

MISTICA GRECO-ELLENISTICA

in A. Ravier (ed.), *La mistica e le mistiche. Il "nucleo" delle grandi religioni e delle discipline spirituali*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 125-199; Y. Jacobson, *The Hasidic Thought* (in ebr.), Tel Aviv 1985; J. Langer, *Le nove porte. I segreti del cassidismo*, Milano 2008; G. Laras, *La mistica ebraica e il pensiero cabalistico dello Zohar*, Milano 2004; Id., *La mistica ebraica*, Milano 2012; D. Lifschitz, *Quando Israele era bambino*, Roma 2012; A. Ravenna, a cura di, *Cabala ebraica: I Sette Santuari*, Roma 1990; A. Safran, *La Cabalà*, Roma 1981; Id., *Saggezza della Cabalà*, Milano 1990; A. Shinan, *The World of the Aggadic Literature* (in ebr.), Tel Aviv 1987; G. Sholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965; Id., *Le origini della Kabalà*, Bologna 1973; Id., *La Cabalà e il suo simbolismo*, Torino 1980; S.J. Sierra, *Ebraica* (spiritualità), in *NDS*, 431-440; E. Urbach, *Le tradizioni della dottrina esoterica nel periodo dei Tannaim*, in Aa.Vv. *Studio sulla Cabalà e la storia delle religioni, in onore di G. Sholem* (in ebr.), Gerusalemme 5728-1968.

S.J. SIERRA

MISTICA GRECO-ELLENISTICA

Premessa. *Le radici storiche della semantica del fenomeno mistico.* Ad apertura del *Saggio sul misticismo greco* (Roma 1965, 1979²), D. Sabbatucci, nel notare come un interprete delle tradizioni religiose dell'antica Grecia come E. Rohde ha potuto affermare che «i misteri (di Eleusi) non additavano la via che conduceva al misticismo»,¹ sottolinea opportunamente la grave aporia che tale giudizio fa insorgere. Lo studioso, infatti, percepisce che un'affermazione siffatta presuppone, quanto al termine mistico, una netta soluzione di continuità storico-semantica. «Non potrebbe, infatti, non apparire strano, perciò tale da aver bisogno di una spiegazione – egli conclude – il fatto che il fenomeno eleusino, il quale ha dato alla → cultura occidentale il termine "mistico", non abbia avuto, almeno *in nuce*, un reale fondamento mistico».² Poiché il termine, e il relativo contenuto concettuale, presuppone naturalmente un particolare fenomeno storico ovvero una

serie omogenea di fenomeni di cui esso intende esprimere e definire il carattere distintivo, si tratta di vedere quali fatti religiosi, all'interno della tradizione greca, rientrino nella sfera semantica pertinente a quel termine e ad altri ad esso strettamente connessi.

D. Sabbatucci, pur consapevole della difficoltà pregiudiziale di una definizione generale del "misticismo", capace di abbracciare una serie assai numerosa e varia di esperienze nei più diversi ambiti religiosi, ha ritenuto necessario premettere all'analisi dei fatti "mistici" greci una *particolare* definizione. Lo studioso riconosce tipico «dell'esperienza mistica», «il concetto di salvezza assoluta»,³ mentre «il bisogno di un assoluto in un fatto mistico è in realtà un *a-posteriori* che ricopre il primario bisogno di rompere le relazioni con un certo ordine di cose [...] la interiorizzazione è ugualmente un'immagine *a-posteriori* che ricorda, e in maniera inadeguata, la scelta mistica, ossia la deliberata rinuncia all'ordine vigente». Egli conclude sull'opportunità di «limitare ogni misticismo, sia come atteggiamento, sia come comportamento, sia pure come dottrina, al momento della ricerca non di un assoluto ma [...] di uno "scioglimento" da un determinato "mondo", e a considerare le vie che sono usate a questo scopo come offerte proprie e soltanto da quel mondo».⁴

