

MAI AVVENNERO E SEMPRE SONO.

SUL POLITEISMO

Alberto Giovanni Biuso¹

Abstract: The aim of this paper is to analyze the transition from mediterranean polytheisms to christian monotheism from an historical and, above all, theoretical prospective. The life and work of Emperor Julian (360–363) constitute a fundamental junction to understand the richness of what has been lost and the consequences of the prevalence of an exclusive and anthropocentric conception of the sacred, which has always been enemy of philosophy. The analysis pays particular attention to the issue of persecutions that paganism suffered by the winner christians. The title refers to a passage by Salustio, Julian's counselor and friend.

Keywords: Christianity, Julian, Myth, Paganism, Sacred.

69

Unità e molteplicità

Che cos'è la vita umana? Che cos'è la vita in generale? È una parte della materia universale che acquisisce caratteristiche di metabolismo, omeostasi, percezione, reazione. E affinché tali funzioni possano essere utili all'organismo vivente è necessario non spezzare la continuità tra la materia organica, che tali funzioni possiede in vari gradi, e la materia inorganica. Ritenere che una piccola parte della materia organica – l'animale umano – abbia dei privilegi ontologici ed etici significa ignorare l'essenziale, ignorare il *limite*. Ignoranza che si esprime in modo radicale nei monoteismi abramitici, i quali ritengono che un Dio persona, e quindi totalmente antropomorfo, sia ontologicamente separato dalla materia, l'abbia prodotta per un inspiegabile – vista l'autonomia del Dio – atto di volontà e abbia posto uno dei suoi elementi come padrone e signore di tutto il *cosmo*, vale a dire di ciò su cui nessuna parte del pianeta Terra può minimamente influire.

¹ Alberto Giovanni Biuso è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Catania

L'implausibilità e l'ingenuità di simili concezioni risultano evidenti a chiunque coltivi un minimo di oggettività teoretica; è altrettanto evidente il narcisismo umano che tali concezioni ha generato e continua a tenere in piedi. Molto diverse sono le prospettive animistiche, politeistiche, panteistiche. Esse infatti, pur partendo sempre e inevitabilmente dalla prospettiva umana, cercano di cogliere con maggiore misura ed esprimere con più equilibrio la struttura olistica che intrama tutti gli enti e li rende reciprocamente dipendenti. Animismo, buddismo, paganesimo mediterraneo, induismo sono consapevoli della «im-permanenza di tutte le cose», della «loro caducità e fragilità, il loro perire e ritornare alla natura» (Infante 2015: 116).

70 La fecondità filosofica dei politeismi consiste anche e soprattutto nella loro capacità di coniugare il molteplice degli enti – compresi gli enti divini – con il monismo olistico, nel porre a fondamento di tutto una Identità plurale permeata dalla ricchezza della Differenza. Dualismi, idealismi, materialismi vengono così oltrepassati poiché l'essere non è il *due* di soggetto/oggetto e non è l'*uno* separato dall'intero ma è l'*uno molteplice* che accoglie in sé l'energia, la massa, la vita, il pensiero, il sacro.

Questo è lo spirito *naturaliter* religioso del pensiero umano. Esso si è espresso per millenni nelle forme rituali, dottrinarie, culturali più diverse. Su di esso si è poi innestato con forza dirompente e di fatto distruttiva il principio abramitico dell'esclusione, del *primato di una forma religiosa su tutte le altre*. Bibbia e Corano costituiscono la radice della desacralizzazione del mondo e della sua distruzione per opera di una parte che si è proclamata signora e padrona del mondo, portavoce dell'unico Dio. Ebraismo, cristianesimo e islam sono intrinsecamente escludenti e aggressivi – la loro storia lo dimostra ampiamente – proprio perché il loro comune nucleo è la riconduzione e riduzione del molteplice all'uno.

La religiosità greco-romana

Uno degli effetti più significativi di tale dinamica è il fatto che mentre sono ancora vive le filosofie, le opzioni politiche, la letteratura, le manifestazioni artistiche, le opere teatrali del mondo antico, la religione che sta a fondamento di quel mondo non è neppure più pensata come una religione, come qualcosa quindi che coinvolge nel profondo gli umani.

Una religione politeistica, certo, anche se la parola *politeismo* – come la parola *paganesimo* – non esisteva nel mondo classico. Si tratta di termini spregiati, adottati dai monoteismi vincitori. I Greci parlavano di *eusebés*, persona rispettosa degli dèi, e i Romani di *pious*, persona che riconosce la potenza divina e a essa volentieri si sottomette. Se mettiamo a confronto i paradigmi delle religioni politeistiche antiche con quelli delle fedi monoteistiche successive, potremo capire facilmente che cosa abbiamo perduto.

