamo in proposito, ma è certo che la schiavitù, il duro lavoro della terra, la povertà e la miseria non erano un campo adatto per lo sviluppo dei vizi, che inondavano invece le città, soprattutto i grandi centri della vita mondiale. Era qui che si perpetuava nel suo splendore l'antica civiltà greca, la quale però si può dire che sopravvivesse a se stessa nelle memorie e nella imitazione del passato; tanto l'epoca ellenistica che romana furono tutt'altro che epoche creatrici. Una tendenza particolarmente era rimasta dall'antico, ed andava acquistando sempre maggior forza, l'individualismo. Dai sofisti ateniesi in poi, esso ha dominato lo spirito greco; ma nella filosofia delle scuole socratiche è stato in qualche modo frenato e attenuato; nelle masse invece e soprattutto nelle classi colte ha trovato libero accesso e sviluppo, favorito anche dalla caduta, per opera di Alessandro, dei piccoli stati, che prima formavano altrettanti centri di una ristretta e disciplinata vita nazionale. Ad essi, disciolti che si furono nell'impero di Alessandro, si sostituirono le persone individuali come centri dei valori della vita; ogni altro valore oggettivo era negato: la religione, lo stato, l'arte e la scienza non erano considerati che mezzi per l'individuo di star bene e di godere. Ai numi pochi credevano più; anzi si considerava un grande vantaggio, quello di essersi liberati dal loro timore; si conservavano ancora i templi i sacrifici e le feste, ma solo perchè servivano di decoro alla città, di sollazzo ai cittadini, di ricordo e di celebrazione dell'antico; i miti fornivano ai poeti soggetti di piacevoli racconti e descrizioni, ma non altro. Anche lo stato non aveva che un valore relativo; era per la sicurezza e il benessere dei singoli cittadini, i quali perciò si tenevano in genere lontani dalle sue cure e brighe, che lasciavano volentieri ai molti impiegati ed ufficiali, e in specie all'imperatore, che in compenso, per l'opera che prestava in favore di tutti, era creduto degno di godere dei medesimi onori ed anche maggiori di quelli tributati ai vecchi numi, addivenuti inutili. Alla natura persino — e quin-

di anche alla sua scienza — non si attribuiva altro scopo che quello di prestare i mezzi all'individuo di conservare la vita e di godere. Il godere era l'unica cosa che si considerava possedere un valore, che formava lo scopo della vita: ognuno si sforzava perciò di raggiungere il massimo possibile di godimento e di accumulare la maggior somma possibile di mezzi di godimento, l'uno naturalmente a scapito dell'altro. Così la personalità che si voleva porre al centro come norma di valori, veniva a perdere essa stessa ogni base e valore; la vita rimaneva priva di scopo e vuota di contenuto. Qui sta principalmente la ragione, per cui il mondo antico al principio dell'impero si incamminava fatalmente per la via che conduceva alla rovina irreparabile della vita tanto sociale che individuale.

Questo in sostanza è il mondo, cui il Cristianesimo è venuto a predicare, per richiamarlo dalla via del piacere, che era la via della perdizione, e convertirlo ai beni veri ed assoluti dello spirito. Ma quel mondo non era tutto il mondo antico: in questo anche prima del Cristianesimo si agitavano altre correnti opposte, che si sforzavano appunto di dare alla personalità umana più salda consistenza, e di sottrarla così al flusso instabile e al vortice travolgente dei fenomeni esteriori; erano le correnti filosofiche e mistiche, che noi conosciamo.

Tra i filosofi, gli epicurei sono stati quelli che hanno cercato di risparmiare e favorire, per quanto possibile, le tendenze delle masse al godimento; senza negarle, hanno preteso di disciplinarle e di ridurle a un perfetto equilibrio; equilibrio al contrario per natura sua molto instabile, che metteva continuamente in pericolo la personalità umana. Gli stoici, invece, giudicavano che l'unica via di salute fosse di sradicare quelle tendenze, di sostituire al godere il sapere come norma e scopo supremo della vita; non atarassia, ma apatia. Da ciò è facile intendere come la dottrina epicurea incontrasse molto maggior favore nelle masse che la stoica, tanto più che gli stessi avvenimenti storici di un'epoca continuamente in preda a convulsioni e rivolgimenti politici sembravano confermare

la tesi che il mondo è retto dal caso e non dalla ragione. Lo stoicismo di sua natura era fatto per una cerchia ristretta di spiriti eletti e non per la comune degli spiriti facili e leggeri, che cercavano la suprema felicità nei godimenti del mondo.

Ma lo stoico, in forza degli stessi suoi principî, non poteva dinanzi alla rovina morale sempre crescente rimanere inerte; egli si credeva investito di una missione superiore verso questo basso mondo, aveva la coscienza di essere il profeta che viene ad illuminare le menti oscurate dalle passioni, il medico a sanare le anime corrotte dai vizi (1). Questa sua missione lo costringeva ad uscire dalla stretta cinta della scuola e lo portava in pubblico in mezzo al popolo. Di già gli antichi cinici avevano introdotto l'uso di metter sotto gli occhi dei loro concittadini per le vie e per le piazze sia la pratica e sia i principî della loro filosofia. Fin dal sec. I. dell'era volgare, quando si ebbe una rinascita del cinismo, tanto i cinici che gli stoici, strettamente congiunti ai primi nella dottrina e nella pratica della vita, ripresero quell'uso e lo perfezionarono. S' introducevano come consiglieri e direttori di spirito nelle case dei nobili, dei quali talora educavano ed istruivano i giovani figli; in casi di disgrazie si recavano a consolare quelli che ne erano colpiti, e spesso erano anche chiamati al letto dei moribondi. Ma soprattutto in pubblico facevano sentire la loro parola; e, per questo, rivestiti di un logoro manto, coi capelli e la barba lunga, un bastone in mano, senza averi e senza tetto, si recavano di luogo in luogo, fermandosi a predicare dovunque vi era gente disposta ad ascoltarli. La forma del loro insegnamento non era più il dialogo, quale fu adoperato da Socrate e dai primi suoi seguaci, ma la diatriba (διατριβή = trattenimento, conferenza) quale fu coltivata da Bione e Telete, cinici del sec. III. a. C. Sebbene in alcuni casi siano state in seguito messe in iscritto, in origine le diatribe, per natura loro istruzioni vive e popolari, erano fatte a viva voce: solo in tal

(1) Epitteto esclamava: *ιατρειὸν ἔστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον.*
III, 23, 30.

modo hanno insegnati i grandi maestri del tardo stoicismo, Musonio ed Epitteto. Ed appunto le dissertazioni di Epitteto, raccolte e messe in iscritto da Arriano, ci danno una chiara idea quale dovette essere la predicazione popolare dei cinici e degli stoici. Inoltre dallo stesso Epitteto abbiamo una importante pittura ideale del predicatore cinico, che egli ci presenta come il messaggero (ἄγγελος) di Giove, e la vedetta (κατάσκοπος) degli uomini, ai quali annuncia ciò che loro conviene e ciò che non conviene di fare (1). E sull'esempio degli stoici-cinici anche i seguaci delle altre scuole filosofiche, se non altro per ragioni di concorrenza, si sono dati alla istruzione ed educazione del popolo cogli scritti ma soprattutto colla viva voce: onde vere schiere di predicatori, che giustamente sono state assomigliate agli apostoli dell'armata della salute in Inghilterra, traversavano le regioni dell'impero spargendo il seme della loro filosofia, di luogo in luogo, dove era maggiore concorso di popolo per ragioni di commercio, di divertimento e di feste (2).

Da ciò si fa manifesto come il mondo antico era interiormente diviso, e si presentava al Cristianesimo sotto due aspetti diversi ed opposti: da una parte la gran massa, nelle grandi città soprattutto, religiosamente e moralmente corrotta, dall'altra una cerchia ristretta di savi, che, per mezzo delle varie filosofie, si sforzavano di elevarsi al di sopra delle masse verso una concezione più alta e più vera della divinità, verso una forma di vita più conforme al lume della ragione naturale; e ciò non solo per sè medesimi, ma anche per gli altri, che cercavano di ritrarre dalla perdizione della vita mondana col mezzo dell'istruzione ed educazione popolare. È chiaro che il Cristianesimo doveva prendere un diverso atteggiamento verso l'uno e verso l'altro di questi due mondi: doveva negare assolutamente il primo, e nello stesso tempo cercare di trasformarlo infondendogli il nuovo suo spirito; ma

(1) *Dissert.* III, 22.

(2) Cfr. P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2^a ediz. 1912, p. 88-91.

non poteva negare del tutto il secondo, nel quale invece doveva riconoscere un precursore e un alleato. Certamente questa opera preparatoria era riguardata dal Cristianesimo come manchevole ed incompleta, perchè la salute non poteva venire che dal Cristo; il che gli era confermato dal fatto che il frutto di questa propaganda filosofica non era nè molto abbondante nè troppo stabile, e che la propaganda stessa non corrispondeva sempre all'alto ideale, che ad essa aveva prefisso Epitteto, ma spesso era inquinata da umani interessi e difetti, quali appariscono, tra l'altro, dai dialoghi di Luciano contro i filosofi, come il *Convivium* la *Vitarum auctio* e il *Piscator*. Ciò però non toglie che molto di buono non vi fosse nella propaganda filosofica e che il Cristianesimo non cercasse di sfruttarlo a suo vantaggio. Di già una grande utilità gli veniva dall'uso stabilito della diatriba: il missionario cristiano, seguendo le orme degli apostoli della filosofia, trovava un terreno preparato, un uditorio disposto ad ascoltarlo. Gli Atti degli Apostoli ci presentano le sinagoghe come il punto di contatto tra Paolo e il gentilesimo, perchè erano frequentate dai *timentes Deum*, quei gentili cioè che, sebbene non ancora convertiti al giudaismo, pure veneravano il Dio d'Israele; ma un altro punto di contatto non meno importante erano i luoghi pubblici frequentati dai filosofi, dove erano attratte persone di ogni condizione e di ogni specie. Negli stessi Atti (19, 8 s.) si descrive la predicazione di S. Paolo in Efeso come quella che si svolse tra la sinagoga e la scuola del filosofo Tiranno. Naturalmente talora l'incontro del missionario cristiano col missionario pagano dava luogo a dispute accese, le quali servivano esse stesse allo scopo della propaganda; così avvenne in Atene (Act. 17, 17 ss.), dove Paolo, il quale ogni giorno parlava nel foro a quei che vi si imbattevano (*πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας*), si incontrò coi filosofi epicurei e stoici, e venuto a disputa con loro ebbe occasione di pronunciare il suo discorso all'Areopago.

2. — I punti di dottrina intorno ai quali non era difficile un accordo tra i cristiani e i filosofi, eccettuati naturalmente gli

epicurei, riguardavano la teologia e la morale. La filosofia come abbiamo visto, era assorta, in contrasto colla religione volgare, a una concezione universale e spirituale della divinità; la quale escludeva tanto la forma antropomorfa, quanto il culto nel senso che era volgarmente inteso. Ora il discorso di Paolo all'Areopago — vero tipo dei discorsi della propaganda cristiana tra i gentili — quantunque rispondesse alla domanda di una dottrina nuova (τίς ἡ καινὴ αὐτῆ ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδασχί;), pure di nuovo non aveva che la dottrina specificamente cristiana della seconda parte sul giudizio universale e la risurrezione di Cristo, mentre la polemica della prima parte contro il culto dei templi, delle immagini e dei sacrifici, colla sottostante dottrina della onnipresenza e onnipotenza divina, era tutta informata allo stile e al contenuto della polemica filosofica, in specie degli stoici, come bene ha dimostrato il Norden (1), e come del resto è facile intuire anche dalla citazione che vi si fa di un verso del poeta stoico Arato (2). Così nel prologo del quarto Vangelo non si dice niente di nuovo ai lettori, assuefatti al linguaggio della filosofia popolare, quando del Logos si afferma che per suo mezzo tutte le cose sono state create e niente è stato creato senza di lui; ma il nuovo era che il Logos siasi fatto carne e che abbia abitato in mezzo a noi nella persona di Gesù di Nazaret. S. Paolo (Rom. 1, 18-23) conosce ed approva la dottrina dei filosofi greci che Dio è naturalmente conoscibile (γνωστὸν τοῦ θεοῦ), perchè, se è invisibile (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) agli occhi del senso, è visibile agli occhi della mente (νοούμενος καθοραταί), ed ammette di fatto una rivelazione naturale che Dio abbia fatto di sè per mezzo del cosmo ai filosofi gentili (ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν); ma appunto, per via di questa cognizione naturale (γνόντες τὸν θεόν) avvenuta per opera dei loro savi (φάσκοντες εἶναι σοφοί), reputa i gentili maggiormente colpevoli di avere cambiato la gloria pura di Dio in immagini di cose corruttibili. Probabilmente anche si deve all'uso della diatriba, alle dispute popo-

(1) *Agnostos Theos*, p. 3-13.

(2) τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. ARAT. *Phainom.* 5.

lari tra i filosofi e i cristiani, se gli apologisti del sec. II, alcuni dei quali, come Atenagora e Giustino, da filosofi erano addivenuti cristiani, impostavano la loro difesa del Cristianesimo sulla tesi che esso è l'unica vera filosofia.