Sebbene ogni tentativo di circoscrivere un *minimum* capace di definire un ampio spettro di fenomeni sia sempre soggetto al rischio di un certo riduzionismo ovvero tenda a privilegiare un aspetto, per quanto importante, dei fenomeni in oggetto a scapito di altri egualmente rilevanti, la definizione proposta dal Sabbatucci, senza dubbio, puntualizza una caratteristica importante della fenomenologia del "mistico" e si rivela utile quale strumento di indagine in un campo estremamente complesso come quello in esame. Essa peraltro, proprio in quanto allarga la prospettiva in una direzione feno-

menologia assai ampia, intesa a inglobare anche contesti estranei al mondo greco, non sembra del tutto adeguata alla specificità di quest'ultimo. Si pensi infatti alla stessa sfera dei misteri eleusini che ha offerto il materiale essenziale alla semantica in esame. In essa, infatti, all'esperienza di un contatto diretto con le divinità titolari del culto, assai peculiare rispetto alla qualità del rapporto uomo-dio nella prospettiva di tipo "olimpico" caratterizzante la religione della *polis*, e definibile appunto come "mistica" (Bianchi 1964), e alle attese escatologiche, si coniuga anche l'ottenimento di beni terreni. In tal senso è infatti esplicito l'*Inno a Demetra* che non soltanto collega al ritorno di Demetra nell'Olimpo la ripresa della fecondità agraria ma dichiara che le due dee mandano *ploutos*, "la ricchezza", presso la dimora dell'iniziato (vv. 486-489). L'iniziato eleusino, dunque, non intende operare una "fuga dal mondano" ma piuttosto ottenere garanzie per la sua vita in questo → mondo, oltre al godimento di un'esperienza religiosa eccezionale.

La posizione dello studioso, pertanto, in sede tipologica e storica deve essere verificata in rapporto ad altre interpretazioni che possono offrire ulteriori elementi altrettanto proficui alla ricerca (Bianchi 1965). Essa comunque costituisce premessa e fondamento ad un'analisi dei fatti religiosi greci che lo studioso definisce appunto "mistici" in relazione al parametro da lui individuato. Tali sono, nella prospettiva del Sabbatucci, sia i misteri di Eleusi e dei Grandi Dei di Samotracia, sia l'orfismo in quanto tradizione che reinterpretava certi elementi del dionisismo in funzione "antimondana".

In questa sede intendo, peraltro, seguire un diverso itinerario e, prescindendo da definizioni previe, cercare di circoscrivere aspetti e contenuti di quei fenomeni religiosi greci che rientrano nella sfera semantica del "mistico" per individuarne la specificità e l'interna articolazione. «E ciò al fine – come ho

avuto modo di notare in altra sede – di verificare se sussistano precise motivazioni storico-religiose della circostanza, già per sé significativa e non riducibile al piano puramente terminologico, dell'utilizzazione dell'aggettivo *mystikós*, pertinente appunto alla sfera dei *mysteria*, per esprimere un tipo di esperienza religiosa di natura specialissima, quale è quella definita mistica secondo il vocabolario rispettivo delle moderne lingue occidentali».⁵

I. I *mysteria* greci: origine e caratteri del → linguaggio mistico. I documenti più antichi che registrano il termine "*mysteria*" risultano pertinenti in larga parte al culto celebrato in onore della coppia divina costituita da Demetra e Kore-Persefone, rispettivamente madre e figlia, celebrato nella cittadina attica di Eleusi, presso Atene. Quest'ultima, a partire da una certa epoca (sec. VII-VI a.C.), esercitò la propria sovrintendenza sui locali "misteri", divenendo così essi uno dei più importanti culti ufficiali ateniesi.

L'area semantica relativa a tale culto comprende anche l'aggettivo *mystikós*, il sostantivo *mystes* e il verbo *myeo*, accomunati dalla radice *my*, che già in antico fu messa in rapporto con il verbo *myo* "chiudo", usato anche in senso assoluto come equivalente a "chiudere la bocca" o "chiudere gli occhi". In tale etimologia, che i moderni glottologi accettano come sostanzialmente corretta, fu individuato il fondamento stesso della speciale qualità dei riti relativi. Un antico lessicografo, infatti, dichiara che i misteri furono così «chiamati per il fatto che coloro che ascoltavano dovevano chiudere la bocca e non spiegare ad alcuno quelle cose» (*Suida* s.v.).

Il verbo *myeo* esprime l'azione sacra che ha come oggetto il fedele e che lo costituisce, al termine di un iter rituale segreto, nella condizione di *mystes* ovvero *ho myoumenos*, ossia "iniziato", essendo tale azione espres-

MISTICA GRECO-ELLENISTICA

sa dal termine *myesis*, “iniziazione”. Quest’ultimo termine e il verbo connesso (“iniziare”) traducono nelle moderne lingue occidentali i termini latini *initium* e *initiare* con cui appunto furono resi i corrispondenti etimi greci. Incerto è il significato della terminazione (-*terion*) del sostantivo *mysterion* che, solitamente nella forma plurale (*mysteria*), designa un complesso culturale a carattere esoterico e iniziatico, quale appunto quello di Eleusi e altri analoghi complessi rituali greci. Tra questi, in particolare, si può ricordare il culto dei Grandi Dei *celebrato* nell’isola di Samotracia, egualmente designato da Erodoto (*Hist.* VIII, 65) come *mysteria* e caratterizzato dall’esoterismo e dalla prassi rituale iniziatica.