Quanto alla morale, non c'è bisogno di spender parole per dimostrare che i problemi fondamentali: chi sei? donde vieni? dove vai? l'esaltazione dei valori dell'anima al di sopra della natura sensibile, l'antitesi recisa tra i veri beni e i beni soltanto apparenti ecc. erano verità comuni, alle quali si attribuiva la medesima importanza tanto nella filosofia e nella teosofia, quanto nel Cristianesimo. E anche in questa parte S. Paolo (Rom. 2, 14 s.) riconosceva ai gentili, i quali non avevano ricevuto da Dio come gli Ebrei una legge scritta, il merito di aver scoperto questa legge in sè medesimi (ἐαυτοῖς εἶσιν νόμος), scolpita nei propri cuori (γραπτόν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν).

Dopo S. Paolo, spesso si è fatta dai cristiani la constatazione dell'accordo, talora anche verbale, tra le loro verità religiose e morali e quelle dei filosofi greci e romani. Di Seneca diceva Tertulliano: *Seneca saepe noster*, e S. Girolamo gli assegnava un posto tra gli scrittori cristiani. Di fatto esisteva nell'antichità un'amichevole corrispondenza, evidentemente falsificata, tra il filosofo e l'apostolo. In generale si attribuiva quest'accordo alla dipendenza dei filosofi stoici, non solo di Seneca ma anche di Epitteto e di Marco Aurelio, dagli scrittori cristiani: tesi che è stata rinnovata e sostenuta anche nei tempi moderni (1). Se non che l'accordo riguarda soltanto le singole affermazioni e non il loro nesso logico, che s'inquadra nel sistema generale ben diverso, da una parte cristiano,

(1) ZAHN, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1895; cfr. la recensione di WENDLAND in *Theolog. Literaturzeitung*, 1895. Sulle analogie e differenze tra la morale di Epitteto e quella del Nuovo Testamento vedi TH. COLARDEAU, *Étude sur Epictète*, Paris, 1903. A. BONHÖFFER, *Epiktet u. das Neue Testament*, Giessen, 1911. R. BULTMANN, *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet u. das N. T.* in *Zeitschrift f. d. neutestamtl. Wissenschaft*, 1912, e in risposta: A. BONHÖFFER, *Epiktet u. das Neue Testament*, ibid. p. 281 ss. J. LAGRANGE, *La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme* in *Revue Biblique*, 1912.

e dall'altra stoico. Nello stesso tempo non si può ammettere una dipendenza letteraria degli scrittori popolari e semplici del Cristianesimo primitivo dai filosofi pagani; il contatto è avvenuto non per mezzo della letteratura ma per mezzo della diatriba e del contrasto vivente delle due correnti spirituali.

3. — Questi i punti di somiglianza e contatto tra il Cristianesimo e la filosofia pagana; non sono però meno notevoli ed importanti le differenze. La prima riguarda la concezione stessa di Dio, personale nel Cristianesimo, impersonale nella filosofia. Differenza la quale non è soltanto teoretica ma eminentemente pratica, perchè tocca l'essenza stessa della religione, il modo cioè d'intendere ed attuare le relazioni tra Dio e l'uomo.

L'impersonalità di Dio è una necessaria conseguenza della concezione del mondo tanto dualistica di Platone che monistica degli stoici. Giacchè, nell'uno e nell'altro sistema, Dio è considerato come pura intelligenza, che perciò non può avere col mondo altre relazioni che intellettuali, sia che come idea pura ed astratta, infinitamente lontano dal mondo, proietti su di esso la sua ombra od immagine, o sia che come ragione immanente dia unità e ordine all'universo. Nè l'idea a immagine della quale è fatta una cosa, nè l'ordine che si trova nelle cose può essere una persona, ovvero può essere termine di relazioni personali, ma soltanto reali. Qui siamo proprio al cuore dell'intellettualismo greco. Platone, è vero, parla anche espressamente di un creatore del mondo, il δημιουργός, che ci apparisce come una persona operante nel tempo, con fini determinati e secondo un disegno prestabilito, secondo cioè l'esemplare delle idee divine e in specie dell'idea della vita (l'αὐτοζῶον). È difficile però sostenere col Gomperz (1) che il demiurgo del Timeo non sia altro che l'idea suprema del bene della Repubblica, la quale abbia subito col tempo nella mente di Platone un processo di personificazione; in riguardo piuttosto al carattere mitico che ha tutta la descrizione della

(1) *Griechische Denker*, II, 3^a ediz. p. 484 ss., 614.

creazione nel Timeo, è da dire collo Zeller (1) che la distinzione del demiurgo dall'idea del bene, come la creazione del mondo nel tempo, appartenga appunto ai tratti mitici, i quali non sono altro che la forma con cui il poeta riveste il pensiero della dipendenza di tutte le cose dai loro fondamenti ideali. Quindi è che Plotino, il più acuto interprete del pensiero filosofico di Platone nella antichità, ha eliminato dal suo sistema tanto il demiurgo quanto la creazione, e tutto ha fatto derivare dal primo principio che è Dio per un intimo processo di ineluttabile ed eterna necessità. Nella dottrina invece di Filone, per causa dell'influenza biblica, e nei sistemi dominati ancora da una concezione di Dio antropomorfa e da tendenze mitologiche, come soprattutto i sistemi teosofici, il demiurgo platonico non solo si è conservato, ma ha preso un largo sviluppo, congiungendosi con figure mitiche diverse e di diversa origine, come l'Anthropos, Hermes, Iside ecc. Tutte figure le quali della persona hanno soltanto l'aspetto esteriore, umano, meglio adatto alle descrizioni e alle esposizioni popolari della dottrina, ma prive di ogni sentimento interiore atto a suscitare affetti potenti e a stringere forti legami personali. Quanto del resto questi sistemi fossero lungi dal concepire Dio in senso personale, lo mostra la facilità colla quale hanno confuso l'idea platonica col logos stoico, di cui hanno messo in evidenza il lato materiale e meno personale come pneuma e luce.

Conseguenza necessaria della impersonalità divina era il rigido determinismo, la legge ferrea che domina nel mondo. La pronomia degli stoici attribuiva a Dio la cura dell'universo, ma non delle singole persone; al loro freddo razionalismo faceva degno riscontro la loro dottrina del fato: la loro divinità suprema era un Dio insensibile di uomini insensibili. Questo carattere di perfetta indifferenza della divinità rispetto agli uomini, se spicca maggiormente nello stoicismo, non manca negli altri sistemi, anzi in alcuni è ancora più radicale. Secondo Aristotile — l'abbiamo visto — Dio è perfettamente chiuso

(1) *Die Geschichte der Griech. Philosophie*, II, 1. cfr. NATORP, *Platons Ideenlehre*, p. 339 s.

in sè stesso; niente sa e niente vuole di ciò che accade fuori di lui. In fondo la medesima concezione è quella di Plotino: il suo Dio non pensa e non vuole, ma solo da sè irradia tutti gli esseri dell'universo in maniera necessaria ed immutabile.

A questa concezione della divinità, τὸ θεῖον, impersonale (1), rigidamente razionale, impassibile ed immutabile, il Cristianesimo oppone quella di Dio personale, provvidente ed amoroso. L'origine prima di questa idea si deve ricercare nell'ebraismo. Altra è la via di giungere a Dio nella religione ed altra nella filosofia. Qui Dio è oggetto di speculazione ed è concepito come la causa e la ragione del tutto; onde non fa meraviglia che nel puro intellettualismo greco Dio sia concepito come ragione, fissa e impersonale. Nella religione invece Dio è termine di relazioni personali, quindi esso stesso è concepito come persona. A dir vero anche nella religione è possibile e talora si ha una divinità impersonale: o nel primo stadio della religiosità, il naturalistico, quando l'uomo non è ancora assorto all'idea di spirito; o negli stadi mistici più evoluti, quando l'uomo cerca di sopprimere la propria personalità e di confondersi con Dio. Ma nelle religioni storiche, quelle cioè in cui l'idea di Dio è intimamente connessa colla storia, nasce e cresce colla storia, non si dà altra concezione che di Dio personale. Ciò però in diverse maniere. Nei gradi più bassi di religiosità, Dio è un nume nazionale. La sua personalità è concepita a modo molto umano: egli è il signore del paese e il re della tribù e della nazione che vi si è stabilita; le sue sorti sono indissolubilmente congiunte con quelle del suo popolo, cresce e s'innalza quando il popolo è grande e potente, si abbassa ed anche muore quando il popolo soffre, è umiliato o viene disperso. Questa concezione comune all'Oriente era condivisa naturalmente anche dalle masse in Israele; ma è stato merito grande dei suoi profeti l'avernele man mano ritratte, per mezzo degli ammaestramenti duri della

(1) La denominazione neutrale ed astratta di Dio, τὸ θεῖον, non è cristiana; nel N. T. s'incontra soltanto una volta negli Atti, nel discorso appunto di S. Paolo all'Areopago, dove è evidente l'influsso dello stoicismo.

storia. Nelle lotte tra i grandi imperi d'Oriente, nella parte, diversa, secondo le circostanze, che con meschini intendimenti umani vi hanno preso gl'Israeliti, nell'estrema rovina che ne è seguita, prima pel regno settentrionale sotto gli Assiri, e poi pel regno meridionale sotto i Babilonesi, hanno mostrato sempre e ovunque la mano di Dio, che regna sovrano su tutti i popoli, non si fa corrompere da doni e sacrifici, non si sente legato da vincoli speciali con Israele, ma mira unicamente al trionfo finale della verità sull'errore, della giustizia sull'ingiustizia, del bene sul male. Così erano poste le solide basi di una religione universale; la persona divina non era affatto legata da relazioni speciali con questa o quell'altra nazione, ma trascendeva tutte le limitazioni di spazio e di tempo, di cultura e di razza. Eppure questa religione universale non venne. Non bastava avere indicato l'idea, bisognava attuarla. Ora il popolo d'Israele era da una parte atto a ciò, perchè il solo tra tutti i popoli che professasse il monoteismo; ma d'altra parte il monoteismo era un tesoro prezioso, faticosamente conquistato, che bisognava gelosamente custodire, premunendolo contro i pericolosi contatti ed influssi delle religioni circostanti. La Legge doveva essere la siepe di protezione. Ma da essa Israele non solo era difeso, era anche rinchiuso. Quindi è che esso si formò una coscienza sempre più viva della sua posizione singolare come popolo, si compiacque di un superbo isolamento, e fece rivivere le sue pretese a diritti speciali presso Dio, pretese che gli antichi profeti avevano sconfessato. Dalla cattività di Babilonia in poi aveva chiara l'idea della sua missione, come quella di profeta di Dio in mezzo alle genti. Ma la sovrannità di Dio tra le ristrettezze delle osservanze legali e tra le singolarità delle speranze escatologiche perdeva molto della sua universalità: un Dio universale non poteva essere portato in trionfo attraverso il mondo da un profeta attaccato, come Israele, ai suoi usi e privilegi nazionali. Il nazionalismo riveva sotto altro aspetto, e di nuovo formava un ostacolo insormontabile alla universalità della religione.

Allora il Cristianesimo si è sostituito ad Israele. Non più un popolo con determinate aspirazioni politiche, con una legge

religiosa e civile conforme alla sua origine e indole nazionale, colle speranze radiose di un finale predominio e superiorità su tutti gli altri popoli; ma una chiesa formata da tutte le genti, adunata nel nome e intorno alla persona del Cristo, la quale, raccolta dalla mano d'Israele la missione di portare a tutti gli uomini l'annuncio del Regno di Dio, che è quanto dire della sua volontà salvatrice, si fa strumento dell'effettiva realizzazione dei suoi disegni, attraverso la storia, in mezzo al mondo. Allora si è finalmente adempito l'ideale profetico; e il Cristianesimo ha preso per sè il motto che Isaia aveva coniato per Israele (Cfr. Act. 13, 47): *ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae!* (1)

Alla base di questa concezione della missione cristiana sta l'idea della personalità di Dio. Anche in teoria il Cristianesimo ha solennemente affermato e posto in cima del suo insegnamento la trina personalità di Dio; ma considerata in se medesima essa è un abisso in fondo al quale non è dato ad occhio umano di penetrare, è il mistero dei misteri. Invece veduta in atto, nell'effettuazione del piano di salute dell'umanità, nell'opera vivente in mezzo agli uomini e colla cooperazione degli uomini, è più accessibile alla mente e al cuore umano. Non già che anche sotto questo aspetto la persona di Dio non sia circondata di oscurità e non debba essere avvicinata con fede. Anzi se fin da principio il Cristianesimo ha avuto un'idea chiara della sua missione come strumento della viva volontà divina attuantesi in mezzo al mondo, non altrettanto si può dire del modo come questa missione si sarebbe effettuata. Ha compreso, sì di essere in mezzo al mondo un piccolo pugno di lievito destinato a far fermentare la massa intiera: ciò però non poteva avvenire in una volta, ma successivamente, per gradi, attraverso incertezze difficoltà e mancanze, le quali si sono fatte manifeste soltanto nel processo della storia. Fino da principio gli stava innanzi agli occhi l'alto ideale da raggiungere, il Regno di Dio, che ha concepito ed espresso con figure e con termini desunti dagli antichi profeti o anche dai più re-

(1) *Isa*, 49, 6; cfr. 42, 6.

centi apocalittici giudaici; ma appunto perchè ideale era veduto nello sfondo alla fine dei tempi e in un mondo superiore; la via che ad esso conduceva non poteva essere misurata e delineata in avanti, ma si apriva e si svolgeva man mano che la storia faceva il suo cammino, e allora le asprezze si appiannavano, le vie tortuose si raddrizzavano, gli sprofondi si colmavano e nuove relazioni si stabilivano tra la chiesa e i diversi aspetti della cultura e della società civile. Qui è tutta la storia del Cristianesimo. Così quel Regno di Dio che nella sua piena realizzazione appariva come una entità escatologica, quasi separata dal mondo e dalla storia, in atto si è sempre più avvicinato e come immedesimato col mondo e colla storia, e si è fatto la presenza viva e reale di Dio nella umanità, che sotto la sua guida e col suo aiuto cerca di raggiungere penosamente i suoi destini.

In questa concezione viva e personale di Dio sta la differenza capitale colla concezione filosofica. Nello stoicismo, secondo il quale Dio si confonde col mondo, egli prende parte per necessità al suo sviluppo, ma non è una parte personale, è semplicemente meccanica, senza interesse e senza amore, come meccanico, benchè logico, è il processo cosmico in cui è implicato. Negli altri sistemi, in cui Dio è fuori del mondo, non prende alcuna parte nel suo processo, ma solo dal di fuori, involontariamente ed anche inconsapevolmente, esercita su di esso una specie di attrazione che lo mette in moto, o coll'entusiasmo che desta la bellezza dell'idea, o colla perfezione oggettiva della sua natura. Per il Cristianesimo invece Dio è distinto dal mondo ma è nel mondo; egli è che l'ha creato pei suoi fini, non perfetto ma in via di raggiungere la perfezione, alla quale presta il suo aiuto, perchè essa sia insieme l'opera di Dio e del mondo. Solo così è possibile una relazione personale tra Dio e il mondo, centro della quale è l'amore; non solo l'amore del mondo verso Dio, ma anche di Dio verso il mondo. L'antichità ha conosciuto il primo, non il secondo; la grande parola, ignota agli antichi e che per primo ha fatto risuonare il Cristianesimo, è scritta nel quarto Vangelo: *sic Deus dilexit mundum!*

Alla relazione personale di Dio col mondo va connessa quella coi singoli uomini. Non è soltanto l'ordine cosmico universale, come nello stoicismo, che ha valore; a Dio appunto perchè personale, stanno a cuore soprattutto i valori individuali e personali; anzi la formazione della persona umana, la sua elevazione dalle legaccio della natura materiale alla libertà dello spirito è l'ultimo fine a cui mira l'opera di Dio. Quindi la vera provvidenza divina è la cristiana, non la stoica; provvidenza eminentemente personale, della persona creatrice verso la persona creata, cui dà la sua grazia ed aiuta per conquistare e conservare la propria personalità spirituale, al di sopra delle mancanze e delle difficoltà opposte dalla materia informe e corruttibile. Qui sta propriamente secondo il Cristianesimo la sot eria.

Dall'altra parte il processo della formazione personale non va disgiunto come nel platonismo e nei sistemi derivati, dal processo universale. Le singole persone raggiungono la loro perfezione e felicità solo in quanto prendono parte al Regno di Dio. Il Regno di Dio, e non la felicità dei singoli individui, costituisce l'ultimo termine dell'escatologia cristiana. È questa un'altra differenza capitale tra l'ellenismo e il Cristianesimo. Differenza, che di nuovo ha le sue radici nell'ebraesimo, il quale per primo ha concepito l'idea del regno di Dio, mentre però nell'ebraesimo il Regno di Dio ha un colorito spiccatamente nazionale, ha raggiunto nel Cristianesimo la sua piena universalità. Il personalismo dunque cristiano non è individuale ma sociale: la società dei giusti che in tutti i tempi e in tutti i luoghi fanno trionfare nel mondo la santità e la giustizia è il fine e il coronamento della creazione. Il bene di ognuno è inseparabile dal bene di questa società universale e tanto sarà più grande quanto più grande sarà la parte che avrà avuto nel trionfo dell'ideale comune; il quale alla fine dell'universale processo cosmico sarà pieno e sicuro, perchè è Dio che in mezzo a questa società combatte e con essa trionfa.

Con ciò il Cristianesimo ha superato uno dei lati dell'individualismo greco. Tanto la felicità, il *summum bonum* del-

L'uomo, secondo la filosofia, quanto la soteria, secondo le religioni mistiche, era propria di ciascun individuo, incomunicabile ad ogni altro. Anzi la filosofia qui soprattutto ha fatto i suoi sforzi, ha cercato di isolare la felicità di ognuno, per renderla così indipendente dal fato degli altri e in generale dagli avvenimenti del mondo esteriore; non solo il platonismo, il quale ha riposto il fine supremo dell'uomo nel separarsi dal mondo sensibile e nel concentrarsi nella contemplazione delle idee divine, ma lo stesso stoicismo, il quale, sebbene abbia riposto il fine dell'uomo nell'operare in mezzo al mondo in conformità dell'ordine universale, e gli abbia ingiunto il dovere — al fine della propria perfezione — di cooperare al bene e di venire in soccorso degli altri, pure ha voluto che si conservasse interiormente indifferente quanto agli effetti delle azioni proprie ed altrui, che rimanesse in ogni caso impassibile, senza compassione e perciò anche senza amore (1). Se non che questo egoistico isolamento interiore, invece di assicurare il raggiungimento della felicità, ha fatto sì che le varie scuole filosofiche si affaticassero indarno attorno all'affannoso problema. Non è possibile all'uomo di estraniarsi dal mondo e dalla società; egli o si salva con essa o si perde con essa. Perciò con ragione il Cristianesimo ha risolto il problema per la via opposta, ordinando all'uomo di dare tutto se stesso, tanto l'interno che l'esterno, al bene della comunità, di partecipare con amore al gaudio e al pianto degli altri, *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*; non di cercare egoisticamente di salvare l'anima propria ma di metterla volentieri in pericolo quando vi sia bisogno, nella certezza di potere solo così salvarla per la eternità. L'amore fraterno che tormenta ed uccide, è anche quello che salva e rende felici.

Ma vi è anche un altro lato nell'individualismo della filosofia greca. Mentre cioè essa nega al mondo e alla società di entrare a far parte della felicità dell'uomo, riconosce a questo il potere di raggiungerlo colle proprie forze: l'osservanza della legge morale o razionale è l'unica via per arrivare alla

(1) Cfr. sopra p. 239

felicità, ma essa è possibile a tutti per ciò stesso che tutti possono naturalmente conoscerla. L'individualismo filosofico è, come abbiamo visto, integrato dall'intellettualismo, dalla fiducia che l'intelletto umano possa conoscere il bene e che conoscendolo dia anche la forza di operarlo.

Ora è appunto questo che nega il Cristianesimo. Nei primi capitoli dell'Epistola ai Romani S. Paolo, mettendo a confronto la legge che gli Ebrei hanno ricevuto da Mosè e la legge che i gentili hanno saputo scoprire colla propria ragione naturale, esalta tanto l'una che l'altra come per se stessa santa, giusta e buona (7, 14); ammette che in noi la parte superiore e migliore simpatizza naturalmente con essa (v. 16), nello stesso tempo però riconosce che la nostra parte sensibile, la più forte e potente, naturalmente si ribella ad essa; onde l'uomo non opera secondo che vorrebbe la mente, ma come lo spinge la passione: « giacchè io acconsento con gioia alla legge, secondo l'uomo interiore, ma vedo nelle mie membra un'altra legge, che lotta contro la legge della mia mente e mi tiene schiavo alla legge del peccato che è nelle mie membra » (vv. 22 s). Onde il grido disperato e la domanda di aiuto: « oh me infelice! chi mi libererà da questo corpo di morte? » (v. 24). Qui è definita mirabilmente la differenza tra il Cristianesimo da una parte, il gentilesimo e l'ebraismo dall'altra: essa non consiste nella legge, che è per tutti in fondo la stessa, ma nel riconoscere diversamente dai Gentili e dagli Ebrei la propria incapacità di metterla in pratica, e il bisogno per questo di un aiuto superiore. Ed è per l'appunto questo aiuto che il Cristianesimo si vanta di avere in se e di potere offrire agli uomini: « la grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! » (v. 25) (1). La causa ultima della salvezza era per il gentilesimo la sapienza, per il giudaismo la giustizia, per il Cristianesimo la grazia divina.

(1) La lezione comunemente preferita dai critici (cfr. W. SANDAY and A. HEADLAM, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 5ª ediz., p. 134) è quella del cod. B χάρις τῷ θεῷ: ma la lezione occidentale dei codd. D E, della Volg. lat. ecc. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ è più conforme al contesto.

Con ciò il Cristianesimo si oppone completamente non solo all'individualismo greco ma anche all'intellettualismo, su cui essa poggia. Il che apparisce soprattutto nel diverso modo di considerare l'azione contraria alla virtù e alla legge naturale. Il filosofo greco la considerava come un errore, semplice ignoranza o sbaglio dell'intelletto umano. Il cristiano invece la definisce e la dice *peccato*; idea nuova, che non solo trasporta la cosa dal campo dell'intelletto a quello della volontà, ma anche dal campo morale al religioso: chi pecca è colpevole non per avere sbagliato nel ragionare, e nemmeno per non avere potuto colle proprie forze superare gl'istinti perversi della natura, ma per avere disprezzato la grazia offertagli da Dio affine di elevarlo fino a sè, trionfando sulla natura. Da qui la necessità del perdono dei peccati. Un errore puramente intellettuale non ha bisogno che di esser corretto. Ma il peccato che è offesa di Dio ha bisogno di essere perdonato. Perciò Iddio che offre all'uomo la salute comincia dall'offrirgli il suo perdono, e la prima parola che ha fatto udire il Vangelo, parola giammai udita prima, è stata questa: « figlio, ti sono rimessi i peccati » (1). La differenza dunque fondamentale, che comprende in sè tutte le altre, tra il Cristianesimo e la filosofia antica, è che il Cristianesimo non è una filosofia (2). Non una fredda speculazione per quanto profonda, ma una forza viva, la forza della volontà salvatrice di Dio operante in mezzo al mondo, come l'ha bene definito S. Paolo: δύναμις θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rom. 1, 16), ovvero: « la grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo Signor nostro » (7,25). Non è dunque una forza divina che agisce meccanicamente, ma personalmente su persone che alla lor volta ad esso rispondono personalmente colla fede. È il regno di Dio tra gli uomini, che come lievito tende a trasformare tutto in modo che

(1) *Matt.* 9, 2 ss.

(2) È stato il primo Bruno Bauor a tentare di spiegare il Cristianesimo come una derivazione della filosofia o della morale antica, ma specialmente dello stoicismo. Così in molte delle sue opere, soprattutto in *Christus und die Cäsaren*, Berlin, 1879.

alla fine si adempiano da per tutto i suoi supremi disegni, come in cielo così in terra.

5. — A questo punto bisogna che rivolgiamo la nostra attenzione all'altro aspetto dell'ellenismo, il misticismo; il quale prima del Cristianesimo, contrariamente al razionalismo filosofico, ha negato all'uomo il potere di raggiungere da sè la soteria e nello stesso tempo gli ha offerto l'aiuto divino. Qui nasce pertanto un problema: in che differisce il Cristianesimo dal misticismo pagano? e vi è un rapporto di dipendenza dell'uno dall'altro?

La questione è molto grave, molto agitata e diversamente risolta ai nostri giorni. Tutta la storia che abbiamo tracciata deve servire alla soluzione del problema, la quale finirà per farci meglio intendere la natura del Cristianesimo da una parte, dell'ellenismo dall'altra. E ciò tanto meglio in quanto che questa storia ci è apparsa come un lungo processo evolutivo in cui il misticismo è salito a gradi sempre più alti, senza però arrivare a un termine ultimo e definitivo. La questione così viene a porsi in questa guisa: il Cristianesimo è anch'esso il prodotto — a parte i caratteri propri derivanti dalla sua origine speciale — di questo processo evolutivo; condotto finalmente a termine per opera sua? così oggi si sostiene da molti; ovvero: è creazione originale e indipendente che, incontratasi in alcuni punti con quella linea, non si è inserita in essa, ma l'ha spezzata e seguitando il cammino per conto suo, ha raggiunto il termine, al quale quella non era potuta arrivare? Questo, io penso, è ciò che risulta da un esame attento e spregiudicato della questione.

Ripensiamo in breve la natura del mistero. Il suo scopo era di procurare all'uomo la soteria. Alla sua base stava una concezione dualistica, la distinzione tra una sfera divina e un'altra non divina; distinzione che si è fatta sempre più netta e profonda. Al principio era la tribù, colla sua vita — considerata come tutt'una — civile e religiosa, che si opponeva a tutto il mondo estraneo e profano. Poi, superato l'interesse gentilicio e anche nazionale dagl'interessi universalmente umani,

si è distinto in generale tra la sfera divina e l'umana, il *divinum* e l'*humanum genus*. La distinzione, che in origine poneva l'uomo tutto dalla parte opposta alla divinità, fu intesa dagli orfici nel senso che l'uomo appartenesse insieme alla sfera divina e non divina: alla divina per l'anima, alla non divina per il corpo. La distinzione nondimeno mantenne sempre anche un senso spaziale e reale, anzi allargandosi acquistò un senso cosmico, per opera dell'astrologia, la quale distinse tra le sfere celesti, abitazione propria degli dei, e la terra, abitazione degli uomini. La teosofia col suo dualismo radicale ha introdotto un'opposizione ancora più stridente ed acuta, tra il mondo della materia e il mondo dello spirito: quello diviso tra terra e cielo come nell'astronomia, questo posto al di fuori e al di sopra delle sfere celesti, l'ogdoade, e costituente da sé una unità singolare, la monade.