Il più antico documento relativo ai misteri eleusini, ossia l’*Inno a Demetra* pseudo-omerico databile intorno al 600 a.C., illustra altre dimensioni costitutive del fenomeno misterico e offre materia alla definizione di una tipologia i cui aspetti ed elementi essenziali sono riscontrabili in altri contesti sia greci sia pertinenti alle tradizioni religiose vicino-orientali. Esso, infatti, conferma la specifica qualità esoterica dei riti, affermando che non è dato «trasgredirli né penetrarli né divulgarli», poiché il sacro rispetto per le due dee «trattiene la voce» (*Inno* vv. 476-479). L’esperienza religiosa del fedele che partecipa al culto eleusino si definisce per questa via come esperienza fortemente personalistica, sia perché frutto di una scelta individuale, non imposta dall’appartenenza ad una comunità cittadina, come nel caso di tutti gli altri culti ufficiali della *polis*, sia perché impegna l’individuo all’osservanza di un segreto inerente alla sacralità medesima del culto e allo speciale rapporto in esso instaurato con le personalità divine che ne sono l’oggetto.

Il testo in questione e numerosi indizi contenuti nel resto della nostra documentazione, estremamente reticente da parte pagana, polemica e dissacratrice da parte cristiana, di

fatto rivelano le profonde connessioni del culto misterico eleusino con una drammatica vicenda divina, quella appunto che vede protagoniste le due dee (rapimento di Kore, lutto e ricerca da parte della madre, felice soluzione con il ritorno, sia pure periodico, della figlia all’Olimpo dall’Ade, di cui – con le nozze con Hades – è diventata sovrana). E ciò nel senso che l’iniziato, nel corso dell’esperienza culturale, rievoca – in forme peraltro a noi in gran parte sconosciute – quella vicenda, con i suoi *pathe*, la sua profonda passionale drammaticità di tipo umano.

Ancora, lo stesso *Inno* indica che l’obiettivo del culto è l’ottenimento da parte del fedele di un rapporto di familiarità con la grande dea della cerealicoltura, Demetra, e con la sovrana degli inferi, Persefone, che ne sono le titolari, a garanzia di un benessere per la vita presente e quella futura. Egli, infatti, è proclamato «felice e fortunato» (*olbios*), perché le due dee lo «amano con animo propizio» e inviano ricchezza al suo focolare; in pari tempo, quando discenderà nell’oscura tenebra, otterrà una «buona parte», di cui non partecipano i non iniziati. Altre fonti definiscono come «un vivere» (Sofocle fr. 753 Nauck) questa condizione ultramondana ovvero come un’eterna e beata ripetizione del culto in un’atmosfera di luminosità, nei boschetti di mirto presso la dimora dei sovrani degli Inferi (Aristofane, *Rane* 154-163; 311-459). La «felicità» dell’iniziato si configura talora come una «conoscenza» non peraltro intellettuale e discorsiva bensì esistenziale, in quanto riguarda i fondamenti stessi della condizione umana: «La fine della vita e il suo inizio dato da Zeus» (Pindaro fr. 137 Schroeder).

Tale beatitudine, pur proiettata in prospettiva escatologica, investe peraltro tutta l’esperienza vitale dell’individuo che, in virtù della partecipazione ai misteri, consegue quelle «buone speranze» che illuminano la sua intera esistenza permettendogli di guardare al-

la morte con serenità, nella certezza della «buona parte» che gli è garantita (Isocrate, *Paneg.* 28; Cicerone, *Leg.* II, 14, 36).

A definire l'esperienza misterica intervengono ancora almeno due elementi costitutivi, il primo dei quali è rappresentato dalla componente catartica, soprattutto pertinente all'iter rituale, scandito da astensioni alimentari e cerimonie di purificazione varie, ma non disgiunto da valenze religiose ed etiche, sviluppate nel corso di un lungo processo storico e forse anche per influsso orfico, ma già attive nell'Atene del sec. V a.C. se Aristofane può insistere sulla qualità di "pii" propria degli iniziati eleusini.