In tutte queste diverse maniere di concepire la distinzione, domina l'idea che essa è già bella e fissa, determinata spazialmente da una linea, la quale è insormontabile naturalmente, e che solo può essere sorpassata col consenso e per la grazia degli dei. L'uomo dunque che si trova al di qua, escluso dal mondo divino — sia per natura sua o sia per una caduta imputabile personalmente a lui o ad altri — aspira a passare al di là e addivenire così partecipe della natura e vita divina. Qui sta la soteria: al principio essa era semplicemente l'inserzione, considerata come una rinascita, nel *genus* della tribù e nella religione del dio della tribù; poi fu l'inserzione, anche questa rigenerazione, nel *divinum genus* di una divinità universale, come Demetra o la Gran Madre, col diritto di partecipare alla loro beatitudine nell'altro mondo; e in fine nel concetto della parziale divinità dell'uomo, alla rigenerazione si sostituì la redenzione. La soteria cioè si concepì come la liberazione dell'anima dal corpo e il suo ritorno al mondo dei puri spiriti, secondo gli orfici, nel paradiso infernale, secondo gli astrologi, nelle sfere celesti, e secondo i teosofi, nella divina monade in grembo a Dio. Effetto della rigenerazione o della redenzione era la partecipazione più piena alla vita divina, e quindi alla immortalità. E Dio partecipava all'uomo la sua

vita, trasportandolo non solo dalla sfera inferiore alla sua sfera superiore ma immergendolo anche nel suo elemento, una specie di fluido sottilissimo, sia che si chiamasse δύναις, πνεῦμα ovvero φῶς — opposto all'elemento di cui si compongono le cose sensibili, la materia e la tenebra.

Il mistero era il mezzo di ottenere la rigenerazione e la redenzione. Il rito della rigenerazione era, per la sua natura, un rito analogo a quello adoperato per le adozioni, il mistico passaggio per il seno della dea; a questo si univa comunemente anche un rito di comunione, per il quale il mysta non si appropriava la divinità colla manducazione come nella omofagia di alcuni culti, ma addiveniva semplicemente commensale della dea, come nel culto di Serapide. L'omofagia è scomparsa dalle religioni mistiche, perchè queste tendevano a semplificare e spiritualizzare i loro riti. Battesimi ed altre specie di purificazioni costituivano il rito della redenzione nell'orfismo. Ma soprattutto la visione e la parola prevalsero come rito esteriore nelle fasi più alte del misticismo. La visione di una luce meravigliosa era il rito più alto degli eleusini, la parola di Orfeo il mezzo per l'orfico di conoscere la via della redenzione, la visione e la contemplazione delle sfere celesti l'unica forma esteriore della religione astrale nella sua purezza, la visione interiore e la parola profetica comunicata per mezzo di una tradizione segreta, la base della gnosi nella teosofia. Luce e verità, visione e cognizione, parola e rivelazione si integravano e si confondevano assieme; fino a questo grado di spiritualità è giunto il mistero presso gli antichi.

6. — Il rito è il mezzo della salute, ma la causa prima è la divinità, la sua potenza e la sua bontà. Questo punto merita una speciale attenzione. Come abbiamo visto, l'idea del divino nelle religioni mistiche tendeva all'unità e all'universalità. Tanto Demetra che la Gran Madre erano la dea che rappresentava e incarnava in sè la natura; la teologia orfica si perdeva in un sincretismo panteistico; Iside era la divinità una e tutto; la religione astrale si fondava su una concezione monistica e la religione teosofica su una concezione dualistica

dell'universo. Malgrado ciò il misticismo non è mai riuscito a liberarsi completamente come dall'antropomorfismo, così dal politeismo e dalla mitologia. Con Demetra si accoppiava nel culto Proserpina e talora anche Plutone, Dioniso ed altri numi; Attis era il nume *coniunctum Matri Deum*; Iside aveva portato con sè dall'Egitto Osiride e gli altri dèi del suo ciclo; le divinità astrali prendevano il nome e si identificavano volentieri coi numi dell'antico panteon; anche il Nus supremo della gnosi tollerava volentieri a sè d'accanto figure mitologiche, Hermes p. es. con tutto il suo seguito. Tutto questo bagaglio politeistico e mitologico costituiva un peso morto per il mistero e un impedimento per il suo sviluppo in senso spirituale. Invece si vuole oggi considerarlo come un elemento necessariamente connesso con il mistero qual mezzo della salute, e fondarci sopra una stretta analogia col Cristianesimo. Il Loisy scrive: « Nei misteri pagani gl'iniziati ottengono la sicurezza di una vita beata nell'eternità in una relazione intima, in una stretta unione colle divinità dei misteri. Queste divinità sono specialmente qualificate per procurare agli uomini una tale garanzia. Dioniso è stato divorato dai Titani per rinascere immortale. Cora è discesa nel paese dei morti ed è ritornata accanto a Demetra: essa conosceva le vie della morte e della immortalità. Attis è similmente morto ed è risuscitato. Osiris è stato ucciso da Seth e risuscitato da Iside. Mitra, al principio delle cose ha compito, se non l'ha subito egli stesso, il sacrificio da cui è venuta la creazione degli esseri animati: è dunque un dio che crea, che vivifica, che risuscita, e forse anche egli è un dio come gli altri risuscitato. La funzione dunque di salvatore degli uomini non conviene a tutti gli dei, in specie ai supremi. Nel sistema cristiano, il Dio unico non salva gli uomini per un'azione personale, ma salva per mezzo del suo figlio Gesù Cristo. In generale, anche le divinità dei misteri sono di quelle che possono dirsi mezzane o mediatrici » (1). Esercitano cioè, come meglio egli spiega in seguito, questa funzione salvatrice, in virtù della loro

1) *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 10 ss.

morte e della loro resurrezione. « Nei misteri di Dioniso il rito essenziale era lo smembramento della vittima viva, incarnazione del dio, di cui i mysti... mangiavano la carne cruda e palpitante; così avevano fatto i Titani per il divino infante Zagreus, risuscitato in Dioniso: il dio moriva di nuovo misticamente nella vittima per rivivere nel mysta e a lui partecipare la sua immortalità. Ad Eleusi il mysta partecipava al terrore di Core rubata dal re infernale, all'angoscia di Demetra che cercava la figlia, e alla sua gioia quando le fu resa; anche qui i riti erano creduti commemorare le pene e le gioie, la passione e il trionfo delle dee che conferiscono l'immortalità. La passione di Attis si rinnovava al naturale nella consecrazione dei suoi sacerdoti, e misticamente nel criobolio e taurobolio per mezzo dei quali i mysti erano rigenerati; anch'essi morivano con il dio, affine di risuscitare per mezzo di lui e come lui. Nei misteri di Iside è alla morte, alla sepoltura e alla resurrezione di Osiride che si riferivano i riti e che partecipavano gli iniziati. Così non v'è dubbio che i riti d'iniziazione nei misteri di Mitra erano intesi come una rappresentazione dei miti del dio, e che i riti come i miti comportavano una serie di prove e di pene, perfino forse una specie di passione divina nel sacrificio del toro, e terminavano coll'apoteosi per mezzo dell'ascensione al cielo » (1). Tutta questa costruzione fatta per mettere in evidenza l'analogia dei misteri col Cristianesimo, è priva di ogni solido fondamento. Basta ricordare i dati principali della nostra storia. Ad Eleusi Proserpina non aveva che una parte secondaria; la parte principale spettava a Demetra, di cui nell'iniziazione il mysta acquistava la figliolanza senza alcuna mediazione di Proserpina; la rappresentazione del mito non costituiva l'iniziazione o la rigenerazione ma la supponeva già avvenuta giacchè faceva parte dell'epopteia, e in specie il ritorno di Proserpina dall'inferno non aveva alcuna relazione sacramentale col mysta, il quale come tutti di-

(1) *Ibid.* p. 12 s. Così anche M. BRÜCKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1908. W. BOUSSSET, *Kyrios Christos*, 2^a ediz. 1921, p. 134. ss.

scendeva dopo morte all'inferno, ma non ne risaliva. È assai dubbio che nei misteri dionisiaci (da non confondersi cogli orfici nei quali probabilmente l'omofagia non aveva luogo (1)), la manducazione della carne sanguinante del toro avesse il significato commemorativo del mito di Zagreus, che era certamente di origine posteriore e localizzato a Creta; ad ogni modo la virtù sacramentale del rito non poteva essere attribuita all'azione degli empi Titani, i quali se col fatto di divorare il fanciullo Zagreus trasmisero a tutta la loro disendenza l'origine divina, trasmisero anche una grave colpa originale, per la quale essi furono fulminati e dalla quale appunto bisognava purgarsi. Anche nei misteri metroaci la parte principale era della dea, la quale fungeva da madre adottante del *mysta*; Attis non era il mediatore della virtù sacramentale ma piuttosto personificava l'intera classe dei *mysti*, che quella virtù avevano ricevuto dalla dea; e quanta poca importanza avesse il suo mito anche nei misteri apparisce chiaramente dalla forma varia ed incerta che ha preso nella tradizione, la quale del resto ignora del tutto, anzi esclude espressamente che egli risuscitasse (2). Solo si può dire che Attis, al pari di tutti gl'iniziati, fu dalla dea, dopo morte, assunto nella sua gloria e a sè ricongiunto, ma questa assunzione invisibile non faceva parte certamente del rito consecratorio dei misteri. E altrettanto si deve dire di Osiride, il quale non fu propriamente risuscitato da Iside, ma soltanto richiamato a nuova vita, per noi invisibile, nell'Ade, col mezzo dei riti magici funebri; ora nei misteri isiaci Osiride non aveva che una parte secondaria ed indiretta (3), non vi si celebravano, per quanto sappiamo, i suoi funerali, e non era per mezzo di riti funebri che si faceva l'iniziazione, la quale produceva l'apoteosi del *mysta*, ma per mezzo del mistico viaggio attraverso il cosmo (4). Quanto a ciò che si dice di Mitra è del tutto arbitrario: niente

(1) V. sopra p. 103.

(2) V. sopra, p. 128 s.

(3) V. sopra, p. 170

(4) V. sopra, p. 175 ss.

prova che il mito di Mitra *tauroctono* (1) fosse rappresentato nei misteri; e ad ogni modo interpretare l'uccisione del toro fatta da Mitra, come la morte di Mitra stesso e la sua resurrezione è un controsenso. Si dà anche molto interesse al titolo che Mitra portava, come il Cristo (Hebr. 8, 6; 12, 24; 1 Tim. 2, 5), di mediatore, ὁ μεσίτης (2); è però da osservare come da Plutarco esso è interpretato non come mediatore tra Dio e gli uomini, ma tra Ahura Mazda ed Ahriman, o anche in senso locale tra il mondo superiore e il mondo inferiore; non è del resto improbabile che nel mitriacismo, Mitra apparisse non come una divinità dipendente, ma come il dio supremo ed assoluto.

In conclusione, la virtù divina del mistero era effetto della divinità principale e non della rappresentazione della morte e della resurrezione di una divinità secondaria, di cui non vi è traccia nei misteri. In alcuni senza dubbio si rappresentavano i miti relativi, con scene alterne di duolo e di gioia spesso sfrenata; ma erano miti di origine e significato agricolo, che, rimasti attaccati al mistero per la sua origine naturalista, furono eliminati a mano a mano che il mistero si andava elevando. In altri il mito è nato dal rito stesso del mistero, ed allora non fa meraviglia che poi il mito e la sua rappresentazione siano stati intesi come simbolo e come garanzia dell'efficacia divina del rito. In questo senso è da intendere la formula riferita da *Firmico Materno* (3), che in una religione mistica, probabilmente di Attis, si pronunziava all'improvviso apparire della luce, e mentre si ungevano le gole ai devoti: « fate animo, o mysti del dio salvato, chè anche noi avremo la salvezza dalle pene ». Dove è da notare che il dio si dice salvato (θεοῦ σωσθένου) e non salvatore (σωτήρ); era proprio soltanto della dea il dar la salute.

Ma a chi la divinità salvatrice faceva dono della salute? In antico, alla nazione erano riservati i favori del nume na-

(1) V. sopra, p. 217 s.

(2) V. sopra, p. 219. s.

(3) *De err. prof. rel.* XXII, I.

Materno

zionale. Anche se la nascita non conferiva per se medesima la vita divina, dava il diritto di essere inserito per il mistero nel *divinum genus*. Il mistero non faceva che consecrare e rafforzare i vincoli nazionali. Ora invece il mistero era aperto a tutti. Di fatto però non tutti vi entravano, ma solo quei pochi, che il nume si sceglieva e predestinava alla salute. Questa idea della elezione divina che tacitamente stava in fondo a tutte le religioni dei misteri, — sebbene di fatto equivallesse alla scelta libera di ognuno, — la vediamo espressamente affermata e messa rigorosamente in pratica nella religione di Iside presso Apuleio (1); e anche in questa molto probabilmente non sempre vi è stata, almeno con così chiara consapevolezza, ma vi si è introdotta più tardi, come termine di un lungo e nascosto processo. Universalismo dunque e individualismo. Il Loisy il quale vede il problema da questo lato, come le religioni dei misteri da nazionali siano divenute universali, confessa la difficoltà di trovare una soluzione piena e soddisfacente (2). Ma per noi che consideriamo i misteri non come una evoluzione dei singoli culti stranieri nazionali, ma una fase del processo evolutivo della religiosità nell'ellenismo, la difficoltà, se non cessa, si attenua. Giacchè sappiamo come nella cultura ellenistica al nazionalismo era succeduto l'universalismo e l'individualismo, che dominavano in generale in tutti i campi.

Tutti gli uomini, si pensava, sono uguali per natura loro; sulla diversità dunque della razza e della nascita non si può fondare alcun diritto e privilegio, ma solo sulle attitudini e sui meriti personali di ognuno. E così anche nella religione. Nelle nuove religioni pertanto dei misteri non si entrava più come nelle vecchie religioni nazionali per la nascita, ma per la libera scelta. In questo senso esse erano individualiste; ma non lo erano, nell'altro senso, comune a tutta la greccità antica, della sufficienza naturale di ciascun individuo a raggiungere la propria felicità. Il mistero era per se stesso la negazione

(1) V. sopra, p. 174.

(2) *Les mystères païens ecc.* p. 15 ss.

della autarchia e l'affermazione del bisogno dell'aiuto soprannaturale di Dio.

7. — Importava rilevare tutti i tratti caratteristici del mistero, eliminando quelli che gli sono falsamente attribuiti, per poter precisare i punti di contatto che esso ha col Cristianesimo. Che questi punti non manchino apparisce dalla stessa terminologia, spesso comune alle religioni mistiche e alla religione cristiana. La stessa parola *μυστήριον* ricorre spesso nel Nuovo Testamento, e sono soprattutto notevoli le espressioni in cui l'economia cristiana di salute è qualificata come un mistero: il mistero del Regno di Dio (Mar. 4, 11), il mistero dell'Evangelo (Eph. 6, 19), il mistero di Cristo (Col. 4, 3). Francamente però nel Nuovo Testamento *μυστήριον* non ha il senso di rito o di azione sacra, ma di dottrina segreta, come nella teosofia, ed è la sapienza (*σοφία*) di Dio (1 Cor. 2, 6-16), rimasta nascosta dall'eternità finchè si è rivelata nel Cristianesimo, dove viene insegnata ai perfetti (*τέλειοι*) dai pneumatici, da quelli cioè che hanno ricevuto lo spirito e posseggono il dono della gnosi (cfr. 1 Cor. 13, 2). Oggetto e scopo di questa dottrina è la soteria (Rom. 1, 16; 10, 10; Hebr. 1, 14; Eph. 1, 13 ecc.), la quale si ottiene per mezzo della rigenerazione (Ioa. 3, 3) in una nuova creatura (Iac. 1, 18) fatta secondo Dio (Eph. 4, 24), e perciò incorruttibile (1 Petr. 1, 23 ss.). Per la rigenerazione il cristiano è trasportato dall'una all'altra sfera, dalla sfera della carne a quella dello spirito, dalla sfera delle tenebre a quella della luce, e rimane come immerso in un elemento nuovo, divino, sia che si chiami spirito (cfr. *ἐν πνεύματι εἶναι, περιπατεῖν*, Rom. 8, 9 s; Gal. 5, 6 s, ecc.), luce (cfr. *εἶναι, περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*, 1 Ioa. 1, 7 ecc.), o grazia (*ἔσθησθαι ἐν τῇ χάριτι*, Rom. 5, 2) (1). La rigenerazione perciò è detta anche redenzione (raramente nel N. T. 1 Petr. 1, 18 s. cfr. Tit. 2, 14), perchè è la liberazione dal dominio delle potestàaboliche di questo mondo (cfr. Gal. 1, 4) e dalla morte. L'ul-

(1) Sul senso oggettivo ed immanente di *grazia* cfr. GILLIS WETTER, *Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, 1913.

timo effetto della rigenerazione e redenzione è il possesso sicuro di una vita gloriosa per tutta l'eternità.

Tutte queste idee parrebbero indicare una comunanza di natura e di origine colle religioni teosofiche, mentre i sacramenti quali riti che hanno la virtù, loro acquistata da Gesù Cristo colla sua morte e risurrezione, di partecipare ai fedeli la grazia e la rigenerazione alla vita divina, ci riportano ai misteri propriamente detti. Il battesimo come rito d'iniziazione e di rigenerazione (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες ἐβαπτίσθημεν εἰς ἓν σῶμα, 1 Cor. 12, 13; ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος... Ioa. 3, 5), e l'eucaristia come rito di comunione (κοινωνία τοῦ αἵματος.... κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστίν, 1 Cor. 10, 16;... ἐν ἑμοῖ μένει καὶ ἐν αὐτῷ, Ioa. 6, 56) già appaiono evidenti in S. Giovanni e in S. Paolo. Agli stessi antichi cristiani non era sfuggita (1) la somiglianza tra l'eucaristia e i misteri pagani, che essi attribuivano a una imitazione dei misteri cristiani suggerita dai demoni (μυησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες).

Basta aver richiamato alla mente questi tratti principali della religiosità cristiana, per comprendere quanto largo sia il campo in cui si estendono le sue analogie colla religiosità mistica pagana. La questione è quale sia la portata e la profondità di queste analogie, se consistano soltanto nelle espressioni e si tengano alla superficie, ovvero penetrino fino all'essenza stessa delle cose; se siano originarie, ovvero sopravvenute posteriormente nello sviluppo del Cristianesimo; se siano fortuite, ovvero si debbano spiegare, e come, per la scambievole dipendenza di una religione dall'altra.

Siccome il protestantesimo ha della religione questa idea, che debba essere puramente spirituale e interiore, la tendenza dominante della critica protestante è di eliminare per quanto è possibile dal Cristianesimo gli elementi mistici, almeno come essenziali e necessari. Quindi Adolfo Harnack (2) ha risolto

(1) IUSTIN. *Apol.* I, 66. TERTULL. *De praescr.* 40: *celebrat (Mithras) et panis oblationem.*

(2) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 1^a ediz. 1886.

la questione, negando che in origine il misticismo sia stato proprio in qualsiasi misura della religione di Cristo, nata in seno al giudaismo religione antimistica per eccellenza, e sostenendo che vi sia penetrato posteriormente nel corso della storia per i contatti sempre più stretti che ha acquistato coll'ellenismo. Questa è anche la sentenza di G. Anrich, che ha trattato la questione più ex professo (1). Il contatto coll'ellenismo avrebbe cominciato molto presto, fin dai tempi del Nuovo Testamento, ma allora l'influenza del misticismo ellenistico sarebbe stata soltanto superficiale, limitata alle forme e alle espressioni. Si sarebbe fatta più forte e profonda con S. Ireneo, e più estesa coi dottori soprattutto della scuola alessandrina, Clemente ed Origene. A lato di questa ellenizzazione lenta e moderata del Cristianesimo si sarebbe sviluppato un processo di ellenizzazione più sollecita ed acuta per opera dello gnosticismo, il quale, domato e vinto, avrebbe lasciato molti dei suoi elementi in seno al partito vincitore, la chiesa cattolica, nella quale nei secoli IV e V il misticismo avrebbe finito per prendere forme stabili e definitive. La difficoltà più grave in questa sentenza è lo spiegare il senso e l'origine dei tratti del Nuovo Testamento che, come abbiamo già visto, hanno un carattere evidentemente mistico, non essendo facile l'intenderli se si rimane rinchiusi nel campo della religiosità del Vecchio Testamento. A. Schweister pertanto ha creduto di ovviare alla difficoltà introducendo un elemento nuovo di spiegazione, l'escatologico, per cui la mistica cristiana primitiva non avrebbe origine dall'ellenismo ma dalla escatologia ebreo-cristiana, dall'idea cioè dominante nella predicazione di Cristo della imminente venuta del Regno di Dio (2). Un ultimo contributo a questa sentenza è stato dato da C. Clemen (3) e da G. Heinrici (4), che l'hanno difesa dagli assalti in questi ultimi anni per parte dei critici più liberali ed avanzati (5). Questi

(1) *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf Christentum*, 1894.

(2) *Geschichte der Paulinischen Forschung*, 1911.

(3) *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1919.

(4) *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, 1918.

(5) Nel medesimo ordine di idee sostenuto da Clemen e Heinrici si tie

hanno riconosciuto anche nel Nuovo Testamento la presenza di elementi derivati dal misticismo ellenistico, diversamente dai Sinottici, nel quarto Evangelo, ma soprattutto negli scritti di S. Paolo e in quelli da lui dipendenti. Il primo a indicare la via è stato H. Gunkel, sostenendo che anche il Nuovo Testamento va interpretato col confronto delle altre religioni, e concludendo che il cristianesimo di Giovanni e di Paolo è una « religione sincretistica » influenzata dalla « gnosi orientale » (1). Per questa via sono entrati W. Heitmüller (2), W. Brückner (3) e specialmente R. Reitzenstein con molti scritti, dei quali *Die hellenistische Mysterienreligionen* è, si può dire, il riassunto e il coronamento (4). A questa scuola si è attenuto H. Weinel (5), il Loisy in Francia (6) e molti altri. L'idea fondamentale di questi critici è che il misticismo ellenistico è entrato nel Cristianesimo principalmente per opera di S. Paolo, onde il Cristianesimo mistico, che è quello che ha prevalso, ha propriamente per autore S. Paolo. Tesi, la quale se ha un'apparenza di vero nell'insistere che fa S. Paolo, in specie nell'epistola ai Galati, sulla sua missione immediata ricevuta per rivelazione da Cristo, è espressamente contraddetta da altri passi, in cui l'Apostolo si appella alla $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$ (p. es. 1 Cor. 15, 3). Onde W. Heitmüller ha sostenuto (7) che da S. Paolo bisogna rimontare più in alto, alle

no I. GRESHAM MACHEN in *The origin of Paul's religion*, New York, 1921.

(1) *Zum religions geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903.

(2) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903.

(3) *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1904.

(4) La prima edizione è del 1910, la seconda, fatta in riguardo agli studi dell'ultimo decennio, del 1920. Egli ha espressamente combattuto la spiegazione escatologica dello Schweitzer coll'articolo: *Religionsgeschichte und Eschatologie* in *Zeitschrift f. d. neutestamt. Wissenschaft*, 1912, p. 1 ss.

(5) *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, 3^a ediz. 1921, soprattutto p. 66., ss., 432 ss.

(6) *Les mystères païens et le mystère chrétien*; prima in *Revue d'Hist. et de Littér. relig.* 1913-1914, e poi a parte.

(7) *Zum Problem Paulus und Jesus* in *Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft*, 1912, p. 320-337; o *Jesus und Paulus* in *Zeitschrift f. Theologie und Kirche*, 1915, p. 156-179.

chiese in mezzo alle quali egli è divenuto cristiano ed ha passato i primi anni dopo la sua conversione, non alla chiesa cioè di Gerusalemme, ma a quelle di Damasco di Antiochia, e di Tarso fondate dai cristiani ellenizzanti di Gerusalemme, dispersi, per la persecuzione sollevata per causa di Stefano, nel mondo ellenistico: così è possibile distinguere nel misticismo cristiano ciò che proviene personalmente da Paolo, che è la parte sempre più importante, e ciò che proviene dalle chiese primitive ellenistiche. In questo senso la tesi dell'origine paolina del Cristianesimo mistico è stata sostenuta da W. Bousset, in un'opera (1) che ha sollevato in questi ultimi anni molto chiasso in Germania, dove ha incontrato anche serie opposizioni, specialmente per parte di P. Wernle (2).

Per opera dunque di questi ultimi critici è stata bene assodata la presenza di elementi mistici — tanta del resto è la loro evidenza innanzi a una mente spregiudicata — nel Nuovo Testamento; così la loro origine è riportata ai primi tempi del Cristianesimo. Ma, innanzi a Gesù e alla tradizione primitiva dei suoi discepoli immediati, anche questi critici si arrestano e negano che alcun filo ricongiunga la mistica neotestamentaria all'insegnamento di Gesù, onde sono tanto più disposti a riconnetterla coi misteri e colla teosofia; cosicchè per loro il Cristianesimo non sarebbe altro che il connubio del vangelo colla religiosità mistica precristiana, avvenuto subito dopo la morte di Gesù in mezzo al mondo ellenistico.

È questa tesi nella sua forma più recente che dobbiamo ora assoggettare a un esame serio ed attento. E siccome possiamo considerare come provato ed ammesso che tra la mistica cristiana e la mistica pagana passino delle innegabili analogie, ciò che ora più importa è il precisare quali siano le scambievoli differenze e antilogie.

Comune alle due mistiche è il negare la sufficienza del-

(1) *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. 1^a ediz. 1913; 2^a ediz. postuma, 1921. *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*, 1916.