Un secondo essenziale elemento dà ragione di quel processo di trasposizione della terminologia e della simbologia misterica ad esperienze conoscitive e spirituali che si definiranno "mistiche" in senso più ampio, quale ha inizio con → Platone e si prolunga in tutta la tradizione platonica per trasferirsi, con modalità e accezioni peculiari, in ambito cristiano contribuendo a definire il linguaggio stesso della "mistica" nelle sue diverse espressioni storiche. Esso è costituito dal carattere tipicamente "visivo" dell'esperienza misterica, definita *in radice* dall'immediatezza e dalla dimensione partecipativa, "patetica", della sua realizzazione.

Il fondamentale dato del "vedere" come qualificante la condizione e il ruolo dell'iniziato emerge già dall'*Inno* pseudo-omerico quando proclama «beato colui che ha visto» i sacri riti e dalla stessa definizione dell'ultimo, supremo atto dell'iter misterico come *epopteia* ("visione"), essendo il mista del secondo grado appunto *epoptes* "colui che ha visto". Tale elemento è illustrato in un passo aristotelico della perduta opera *Sulla filosofia*. Qui il filosofo ateniese affermava «che coloro che sono iniziati non devono apprendere qualche cosa, bensì provare delle emozioni ed essere posti in certe disposizioni, evidentemente dopo essere divenuti capaci di riceverle» (fr. 15 Rose).

L'opposizione del *mathein*, proprio del processo logico-discorsivo dell'apprendimento razionale, al *pathein* misterico che circoscrive il carattere sperimentale e immediato del processo iniziatico, si qualifica ulteriormente nel seguito del discorso aristotelico quando definisce «del tipo dei misteri» l'illuminazione improvvisa dell'→ intelletto che permette di raggiungere le verità più alte, così come si verificava nel corso dell'iniziazione eleusina, nella quale «l'iniziato riceveva delle impressioni dalle visioni, non un insegnamento» (J. Croissant 1932, pp. 137-146).

In conclusione, dal complesso delle fonti i *mysteria* eleusini emergono quale struttura mitico-rituale omogenea, alla quale si accede attraverso una *myesis* finalizzata a rendere quanti liberamente scelgono di compiere tale esperienza religiosa *epitedeioi*, ossia atti a ricevere i *typoi*, "le impressioni" prodotte dall'azione misterica. Questa è primariamente caratterizzata dal momento sperimentale, visivo, in un alterno moto di timore e di gioia, di tenebra e di luce in sintonia con una "patetica" vicenda divina rievocata ritualmente, e culmina, in un contesto di luminosità, nel momento risolutivo della contemplazione "epoptica". Essa è esoterica, riservata ai soli iniziati, definendosi come un *arrheton* in senso duplice, in quanto "non dev'essere detta" ed è "indicibile", ossia non può essere comunicata a quanti non ne hanno fatto l'esperienza diretta.

Instaurazione di un intimo rapporto di familiarità con le personalità divine oggetto del culto, acquisizione di una "conoscenza" esistenziale che illumina di sé tutto intero l'arco dell'esistenza e permette di guardare senza timore alla morte sono, infine, i "benefici" elargiti all'iniziato dall'esperienza "mistica" vissuta all'interno della prassi rituale esoterica dei *mysteria* eleusini.

Non è possibile in questa sede illustrare in dettaglio tutti i fenomeni che, all'interno del mondo greco e nelle culture vicino-orientali,

MISTICA GRECO-ELLENISTICA

possono essere situati nella medesima categoria tipologica dei *mysteria* ovvero presentano più o meno qualificate analogie con essa. Dico soltanto che precise connotazioni “mistiche”, nel senso di aspetti ed elementi specifici dell’esperienza religiosa realizzata nel quadro del culto misterico eleusino assunto qui a parametro dell’area semantica e dei relativi contenuti religiosi coperti dal termine in questione, sono individuabili in complessi culturali greci, tra cui soprattutto il dionisismo, che non presentano, almeno nelle loro più antiche manifestazioni, la struttura esoterica e iniziatica, ma tuttavia realizzano, spesso nelle forme della *mania*, il divino invasamento ritualmente procurato, e dell’*enthousiasmós*, un rapporto di interferenza tra piano divino e piano umano analogo a quello che si attua nei misteri. Del resto, lo stesso dionisismo conosce già nel V-IV sec. a.C. in particolari contesti storici una più o meno netta assunzione di caratteri iniziatico-esoterici, con la formazione di comunità a struttura chiusa, spesso in convergenza con il fenomeno orfico. È infatti noto lo stretto rapporto fra alcune forme di culto dionisiaco e la tradizione connessa alla mitica figura del cantore trace Orfeo, la quale ha una forte dimensione letteraria ma pure veicola fondamentali elementi religiosi, etico-pratici e rituali: rifiuto dei cibi carnei, cerimonie catartiche (*teletai*), credenze escatologiche sulla base di una antropologia dicotomica (nozione del → corpo tomba/carcere e origine divina dell’→ anima).