(2) *In Zeitschrift f. Theologie u. Kirche*, fasc. 1^o e 2^o.

l'uomo per ottenere la salute, ed affermare il bisogno di un aiuto divino soprannaturale. Per tutto il resto la mistica ellenistica partecipa delle qualità proprie dell'ellenismo, che di sopra abbiamo visto del tutto contrarie allo spirito del Cristianesimo. E innanzi tutto una concezione panteistica impersonale della divinità. Per l'indole e origine loro le religioni mistiche tendevano a identificare la divinità colla natura. Cercando di purificarsi dal politeismo antropomorfo e mitologico — nel che non sono mai riuscite completamente — sono cadute in un panteismo metà popolare e metà filosofico. Quindi concepivano l'unione dell'uomo con Dio non come un'unione morale ma fisica: l'elevazione a una sfera superiore e l'unità e la comunione colla sostanza divina. Una unione reale oggettiva non manca anche nel Cristianesimo — e qui sta propriamente il suo carattere mistico — ma non è sola e stante per sè medesima; è come la base di una unione più alta, l'unione morale colla volontà divina per l'amore e l'ubbidienza. *Fiat voluntas tua!* non è la muta e passiva rassegnazione stoica, ma lo slancio della volontà umana che cerca di unirsi personalmente e di compenetrarsi colla volontà divina.

E l'unione morale è anche unione etica. Il pneuma divino che principalmente è volontà, ha per suo attributo essenziale la santità; è lo Spirito Santo. Una sostanza fisica, come le religioni mistiche e in genere gli antichi concepivano la divinità, non ammetteva che una santità fisica, fondata sulla incompatibilità o repugnanza di una sostanza coll'altra. Questa concezione era comune a tutte le religioni antiche e in origine anche agli Ebrei; furono i profeti che ispirarono a Israele il concetto di un Dio santo perchè giusto, perchè infinitamente elevato al di sopra dei difetti e delle miserie umane. Ma anche in Israele la santità in senso fisico rimase fissa a lato della santità intesa moralmente: « siate santi perchè io son santol » è un'etichetta che nel libro del Levitico ricopre una quantità di leggi che hanno per oggetto lavande, purificazioni, astensioni da certi contatti e certi cibi. Tutti sanno quanto i farisei fossero attaccati a queste prescrizioni, e come contro di loro Gesù proclamò il principio che non è quel che vien

dal di fuori ma quel che esce dal di dentro che inquina l'anima. E questo medesimo principio che niente è immondo per se medesimo (Rom. 14, 14) ma tutto è puro (πάντα μὲν καθαρὰ, ibid. v. 20), che cioè tutte le cose son pure per quei che sono interiormente puri, τοῖς καθαρῶς, (Tit. 1, 25) era inculcato da S. Paolo ai fedeli venuti dal gentilesimo, dove gli orfici erano ritenuti i puri, καθαρῶς, per eccellenza a causa delle loro purificazioni ed astinenze, e i misteri facevano conto (1) esclusivo della santità esteriore, la quale fu appunto così un ostacolo al loro sviluppo in senso etico.

È nella contemplazione astrologica e nella teosofia che la purificazione esteriore perdette alquanto di valore; perchè la sostanza divina se da una parte si credeva un fluido materiale, pneuma o fos, dall'altra era anche entità spirituale, visione o gnosi. Ma appunto qui si fa manifesta l'incapacità del misticismo di svincolarsi dalle tendenze fondamentali ellenistiche, prima delle quali l'intellettualismo. Non è la volontà che tiene il primo posto e al cui perfezionamento mira la gnosi, ma l'intelletto. È vero che alla gnosi si attribuiva una grande forza formativa della volontà, non però in senso etico ma ascetico. La ragione dell'ascesi, nella filosofia monistica degli stoici (2) e dualistica dei platonici (3), era il bisogno di distaccar l'anima dal mondo esteriore e concentrarla in se stessa; di trasferirla dalla sfera della materia in quella della divinità, nella teosofia gnostica. All'incontro, nel Cristianesimo, anche se si fa conto della gnosi o speculazione sulle cose divine, non le si dà un peso preminente ma secondario. « La gnosi, diceva S. Paolo, gonfia ma l'amore edifica » (1 Cor. 8,1), ed aggiungeva profondamente che è l'amore il quale insegna come deve essere adoperata la gnosi e che solo « chi ama Dio è conosciuto (ἐγνωσται) da lui » (v. 3). Inoltre egli pone la gnosi tra i doni straordinari dello spirito (1 Cor. 12,8; 13,8), quelli che trasportano il pneumatico in uno stato di estasi e di entusias-

(1) V. sopra, p. 40.

(2) V. sopra, p. 237.

(3) V. sopra p. 247. 249.

mo: doni che egli non considera i migliori, ma inferiori e subordinati alla carità (1 Cor. 13).

La santità dunque, che è l'effetto nel Cristianesimo dell'unione personale della volontà dell'uomo colla volontà di Dio, si distacca essenzialmente tanto dalla purità esteriore dell'orfismo e dall'entusiasmo dei misteri, quanto dalla gnosi della teosofia. Come del resto non si confonde colla morale filosofica, la quale è condotta conforme alle norme della ragione, mentre la santità è lo stato di volontà conforme ed unita alla volontà di Dio, onde si oppone al peccato che è volontà ad essa difforme e contraria.

Da qui si fa manifesta un'altra essenziale differenza tra il Cristianesimo e il misticismo, riguardante la concezione dualistica che sta alla base di entrambi. Il dualismo cristiano non è l'opposizione tra la sfera degli iniziati e dei non iniziati, ovvero del divino e del profano, o anche dello spirito e della materia, ma tra la sfera del peccato e la sfera della santità. Non è dunque una opposizione reale ma personale, fondata cioè non sulla natura delle cose ma sul libero volere degli uomini, non statica ma dinamica. S. Paolo, è vero, esprime questa opposizione con termini realistici, presi dal linguaggio mistico del tempo; carne e spirito, mondo e Dio. Ciò però non ci deve trarre in inganno; egli evidentemente con questi termini comuni intende il dualismo volontaristico, proprio del Cristianesimo: per carne intende il peccato, per il mondo la massa degli uomini peccatori. Non si può negare però che S. Paolo attribuisse in realtà alla carne e al mondo una connessione naturale col peccato, una forza che spinge l'uomo a peccare. Ciò però va inteso nel senso comune dell'etica cristiana, secondo la quale, in realtà la natura nei suoi ciechi istinti è contraria alle finalità dello spirito e perciò peccaminosa; questa contrarietà però non è insanabile, ma agisce necessariamente solo se la natura è lasciata a se medesima, cessa invece o è domata se lo spirito domina la natura e la fa servire alle proprie finalità e così la santifica. Da qui viene il rigore e l'austerità della morale cristiana, che esclude qualsiasi concessione e compromesso cogli istin-

ti dell'uomo puramente naturali, non nobilitati dalla spiritualità; austerità che apparisce evidente tanto nel discorso della montagna che nelle epistole di S. Paolo. Onde la morale cristiana si distingue nettamente tanto dalla morale della filosofia che della gnosi, le quali, malgrado il loro dualismo radicale, non rifuggivano da concessioni compromettenti alla natura. Una simile distinzione è da fare tra l'ascesi mistica e la cristiana; mentre la prima fugge il mondo per la sua natura impura ed opposta allo spirito, la seconda lo fugge per via della tentazione al male e del pericolo di peccato; la prima è dunque una ragione metafisica, la seconda morale (1).

Da questa natura personale e morale del dualismo cristiano dipende anche il carattere speciale della rigenerazione e della redenzione. Anch'esse sono intese di certo in senso reale, in quanto nel Cristianesimo si opera una vera ed intima trasformazione dell'iniziato, ma questa reale trasformazione è accompagnata e dipende dalla trasformazione morale, dalla *μετάνοια* o conversione. Anche questa è un'idea nuova tanto per la filosofia che la misteriosofia, che come non conoscono il peccato e il perdono dei peccati, così nemmeno la conversione che è umile confessione e sincero pentimento del peccato. Or dun-

(1) Il REITZENSTEIN in *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916, ha cercato di dimostrare l'influenza sul monachismo cristiano della filosofia greca e dell'istituzione dei *κάρτοι* nel culto di Serapide (vedi sopra, p. 162 s.). Osservazioni molto buone in contrario ha il BONUCCI in *Rivista Trimestre di Studi filosofici e religiosi*, 1920, p. 487-192. « Basterebbe già fermarsi a dati esteriori come il singolare apprezzamento del lavoro con cui sorge il monachismo cristiano, e sorge manualmente operoso sin dalle origini, per attribuirgli una propria fisionomia incontro agli altri monachismi, e particolarmente incontro all'inerte, raffinato ascetismo ellenistico, da cui così profondamente lo distingue pur quello spirito di obbedienza, quell'assoluta subordinazione della volontà che accompagna il primo sviluppo cenobitico o su cui il R. così prudentemente sorvola: genuino portato questo di quel fondamentale precetto cristiano di annientamento dell'egoismo, che si dimentica grossolamente, allorchè siffatta obbedienza si spiega, com'egli fa a p. 21, nota 3, collegandola grottescamente a quella concezione dei misteri che la fine della psiche assumeva come condizione per far posto nell'individuo al sopraggiungere della divinità ».

que la rinascita cristiana presuppone la morte al peccato e consiste nel cominciare a vivere una vita pura dal peccato: « Noi siamo morti al peccato . . . perchè viviamo di una vita nuova » (Rom. 6, 2. 4. 11). E così la redenzione è principalmente la liberazione dalla schiavitù del peccato e l'assoggettamento alla giustizia: « siano grazie a Dio che eravate servi del peccato, ma avete poi di cuore obbedito alla forma d'insegnamento che vi è stata trasmessa, ed essendo stati liberati dal peccato siete divenuti servi della giustizia (Ib. 17 s.).

La rigenerazione e redenzione cristiana col suo doppio carattere reale e morale è prodotta dai sacramenti, i quali perciò anch'essi hanno un doppio carattere reale e morale, sensibile e soprasensibile. Le lavande nei misteri erano un puro rito esteriore, perchè la loro efficienza consisteva nel dar la purità cultuale o santità fisica: per Paolo invece, il battesimo è il simbolo della morte e della resurrezione di Cristo, perchè il battezzato appropriandosi la grazia, che la morte e la resurrezione di Cristo gli ha meritato, comincia a vivere una vita moralmente nuova (Rom. 6, 3 s.; Col. 2, 12). Così anche la manducazione dell'eucaristia non è una semplice comunione cultuale con Cristo, come la manducazione delle carni offerte agli idoli — raffronto fatto da S. Paolo stesso (1 Cor. 10, 21) — era la comunione cultuale coi demoni, ma è vincolo di carità che stringe i fedeli in un sol corpo (v. 19), onde non riceve degnamente e utilmente l'eucaristia se non chi per le opere mantiene l'unione coi fratelli (Ib. 11, 17-19, 29 s.). D'altra parte il Cristianesimo fin da principio non ha attribuito ai sacramenti un'efficienza puramente morale, ma anche reale ed oggettiva. I Protestanti, i quali considerano la fede come l'unica causa della salute, non possono concepire altra forza religiosamente efficace che morale, la parola cioè e i simboli che esprimono e per tal modo comunicano le verità della fede; onde ai sacramenti attribuiscono un valore puramente simbolico. Come però ha ben notato Heitmüller (1), il puro simbolo è una concezione moderna che mal si adatta alla mentalità degli an-

(1) In *Taufe und Abendmahl bei Paulus*.

tichi, i quali — si ricordi quello che abbiamo detto della virtù religiosa da loro attribuita alle parole (1) — non concepivano una forza simbolica e morale che non fosse anche reale e sostanziale. Del resto questa efficienza reale è significata in tante maniere, come abbiamo accennato, da S. Paolo, che i critici più recenti si sono sentiti abbligati ad ammetterla senza esitare.

Il vizio fondamentale del ragionamento protestante sta nel punto di partenza, nell'attribuire al Cristianesimo primitivo un'idea propria degli antichi filosofi e teosofi, che esso invece ha energicamente respinto, l'intellettualismo; l'idea cioè che basti per operare il bene e conseguire la salute l'illuminazione dell'intelletto, comunque essa avvenga o per le vie naturali della ragione o per le vie soprannaturali della rivelazione. Oltre l'illuminazione della mente si richiede la fortificazione della volontà, che non è una necessaria conseguenza della prima, ma è un fatto nuovo che solo si può ottenere col partecipare al fedele una forza divina soprannaturale. Questa forza « deve essere concepita in qualche modo come sostanziale o, più esattamente, non può essere concepita senza un fondamento sostanziale. Io adopero la parola sostanziale con qualche ripugnanza; essa è troppo rozza e materiale per indicare ciò che deve, ma ciò che si deve esprimere non si può significare altrimenti » (2). Questa forza sostanziale è la grazia che vien comunicata dallo Spirito Santo, il quale è la causa vera ed efficiente della santificazione cristiana, attraverso i sacramenti.

Ora potrà sembrare impossibile, e molti oggi così lo credono, che si possano conciliare e congiungere insieme i due ordini di idee, che secondo S. Paolo costituiscono il processo della santificazione e della salute cristiana: da una parte la fede come forza che opera moralmente colla parola, dall'altra la grazia che opera sostanzialmente per mezzo dei sacramenti; onde i protestanti negano che di fatto S. Paolo così abbia pensato, mentre i critici che ammettono il fatto, negano che si possa accettare il pensiero di S. Paolo, senza distinguere

(1) V. sopra, p. 14.

(2) HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 19.

e sceverare l'una cosa dall'altra. Eppure se delle due parti si accetta soltanto una, si ricade per necessità o nella religione fisica dei misteri o nell'intellettualismo della filosofia e della teosofia. Onde, prescindendo dall'adattamento al linguaggio contemporaneo, non vi è altra via che quella complessa indicata da S. Paolo, per spiegare il fatto religioso cristiano, che come tale non può andare disgiunto dal mistero e dalle oscurità ad esso inerente (1).

Ma — si potrebbe osservare — la forza della grazia redentrice e santificante non potrebbe essere comunicata all'anima da Dio direttamente, senza il bisogno dei sacramenti, che come riti esteriori sembrano mezzi poco adatti a trasmettere un dono puramente spirituale ed invisibile? Sicuro, e difatti il Cristianesimo stesso ammette che molte volte ciò avvenga. Malgrado ciò, esso ha avuto bisogno dei sacramenti come via ordinaria di comunicazione della grazia, perchè non è soltanto una religione redentrice ma anche sociale; e non nel senso di una società strettamente rinchiusa di persone privilegiate, come le religioni antiche dei misteri, ma di una società veramente universale, che tende ad abbracciare l'umanità intera e a realizzare il Regno di Dio sulla terra. Come tale non poteva fare a meno dei riti esteriori, allo stesso modo che non ha potuto fare a meno del linguaggio; come però il linguaggio così i riti li ha tratti dall'uso comune, adattandoli alla sua propria indole e finalità. Questo spiega i contatti del Cristianesimo colle religioni dei misteri. Un fatto analogo è avvenuto nel giudaismo, il culto del quale non differisce gran fatto dai culti pagani, per le forme esteriori di sacrifici riti e purificazioni, ma per l'idea di cui ha riempito quelle forme, considerandole non come mezzi di soddisfare ai bisogni della di-

(1) Su questa idea fondamentale del Cristianesimo ha scritto pagine molto profonde F. VON HÜGEL (*The specific genius of Christianity in Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 1921), esaminando le idee contrarie di E. THROELTSCH, il rappresentante più autorevole tra i protestanti della filosofia della religione (cfr. specialmente il volume III^o delle sue opere: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Etik*, 1913).

vinità, ma come semplici mezzi per l'uomo di comunicare con Dio, ed esprimere a lui la propria devozione e obbedienza. Il Cristianesimo ha respinto quelle forme grossolane delle religioni volgari e ha preso invece alcune forme delle religioni mistiche, come meglio capaci di essere purificate e adattate alla sua natura di religione mistica più grande e più vera.

Stabilita così la natura mistica del Cristianesimo, e visto in che essa si distacca e quanto s'innalza al di sopra delle religioni dei misteri, bisogna che vediamo brevemente quando essa abbia avuto origine: se fin da principio, ovvero per un incremento posteriore. La critica è arrivata a seguire le sue tracce fino alle chiese primitive ellenistiche, fondate dietro l'impulso della chiesa madre di Gerusalemme. Ma è vero che qui, come si vorrebbe, bisogna arrestarsi? La cosa sarebbe poco ragionevole, anche considerata da un punto di vista generale. Giacchè S. Paolo professava di avere la stessa fede, non solo delle chiese in mezzo alle quali aveva vissuto fin dalla sua conversione, ma anche delle chiese della Giudea che è quanto dire della chiesa madre. Ciò apparisce chiaro da quella stessa epistola ai Galati, che oggi si vorrebbe far valere come un documento evidente per provare l'assoluta indipendenza di S. Paolo dalla tradizione e la sua qualità di fondatore del Cristianesimo; non solo per l'accento che egli fa alla sua visita a Pietro in Gerusalemme (ἵστορησαί Κηφᾶν, Gal. 1,28), ma più per la sua attestazione che i fedeli della Giudea lo riguardavano come apostolo della medesima loro fede (εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρευε, v. 23). Del resto niente v'è negli antichi documenti che faccia sospettare anche lontanamente una lotta e una scissione così grave, riguardante la natura stessa del Cristianesimo, tra i primi discepoli e i primi convertiti alla fede di Gesù: si pensi che S. Paolo si è convertito soltanto tre o quattro anni dopo la morte di lui!

Ma poi da S. Paolo abbiamo una esplicita testimonianza, che attribuisce a Gesù medesimo la istituzione di uno degli elementi più importanti del misticismo cristiano, della eucaristia (1 Cor. 11, 23 ss.). Qui egli si appella alla παράδοσις, di cui egli stesso è un anello (παρέλαβον... παρέδωκα) e di cui

l'origine prima viene dal Cristo (ἀπὸ τοῦ κυρίου). Si tratta dunque di una specie di ἱερός λόγος, che correva per le chiese, esplicativo dell'istituzione della eucaristia; e di fatti vediamo che esso quasi colle stesse parole, come è riferito da Paolo, è anche riportato nei Vangeli sinottici. Per evitare la conseguenza che ne sgorga chiara dell'istituzione dell'eucaristia fatta da Gesù medesimo nell'ultima cena, i critici avversari vorrebbero che Paolo col παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου indichi una rivelazione ricevuta immediatamente da Cristo; e per questo Heitmüller si appella (1) all'uso della letteratura ermetica di far cominciare la tradizione da una rivelazione (2). Ma ciò non è possibile; sia perchè, trattandosi di una rivelazione propria, Paolo l'avrebbe qui come altrove espressamente indicata (cfr. κατὰ ἀποκάλυψιν, Gal. 2. 2), e sia perchè, malgrado l'asprezza dello stile paolino, è chiaro quale è l'oggetto della tradizione derivante da Gesù: non è il fatto dell'ultima cena, che non poteva essere oggetto del suo insegnamento, ma è il significato dell'eucaristia da lui dichiarato nell'ultima cena, colle parole: questo è il mio corpo ecc.; e da queste parole difatti Paolo deduce l'ammaestramento che dà poi ai Corinzi nel v. 27 (3).

Quanto al battesimo, perchè della sua istituzione per opera di Gesù vivente non fanno menzione nè i Sinottici nè le epistole paoline, Heitmüller (4) crede di dover negare che sia stato istituito da Gesù. Ma, contro questo argomento puramente negativo, è notevole il fatto che Paolo convertito fu battezzato (Rom. 6,3; 1 Cor. 12, 13), e che lo stesso Gesù ricevette il battesimo da Giovanni, col quale il Cristianesimo primitivo riconnetteva l'istituzione del battesimo cristiano (cfr. Ioa. 1, 32 s). Recentemente il Lidzbarski (5) ha dimostrato che il titolo di Ναζωραῖος, dato a

(1) *Zeitschrift. f. d. neutest. Wissenschaft*, 1912, p. 321.

(2) V. sopra, p. 277 s. 280.

(3) L'andamento della costruzione si fa piano se s'intende l'ὄτι del v. 23 in senso esplicativo: *giacchè*; ad ogni modo non c'è dubbio che, quanto al senso, ὁ κύριος.... εἶπεν è esplicativo di παρέλαβον ἀπὸ κυρίου.

(4) Art. *Taufe* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. V, col. 1086 s.

(5) *Mandäische Liturgien*, 1920, p. XVI ss.

Cristo e nei primi tempi anche ai cristiani (cfr. Act. 24,5), esisteva anche prima e indipendentemente dal Cristianesimo, tanto che era comune ad alcune sette giudaiche ricordate da Epifanio (1) e alla setta dei Mandei, che si vantavano di discendere dai discepoli di Giovanni Battista (2); perchè appunto secondo il Lidzbarski il nome di nazorei, in questa forma aramaica ma di origine ebraica, indicherebbe osservante dei battesimi. Se anche Gesù in questo senso, come sembra probabile, è stato detto nazoraïos, vuol dire che fin dal principio del suo ministero si è servito del battesimo come di rito di iniziazione (3).

Ma questa questione dell'istituzione dei sacramenti per opera di Gesù si riconnette coll'altra più importante della sua personalità mistica. Si osserva come un fatto singolare di Paolo che egli non ha tenuto conto della personalità storica di Gesù (cfr. 2 Cor. 5, 16), ma tutta l'importanza l'ha posta nella persona gloriosa del Cristo risorto e nella unione mistica con essa; col che avrebbe inaugurato un cristianesimo nuovo. Se non che fu proprio una singolarità e una novità la sua posizione rispetto al Cristo? Egli pone la sua visione del Cristo risorto in una medesima linea colle altre visioni, avute prima di lui dagli antichi discepoli di Gesù (1 Cor. 15, 1-8); onde si può arguire che anch'essi al par di lui ne facessero il principio di una più intima comunione col maestro, che sapevano tornato a una vita nuova e più alta nella sua resurrezione. Nello stesso Nuovo Testamento abbiamo anche altre e diverse

(1) *Haer.* 29, 6, 1.

(2) Cfr. il mio articolo *La Religione dei Mandei nel Giornale della Società Asiatica*, 1920.

(3) Questa questione del significato primitivo di nazoraïos (cfr. L. SALVATORELLI, *Il significato di Nazareno in Cultura Contemporanea*, an III, fasc. 1-5) è indipendente dall'altra dell'esistenza della città di Nazaret, che alcuni vorrebbero negare (W. B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, 1906). Ma non è possibile che fino dal tempo dell'origine dei Vangeli si sia inventata una città e da questa si sia fatto venire Gesù, per potere spiegare il suo titolo di Nazoraïos, tanto più che etimologicamente, come osserva il Lidzbarski, Ναζωραῖος non potrebbe venire da Ναζαρέτ; ora invece naturale, supposta l'origine di Gesù da Nazaret, cercare di accordare con essa il suo titolo.

espressioni della vita mistica col Cristo, sebbene sostanzialmente identiche con quella di Paolo, p. es. negli scritti giovannei. Ma tutta la storia del Cristianesimo sta ad attestare che la posizione di Paolo non fu unica, ma si è andata continuamente ripetendo nel corso dei tempi. La vita cristianamente vissuta non è una semplice morale fondata sul ricordo della storia di Gesù da Nazaret; essa è l'intima unione col Cristo celeste, da cui sgorgano gli impulsi e le energie per operare il bene e superare il male. Tutto ciò, che il Cristianesimo ha operato di grande nel mondo, ha qui la sua più ricca sorgente. Certamente il ricordo della vita terrestre di Gesù, delle sue opere, del suo insegnamento, dei suoi patimenti serve di nutrimento e di incitamento alla vita mistica del cristiano, ma non è la base su cui essa esclusivamente si fonda; essa trae la sua forza e consistenza dalla stessa realtà vivente di cui si nutre. I cristiani che vivono internamente la loro fede poco sanno di storia e meno di critica; essi possono ripetere con S. Paolo di non conoscere il Cristo secondo la carne, ma di riporre tutta la loro forza e fiducia nel Cristo secondo lo spirito.

Si dovrà dunque dire che la vita mistica del cristiano non è in alcun rapporto colla storia vera di Gesù, della quale perciò potrebbe anche fare a meno, come difatti è stato detto della religiosità mistica di S. Paolo? Tutto il contrario. Non si può far derivare tutta la vita cristiana che lungo i secoli ha resistito alle opposizioni e allettative del mondo, che ha sparsi tesori di bontà e grandezza in mezzo agli uomini, dall'entusiasmo di un uomo che un bel giorno si sarebbe sognato di sostituire Gesù di Nazaret, che non conosceva, ad Attis o a Hermes dei misteri e della teosofia. La fede non si sarebbe accesa e non avrebbe avvinto per sempre l'anima di Paolo, se non era la fede dei primi discepoli; e questi non avrebbero creduto se non avessero toccato con mano, come dice Giovanni, la vita divina che si era manifestata nella persona di Gesù: essi hanno veduto ed udito, ed hanno perciò parlato, perchè tutti possano partecipare con loro alla medesima vita, al cui centro sta Dio, manifestatosi nel suo figliolo Gesù Cristo (1 Ioa. 1, 1-3). E questo era anche il pensiero di s. Paolo: la fede

vien da ciò che si ascolta e ciò che si ascolta dalla parola di Cristo (Rom. 10, 17). Il Cristianesimo non si spiega e non si intende senza la persona sovrumana di Gesù. Il che di nuovo conferma il personalismo come carattere essenziale del Cristianesimo. Ma la persona di Gesù è per sè un mistero. Tale dovettero apprenderla gli stessi suoi discepoli, i quali videro in lui la manifestazione vivente di Dio, senza essere capaci di comprenderlo appieno ed esprimerlo adeguatamente. E se è un mistero per la religione, non lo è meno per la storia. I critici hanno creduto, astraendo dalla immagine che se ne sono fatta Paolo e Giovanni, con i semplici dati dei Sinottici ricostruire la persona storica di Gesù; ma ne è venuto lo smarrimento e la confusione. Alcuni, insistendo sugli ammaestramenti evangelici, ne hanno fatto un convinto ed entusiastico predicatore di religione e di morale, non altro: è il Cristo di Harnack. Altri invece, dando unicamente risalto agli elementi escatologici della sua predicazione, ne hanno fatto un povero esaltato, il quale, avendo persuaso sè e i semplici come lui che presto Dio l'avrebbe messo sul trono della Giudea, ricevette dai Romani la meritata pena della sua follia: è il Cristo di Loisy. Altri, unendo insieme le due parti, ne hanno fatto un buon maestro persuaso di essere da Dio eletto a divenire il Messia futuro: è il Cristo di Bousset. Il quale, se ha ammesso che Gesù si sia considerato il Cristo, ha negato che abbia potuto dar si i titoli di Figlio dell'uomo o di Signore; che invece sarebbero stati a lui attribuiti posteriormente, il primo dalla chiesa madre di Gerusalemme, il secondo dalle prime chiese ellenistiche. Invece oggi si comincia a ricorrere, per la spiegazione della persona di Gesù, alla teoria dell'Anthropos sopra esposta (1): si dice che essa faceva dell'uomo (o figlio dell'uomo nel linguaggio ebraico) non solo l'intermedio della creazione, ma anche il redentore futuro aspettato per la fine del mondo; che questa teoria, venuta dalla Persia, sia passata anche agli Ebrei; e che infine, in conformità ad essa, Gesù siasi creduto il figliuolo

(1) V. p. 300

dell'uomo, cioè il futuro redentore non solo degli Ebrei ma di tutti gli uomini: è il Cristo di Reitzenstein (1).