Anche complessi mitico-rituali di origine orientale, come quello delle divinità anatoliche Cibele e Attis, peraltro penetrato in Grecia già in età arcaica e classica e in varia misura ellenizzato, e degli egiziani Osiride e Iside nelle loro forme originarie contemplano una drammatica vicenda di presenza-assenza del personaggio maschile, rispettivamente Attis e Osiride, di morte e restaurazione in una condizione più stabile

e garantita sia pure in dimensione infera, come nel caso di Osiride che diviene sovrano e giudice dei defunti nell’oltretomba, vicenda che è rievocata dai fedeli in cerimonie pubbliche con alternanza di manifestazioni luttuose e gioiose. Essi presentano dunque degli aspetti più o meno fortemente analoghi a quelli dei culti greci definiti *mysteria*. Tali analogie sono rilevabili in particolare sotto il profilo della vivida esperienza religiosa di partecipazione ad una “passione” divina, rivissuta ritualmente dai fedeli, che può essere allora definita di tipo “mistico”. Anche questi complessi religiosi, nel loro diffondersi fuori dai confini nazionali e assumendo una forte connotazione cosmopolitica, in età ellenistica assunsero in alcune località – verosimilmente per influsso del tipo dei misteri greci – la forma esoterico-iniziatica che caratterizza questi ultimi e, insieme con nuove “creazioni” misteriche quale il mitraismo di età imperiale romana, dalle radici iraniche (U. Bianchi 1979; U. Bianchi – M.J. Vermaseren 1982), esprimono e coagulano attorno a sé le istanze religiose di quanti, nell’ambito delle culture tradizionali del mondo ellenistico-romano nei primi secoli d.C., ricercano un rapporto diretto e una “simpatetica” comunicabilità con il livello divino all’interno di una prassi culturale riservata a gruppi specializzati.

In tal senso è paradigmatica l’esperienza dell’eroe delle *Metamorfosi* di Apuleio, nella sua totale dedizione alla dea Iside conseguente all’esperienza misterica, allusivamente evocata come accesso alla soglia della morte, di “viaggio” visionario di respiro cosmico e di contatto diretto con le divinità inferie e celesti (*Met.* XI).

II. Il linguaggio mistico e la → filosofia: metafora e struttura di un’esperienza religiosa. La notevole popolarità dei fenomeni misterici nella Grecia classica e nell’*oikoumene* mediterranea in età ellenistica e imperiale romana si riflette nell’uso assai fre-

quente di linguaggio e figure mutuati dalla sfera semantica e concettuale di tali fenomeni nelle più diverse espressioni letterarie. Al di là di un uso puramente metaforico della terminologia misterica, tuttavia, è significativo individuare una specifica tradizione al cui interno l'utilizzazione della semantica "mistica" si coniuga all'assunzione di schemi concettuali e di contenuti religiosi tipici dell'esperienza ad essa soggiacente. Ne risulta la possibilità di percepire una certa continuità, quanto a struttura e contenuti, tra il fenomeno culturale dei *mysteria* e l'istanza spirituale e religiosa tesa all'instaurazione di un contatto diretto e di una piena comunicabilità dell'uomo con il livello trascendente sia esso inteso sotto il profilo prevalentemente intellettuale della conoscenza sia piuttosto ricercato al fine di un rapporto religioso, "unitivo" con la divinità.

In altri termini, si vuole vedere se, oltre ad un patrimonio lessicale specifico, i fenomeni religiosi greci omologabili nella categoria "mistico-misterica", abbiano fornito allo stesso mondo greco e, per suo tramite, all'intera *oikoumene* ellenistica tardo-antica una serie di strutture concettuali a cui ancorare e mediante le quali esprimere un'esperienza religiosa peculiare, quella appunto "mistica", la quale peraltro ha contenuti e qualità suoi propri, certo non riducibili a quei fenomeni nella loro tipica dimensione culturale né tantomeno da essi "derivati". In questa problematica risulta coinvolta la stessa tradizione cristiana, notoriamente nutrita dall'esperienza filosofica greca, sicché si pone la questione di valutare il significato e il peso storico delle analogie, nel linguaggio e negli schemi concettuali, non certo nei contenuti, fra la tradizione culturale greca dei fenomeni misterici, mediata dal linguaggio e dall'esperienza intellettuale e religiosa di certi ambienti filosofici, e le più antiche espressioni della "mistica" cristiana soprattutto nella forma attestata da → Dionigi Areopagita.