Tutte queste varie e contrarie sentenze sono incapaci di rendere ragione della fede mistica di S. Paolo e degli stessi primi discepoli di Gesù dopo la sua morte, e nello stesso tempo non rispondono ai dati positivi degli Evangelii. Gesù non si è presentato come semplice maestro o anche come futuro Messia o redentore, ma fin da principio è apparso come l'attuale e vivente incarnazione del Padre, mandato da lui a richiamare a sè gli uomini peccatori, insegnante e operante con virtù sovrumana in mezzo a loro. Solo così si spiega questa intima unione fra il maestro e i discepoli, cominciata durante la sua vita terrena e continuata anzi perfezionata dopo la morte, per la sua presenza invisibile come Cristo risorto. Non vi è dunque stato uno stacco nella fede cristiana, prima e dopo la morte di Gesù, ma una perfetta continuità tra la vita religiosa vissuta da lui coi suoi discepoli in terra e quella vissuta da loro con lui dopo il suo ritorno a Dio: la prima è stata la preparazione e la causa della seconda.

Dopo tutto ciò si fa chiaro quali rapporti di origine vi possono essere tra la mistica pagana e la mistica cristiana. Si tratta di due entità essenzialmente diverse. Il Cristianesimo, l'abbiamo detto, non era una filosofia ma nemmeno era una teosofia. L'una e l'altra consideravano il mondo come bello e fatto, diviso in due parti distinte ed opposte tra di loro, in cui gli uomini nella loro totalità stavano dalla parte contraria a Dio, e solo ad alcune anime elette — i savi, gli gnostici, gli iniziati — era svelato il mistero del mondo, e solo questo bastava per toglierli dalla sfera delle tenebre per introdurli nella sfera della luce e ricongiungerli a Dio. Come la filosofia, la teosofia non era che il semplice insegnamento di una dottrina, fatto ad anime privilegiate, che tutt'al più si univano insieme in una cerchia ristretta con i riti d'iniziazione.

(1) È questa la sostanza della sua opera più recente: *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, da lui stesso compendiata nell'articolo: *Iranischer Erlösungsglaube* in *Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft.* 1921, p. 1 ss.

Il Cristianesimo invece è la forza vivente, che trasforma il mondo; è la presenza personale di Dio, rivelatosi in Cristo, in mezzo all'umanità, che solleva dalla pura naturalità e l'eleva grado a grado a sè, in un mondo che avrà il suo compimento universale alla fine dei tempi: visione radiosa che sostiene le speranze del cristiano peregrino su questa terra. La differenza è troppo grande, perchè questo Regno di Dio in terra possa essere scambiato con una filosofia mistica o una teosofia, ovvero possa essere preso, come oggi si fa da alcuni, per una religione dei misteri.

Non si può negare però che tra tutti i movimenti spirituali dell'antichità, il misticismo nel suo complesso è quello che maggiormente si assomiglia al Cristianesimo. Non fa perciò meraviglia che, allorchè i due movimenti si incontrarono, l'uno abbia cercato di trarre vantaggio dall'altro. Il tentativo per parte della teosofia di appropriarsi il Cristianesimo e sfruttarlo per proprio conto, è avvenuto nello gnosticismo. Se questo avesse prevalso, il Cristianesimo in realtà sarebbe divenuto una teosofia e una religione dei misteri; il Cristo storico avrebbe perduto ogni valore, per cedere il campo a un Cristo non meno immaginario di una delle tante divinità dei misteri. Ma il Cristianesimo colla sua forza vitale ha resistito, ed ha cercato all'opposto di trarre profitto delle tendenze buone che vi erano nella gnosi, e di quelle forme che ha potuto adattare in suo servizio. Il risultato della lotta è stato la scomparsa della gnosi tanto cristiana che pagana; e se anche nel corso della storia, qua e là è rinata, non ha potuto impedire al Cristianesimo di seguitare il difficile cammino verso i suoi supremi destini.

INDICE

PREFAZIONE	Pag. V
CAPITOLO I. — Il mistero.	Pag. 1
1. Religione umanistica e religione naturalistica; vantaggi e svantaggi dell'una rispetto all'altra. — 2. Le associazioni mistiche o segrete presso i popoli primitivi. — 3. I misteri greci; oggetto e ragione della loro segretezza. — 4. Le cose sacre dei misteri. — 5. Le persone sacre; l'iniziazione e i suoi gradi. — 6. I simboli. — 7. Le azioni sacre; il dramma mistico e le orgie. — 8. La divinità unica dei misteri sotto nomi e forme diverse; la madre terra. — 9. Origine greca dei misteri. — 10. Il dualismo dei misteri: loro valore etico religioso.	
CAPITOLO II. — Eleusi.	Pag. 42
1. Il culto primitivo dello deo di Eleusi locale e naturalistico, esteso poi man mano a tutti i popoli. — 2. L'assicurazione della soteria o di una vita migliore dopo morte nell'Ade. — 3. La festa pubblica e la processione solenne da Atene ad Eleusi. — 4. Il mistero: i due atti principali e il dramma mistico; l'illuminazione e l'ostensione delle cose sacre. — 5. I diversi gradi d'iniziazione. — 6. Il rito d'iniziazione descritto nel simbolo eleusino. — 7. Quello descritto da Ippolito romano; — 8. e quello rappresentato nell'urna funeraria delle Terme. — 9. Il rito di ciascun grado d'iniziazione. — 10. Il mistero di Eleusi mezzo di rinascita alla vita divina.	
CAPITOLO III. — Orfeo.	Pag. 72
1. Origine e natura primitiva del culto di Dioniso-Bacco. — 2. Origine e natura primitiva del culto di Zagreus e di Sabazio. — 3. Il culto pubblico riformato e le associazioni mistiche private di Dioniso. — 4. Critica della sentenza comune sull'origine e la natura dell'orfismo. Sua indipendenza dal culto dionisiaco. — 5. L'orfismo libero movimento religioso, che si accentrava intorno ad Orfeo, cioè alla	

letteratura ad esso attribuita — 6. Concezione fondamentale dell'orfismo; suoi rapporti col processo storico del pensiero religioso dei Greci, e coi movimenti paralleli promossi da Pitagora e da Empedocle. — 7. Il tenore orfico di vita; le purificazioni e le iniziazioni. — 8. L'escatologia orfica. — 9. L'influenza dell'orfismo sui culti pubblici e sulle associazioni religiose private. — 10. Posizione importante dell'orfismo nella storia della religione.

CAPITOLO IV. — Roma e la Gran Madre. Pag. 116

1. Il culto della Gran Madre nella sua sede originaria, la Frigia; — 2. in Grecia e a Roma. — 3. Mito e culto di Attis. — 4. Taurobolio e criobolio. — 5. I misteri; loro origine da Roma. — 6. Simbolo e rito dell'iniziazione semplice. — 7. L'iniziazione superiore per mezzo del taurobolio.

CAPITOLO V. — Sincretismo e misticismo alessandrino. Pag. 145

1. Tendenza della religione, nell'epoca ellenistica, a trasformarsi da nazionale in universale; conseguenze importanti per il mistero. — 2. La religione sincretistica di Serapide, creata dai Tolomei in Alessandria. — 3. Storia e leggenda dell'introduzione del culto di Serapide in Alessandria. — 4. Templi e culto della nuova religione. — 5. Compimento della religione di Serapide con quella di Iside. — 6. Trasformazione greca di Iside in dea universale. — 7. Diffusione della nuova religione. — 8. I misteri di Iside: loro origine greca e carattere nuovo. — 9. Simbolo e riti della iniziazione. — 10. Suo significato e valore.

CAPITOLO VI. — Sincretismo e misticismo astrale. Pag. 184

1. La scienza e la religione degli astri presso i Babilonesi. — 2. L'astrologia dei Greci, e suo incontro con quella dei Babilonesi. — 3. Il sincretismo astrale nei diversi paesi dell'Oriente. — 4. Connubio dell'astrologia collo stoicismo; la *theologia physica*. — 5. Fatalismo astrale e misticismo; la *contemplatio*. — 6. Escatologia astrale. — 7. La religione di Mitra; fasi principali della sua storia. — 8. Suo carattere astrale. — 9. Mitra salvatore dal fato; i misteri. — 10. Altri modi di superare il fatalismo astrologico; la magia.

CAPITOLO VII. Filosofia e misticismo. Pag. 225

1. Al naturalismo della filosofia jonia succede l'umanesimo, che s'inizia coll'individualismo soggettivo dei sofisti; esso nega la religione ma non salva l'indipendenza interiore dell'uomo. — 2. L'individualismo razionalista di Socrate, favorevole alla religione ma contrario al misticismo. — 3. L'edonismo di Aristippo e di Epicuro: conciliazione epicurea del soggettivismo morale coll'intellettualismo socratico, per mezzo del sistema atomico, che nega la religione ma non gli dei e non salva l'indipendenza interiore dell'uomo. — 4. Il razionalismo naturalistico dei cinici; suo compimento nel razionalismo monistico degli stoici, che porta a un panteismo antimistico. — 5. Il sistema di Platone più comprensivo

ma abbraccia elementi disparati, volendo conciliare un dualismo temperato in etica con un dualismo radicale trascendentale in gnoseologia e ontologia. Platone è rimasto attaccato al razionalismo: ma il suo sistema contiene elementi mistici. — 6. Il sistema di Platone condotto, per l'eliminazione dei suoi elementi mistici, da Aristotile al razionalismo immanentista, da Carneade allo scetticismo. — 7. Al contrario, per la prevalenza data agli elementi mistici, il platonismo sbocca nel misticismo filosofico, che non è d'importazione orientale, pel tramite di Posidonio. — 8. I principi fondamentali del misticismo trascendentale contenuti nella filosofia di Filone. — 9. Da Filone a Plotino. — 10. Misticismo filosofico o misticismo religioso.

CAPITOLO VIII. — La Teosofia. Pag. 273

1. Circostanze e ragioni per cui è nata la teosofia. — 2. La rivelazione teosofica; sue forme. — 3. La tradizione della rivelazione; gli scritti teosofici. — 4. La gnosi; sua natura, — 5. e suo obbietto. — 6. Il dualismo della gnosi e sua origine; gli esseri intermedi tra Dio e il mondo. — 7. La posizione dell'uomo nel mondo; la provvidenza e la heimarmeno. — 8. La gnosi redentrica dalla heimarmene; il mistero della rigenerazione per la parola. — 9. Natura del misticismo teosofico, e il suo profetismo.

CAPITOLO IX. — Ellenismo e Cristianesimo. Pag. 309

1. Corruzione della società pagana e propaganda filosofica popolare: la diatriba cinico-stoica e la missione cristiana. — 2. Punti dottrinali di contatto tra la filosofia antica e il Cristianesimo. — 3. Differenze: la personalità di Dio; suo aspetto pratico e storico. — 4. Individualismo e razionalismo greco, universalismo e soprannaturalismo cristiano. — 5. Misticismo pagano e Cristianesimo: caratteri fondamentali dei misteri. — 6. Consistono essenzialmente nella rappresentazione mistica della morte e della resurrezione di un dio mediatore? Limiti e ragione della loro universalità. — 7. Elementi mistici del Cristianesimo: sentenze varie dei critici. — 8. Mistica panteistica del Cristianesimo. — 9. La rigenerazione e redenzione cristiana: i sacramenti. — 10. Origine degli elementi mistici del Cristianesimo. — 11. La persona di Gesù e la sua importanza pel Cristianesimo.



81623 1

F47887

4h-

Visto: Nulla osta alla stampa.

Gubbio, 20 Novembre 1922

Can. D. FELICE CHEMI - *Rev. Del.*

Imprimatur

✠ PIO LEONARDO NAVARRA - *Vescovo*

№. VI. 47

COLLEZIONE DI CULTURA RELIGIOSA

diretta da F. A. FERRARI

Vol. I. - E. BUONAIUTI — Saggi
sul Cristianesimo antico. Vo-
lume di pagg. xxviii-384 . L. 18,00

Vol. II. - F. A. FERRARI — La
religione nel divenire umano.
Volume di pagg. viii-282 . L. 16,00