Il problema è complesso e delicato. Basti solo avervi accennato per sottolineare l'interesse storico-religioso di un'adeguata attenzione al fenomeno "mistico" greco-ellenistico in tutte le sue diverse espressioni. Come è noto, Platone è il primo autore che assume l'esperienza misterica, quale per un ateniese era sostanzialmente quella eleusina, come modulo privilegiato di rappresentazione del fine supremo dell'uomo, ossia la conoscenza della realtà trascendente del mondo intellegibile (E. Des Places 1981). In particolare, due testi decisivi del *Fedro* (248b-250c) e del *Convito* (209e-210a) mostrano la trasposizione del linguaggio e della simbologia dei misteri ad esprimere un evento intellettuale e religioso di rilevanza "mistica" assai forte. Nel primo caso si attua una convergenza profonda tra l'esperienza culturale dei *mysteria* e quella intellettuale dell'immediata percezione dell'intelligibile, qui definito nella sua dimensione del Bello. Si tratta della → "contemplazione" di tale suprema realtà goduta dalle anime nella loro condizione pre-mondana. Essa è interamente calata nei moduli dell'esperienza misterica, sicché sotto il profilo semantico e strutturale non può essere avulsa da tali moduli, essendo tutto il quadro articolato sul tema della visione, in un contesto di luminosità. Appunto da siffatta visione scaturisce la perfetta beatitudine delle anime nell'iperuranio, nell'attuazione di un contatto diretto con l'oggetto della visione medesima.

Nel *Convito* esperienza misterica e processo di conoscenza del Bello sono profondamente omologati nelle loro modalità e nei loro risultati: dopo un movimento graduale di approccio alla realtà trascendente, che riflette la tipica gradualità del processo iniziatico, quella realtà diventa accessibile all'uomo solo attraverso il salto qualitativo realizzato dalla repentina e diretta rivelazione del sommo principio, espressa nelle forme di un'illuminazione "epoptica".

Infine nell'*Epinomis* (968c-d), sia essa ope-

MISTICA GRECO-ELLENISTICA

ra di Platone o più verosimilmente del suo discepolo Filippo di Opunte, la terminologia e gli schemi simbolici misterici sono utilizzati per esprimere quella particolare esperienza “mistica” di respiro cosmico che caratterizzerà tanta parte della spiritualità ellenistica. Si tratta della contemplazione beatificante dell’ordine cosmico espresso nei regolari movimenti dei corpi astrali che nutre di sé ampi settori della religiosità tardo-antica e che realizza quella forma di “misticismo cosmico” così acutamente analizzato dal Festugière.

III. Da → Plotino a Proclo: aspetti della mistica neoplatonica. Una forte dimensione religiosa caratterizza il vasto e denso orizzonte intellettuale costruito da Plotino su un terreno di tradizione platonica. Di essa è stata nettamente definita la componente “mistica”, peculiarmente qualificata dai suoi fondamenti logico-razionali e dal suo obiettivo in senso “unitivo”. L’anima intelligente, allontanandosi dalla molteplicità in cui è caduta a causa della primordiale frattura dell’unità originaria, muove – in un graduale processo conoscitivo e catartico insieme – verso l’Uno, il primo principio di tutta la realtà. Questo obiettivo, assai difficile da perseguire, sbocca in un’→ estasi implicante il contatto “da solo a solo” con l’Uno, una contemplazione di questo principio sovrazionale possibile quando l’anima medesima sia divenuta “tutta intelligenza”. L’unione dell’anima all’Uno, in un movimento unitivo-intuitivo, è peraltro un evento eccezionale che lo stesso Plotino avrebbe sperimentato soltanto quattro volte, secondo quanto testimonia Porfirio nella biografia del Maestro (Brisson et Alii, 1982-1992). Si noterà che tale esperienza eccezionale e beatificante è espressa in termini tipicamente misterici allorché Plotino, per definire l’indicibilità dell’→ unione mistica realizzata nella contemplazione, la equipara all’obbligo del → silenzio imposto nei misteri: «In

verità, è perché il divino non può rivelarsi che si rifiuta di mostrarlo a chi non abbia avuto la felicità di vederlo lui stesso» (*Enn.* VI, 9,11). Ne risulta che il peculiare *arrheton* dei misteri è assunto a figura dell’incunicabilità dell’esperienza unitiva con il divino, mantenendo peraltro tutto il suo senso forte di evento indicibile, di cui non può essere messo a parte chi non lo abbia sperimentato nel concreto nell’*iter* “mistico”. Com’è noto, la tradizione neoplatonica, mentre per un verso persiste nella via di una “mistica” perseguita attraverso lo sforzo di elevazione intellettuale, insieme conoscitiva e catartica, per l’altro si apre, in misura diversa secondo i casi, ad esperienze religiose di tipo “operativo” che intendono realizzare la comunione dell’uomo con i livelli divini, fino al più alto, mediante la manipolazione di sostanze materiali, sulla base della nozione di “simpatia” sussistente tra i diversi gradi dell’essere. Queste tecniche operative sono riconducibili all’arte teurgica che conosce diverse applicazioni nel mondo tardo-antico, dalle più fortemente utilitaristiche di stampo francamente magico a quelle che si vogliono più specificatamente religiose e orientate verso l’elevazione graduale agli stessi intelligibili. Così Porfirio nell’opera *La filosofia desunta dagli oracoli* poté riconoscere una certa legittimità a pratiche di tipo teurgico per ottenere la rivelazione degli dei, sebbene in maniera parziale e condizionata fino a metterle in questione nella *Lettera ad Anebone*, che propone forti riserve se non un vero e proprio rifiuto di tali pratiche. In ogni caso egli le considera come momento propedeutico alla vera purificazione interiore ed elevazione spirituale dell’intelletto umano verso l’Uno, in quanto adatte a “purificare” soltanto l’anima inferiore, irrazionale, senza alcun effetto sull’anima intellettuale. In tal senso sono esplicitate le argomentazioni del *De regressu animae*. «Egli nega – dichiara infatti → s. Agostino – che questa arte (teurgica) possa procurare a

chiunque il ritorno a Dio (*reversionem... ad Deum*)» (*De civ. Dei* X, 9, 13-16).

Giamblico, senza rinunciare ai metodi dell'indagine razionale nel processo salvifico che concerne l'anima intelligente, privilegiò fortemente le istanze religiose, sia in rapporto alle speculazioni teologiche sia nella pratica dell'arte teurgica. Nel trattato *Sui misteri* ovvero *Lettera ad Abammone*, di cui ormai gli si riconosce la paternità, Giamblico indica nella teurgia, quale conoscenza e realizzazione delle pratiche rituali che permettono il contatto con le varie realtà divine, il terreno stesso in cui si compie il processo di "assimilazione a Dio" già definito da Platone come supremo obiettivo dell'uomo. L'"unione teurgica", ottenuta attraverso il compimento di "azioni ineffabili" e la manipolazione delle sostanze materiali cui si riconosce valore di "simboli" della realtà divina, ancorché "muti", si configurano nel "divino" Giamblico come il supremo obiettivo dell'esperienza mistica di elevazione e contatto con il divino (*De myst.* II, 11,96).

Anche Proclo individua nell'arte ieratica la forma suprema di realizzazione dell'unione mistica. Spirito profondamente religioso, il terzo scolarca della rinata scuola platonica di Atene, realizza un'osmosi profonda tra l'esercizio dialettico del pensiero razionale e lo slancio mistico, coniugando l'ideale platonico dell'ascesa dell'intelletto verso l'unione contemplativa con la divinità e la pratica teurgica. Questa è ritenuta strumento efficace di purificazione del "corpo pneumatico" assunto dall'anima nella sua discesa nella materia cosmica e corporea, abituandola al contatto con gli dei e al raggiungimento di una condizione di immaterialità. Proclo manifesta grande devozione verso gli dei tradizionali dei diversi politeismi, ritenuti peraltro espressioni diverse dell'unica essenza divina che ha origine e fondamento nell'Uno ineffabile e inconoscibile. A questo primo principio l'uomo deve aderire con una → fede "unitiva" che trascende la pura

ragione, ma che ammette la pratica teurgica, in quanto la manipolazione degli elementi materiali si fonda sulla nozione della "simpatia" universale e delle "serie divine", ossia di linee omogenee di corrispondenze e di rapporti tra elementi diversi ma solidali tra di loro.

Il processo di elevazione dell'intelletto verso l'Uno è scandito dai tre momenti della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione, e contempla il passaggio dalla conoscenza razionale all'esperienza di un'illuminazione dell'anima da parte dell'intelletto divino. Questo evento è ancora una volta espresso evocando l'esperienza misterica nel suo tipico carattere visivo, *epopteia*, che proprio per il suo carattere immediato e "sperimentale" si rivela capace di rappresentare l'indicibilità dell'esperienza mistica. Questa in Proclo si realizza allorché il "fiore dell'intelletto", l'apice estremo dell'anima, ottiene "l'unificazione", ossia realizza il contatto con l'Uno permettendo all'uomo di diventare *entheos*, interamente posseduto dal divino.

Si confermano, in tal modo, l'efficacia e l'incidenza – nel lungo e complesso percorso della "mistica" greco-ellenistica – del linguaggio e delle strutture fondamentali dell'esperienza religiosa che fin da epoca arcaica i Greci realizzarono all'interno di quei particolari complessi mitico-rituali che sono i *mysteria*. Tale esperienza naturalmente ha caratteri e contenuti specifici, diversi rispetto alle tante espressioni che segnano quel percorso, ma non è privo di rilevanza storica che essa abbia potuto fornire gli strumenti semantici e alcune delle forme espressive caratteristici, travasati poi e in varia misura trasformati all'interno della nuova e specialissima tradizione mistica cristiana.

NOTE: ¹*Psyche*, vol. I, Bari 1914, 296; ²*Saggio sul misticismo greco*, 11; ³*Ibid.*, 21; ⁴*Ibid.*, 38; ⁵G. Sfameni Gasparro, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in *La Mistica* I, 73.

BIBL.: R. Arnou, *Le desir de Dieu dans la philo-*

MISTICA INDIANA

sophie de Plotin, Paris 1921; A. Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, 2011; A. Bernabé – F. Casadesús (edd.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, voll. I-II, Madrid, 2008; U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'Inno a Demetra*, in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 35 (1964), 161-193; Id., *Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)*, in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation (Contributions to the theme of the Study-Conference of the I.A.H.R., Strasbourg, September 17th to 22nd 1964)*, Suppl. Numen X, Leiden 154-171, rist. in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysterosophy*, Suppl. Numen XXXVIII, Leiden 1978, 159-176; Id., (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1980; U. Bianchi – M.I. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden 1982; P. Boyancé, *Théurgie et théologie neoplatoniciennes*, in *Revue de l'histoire des religions* 147 (1955), 189-209; J.N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin/Boston, 2014; L. Brisson et Alii, *Porphyre La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, Paris 1982; II *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris 1992; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. 1987; J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Paris 1932; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I-IV*, Paris 1942-1954; Id., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967; Id., *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in Aa.Vv., *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, 7-18; A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face caché du dionysisme*, voll. 1-2, Zürich, 2003; C. Moreschini, *Giamblico. I misteri egiziani*, Introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte, Milano 2003; G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961; A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York-Evanston-London 1964; É. des Places, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976; Id., *Études platoniciennes 1929-1979*, Leiden 1981; E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brissgau, 1890-1894; trad. it. Bari 1914-1916; 1970²; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, 1979²; P. Scarpi (ed.), *Le religioni dei misteri, I Eleusi, Dionisismo, Orfismo; II Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitrismo*, Milano, 2002; H.D. Saffrey – A.-Ph. Segonds (edd.), *Porphyre: Lettre à Anébon l'Égyptien. Texte établi, traduit et com-*

menté, Collection des Universités de France. Serie grecque, 492, Paris 2012; F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology-Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderweld and Van der Burg*, RGRW 169, Leiden-Boston, 2009; G. Sfameni Gasparro, *Dai misteri alla mistica: Semantica di una parola*, in *La Mistica I*, 73-113; Ead., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985; Ead., *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986; Ead., *Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, 2009²; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen 2013; M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli, 2006; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955; Id., *La mystagogie de Proclós*, Paris 1982; R. Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (LIBER). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2003; N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum hellenistici*, Roma 1930.

G. SFAMENI GASPARRO

MISTICA INDIANA

I. Con il termine mistica, tipico della tradizione greco-occidentale, noi traduciamo, in riferimento alle religioni indiane, una complessità di esperienze diverse, a partire dalla «dottrina segreta» delle *Upanishad* fino allo → *yoga* con le sue varie ramificazioni nelle diverse scuole filosofiche, o nei vari sistemi (*darsana*). Il termine mistica può, comunque, essere inteso come suprema realizzazione spirituale, senza con ciò livellare le diverse esperienze supponendole identiche per intensità e qualità.

II. Classificazioni e tipologie. La stessa tradizione indiana propone diverse tipologie per classificare la propria mistica. Lo storico della filosofia indiana S.N. Dasgupta proponeva una suddivisione in misticismo sacrificale (o vedico), mistica delle *Upanishad*, mistica dello *yoga*, mistica devozionale (*bhakti*) e misticismo devozionale popolare.