Tutto parte dall'«esclusione mosaica», dal principio enunciato nell'*Esodo* di un dio esclusivo, geloso, che non ammette nessun'altra divinità accanto a sé. Tale comando ha impedito e impedisce all'ebraismo, al cristianesimo e all'islam di accedere alla ricchezza culturale ed etica che invece segna la religiosità greca e romana. Ricchezza che consiste nella *traducibilità-int-erpretatio* per la quale i politeismi cercano di accogliere nel proprio pantheon gli dèi degli altri popoli e culture, traducendone i nomi e le funzioni in quelle comuni alle divinità già da loro venerate. Ζεύς diventa Giove, Ἀφροδίτη diventa Venere, Ἄρης diventa Marte, e così via per tutte le divinità esistenti *e anche per* 71 *quelle nuove*. Si crea in tal modo un sentire comune e profondo che favorisce immediatamente gli scambi, le intese, l'accettazione reciproca. È il contrario del principio di esclusione che pervade la religione mosaica e i suoi succedanei.

Se l'età moderna e quella presente sono afflitte dalle guerre di religione è perché il dio geloso del libro ebraico permea ancora le pratiche escludenti e chiuse della contemporaneità, incapaci di procedere al confronto ermeneutico con l'alterità, confronto in cui consiste ogni vero accordo, che non cancella nessuno dei soggetti in dialogo ma permette di accogliere la differenza senza distruggere l'identità dell'accogliente e dell'accolto. La traducibilità è strettamente legata a un altro paradigma: la *curiosità*, l'apertura pressoché istintiva e immediata agli dèi sconosciuti, ai nomi delle divinità altrui; gli dèi diventano in questo modo non una minaccia alla propria identità ma una risorsa per il suo arricchimento.

Traducibilità e curiosità generano un vero e proprio *dinamismo* della psiche individuale e collettiva, ben diverso rispetto alla staticità dei monoteismi, per i quali ogni variante della fede rappresenta un potenziale pericolo di slittamento dell'intero edificio.

Il paradigma che comprende tutti gli altri – traducibilità, curiosità, movimento (Bettini 2014) – è la *differenza*, è la piena accettazione della diversità come valore invece che come minaccia. Un esempio noto ed eloquente è costituito dal *larario* di Alessandro Severo, i due altari domestici nei quali l'imperatore aveva raccolto nel primo le immagini degli uomini migliori: Cristo, Abramo, Orfeo; nell'altro le icone di Alessandro Magno, Virgilio, Cicerone, Achille. Non dunque *la* divinità ma *le* divinità. Qui sta la ragione per la quale se il mondo antico conobbe certamente violenza e guerre non lo fece mai in nome e per motivazioni di carattere religioso, che sono motivazioni assolute e dunque implacabili. Il carattere intrinsecamente *plurale* della divinità impedisce di considerare gli dèi altrui 'falsi, bugiardi, demoniaci', spingendo invece a una reciproca assimilazione, la quale produce delle identità assai più che 'rispettose' della differenza, poiché sono identità che senza la differenza non potrebbero né esistere (ontologia) né essere pensate (epistemologia).

72 Civiltà e differenza, dunque. Civiltà è differenza. Molte delle tragedie dell'Europa cristiana e del Mediterraneo monoteistico sono derivate dal venir meno di tale differenza. Termini come *tolleranza* e *intolleranza* mostrano la loro natura politicamente povera. Entrambi derivano infatti dallo stesso paradigma della unicità, dalla convinzione profonda che vi sia e soprattutto *vi possa essere* un solo dio e tutti gli altri costituiscano errore. Non ha senso *tollerare* divinità diverse dalle mie se posso interpretare e tradurre la loro pienezza in quella degli dèi in cui credo. Non ha senso *non tollerare* – e addirittura perseguitare e combattere – gli dèi altrui, che rappresentano non un modo *opposto* e nemico di onorare il divino ma un modo semplicemente *diverso*.

Greci e Romani erano molto attenti a tenere gli dèi fuori dall'agone politico, economico, militare, proprio perché ritenevano imprescindibile rispettarli tutti e non cadere nell'empietà di un utilizzo bellico della loro identità. La radice di un simile atteggiamento è politica, è civile. Gli dèi sono dentro la città, sono cittadini anch'essi, cittadini di tale rango da non dover essere coinvolti nei conflitti tra gli umani. In *De legibus* 2,26,II Cicerone scrive che «*Melius Graii atque nostri, qui ut augerent pietatem in deos, easdem illos urbes quas nos incolere voluerunt*», 'i Greci e i Romani, per accrescere la *pietas* nei confronti degli dèi, hanno voluto che essi abitassero nelle stesse città in cui abitiamo noi'. Per questi uomini il divino, il culto, il sacro sono un frutto del-

la *polis*, della *civitas*. La divinità ‘nasce’ nel momento in cui una pubblica cerimonia consacra il luogo dedicato al suo culto. Nel mondo antico le divinità non vengono tollerate, vengono accolte.

Cristianesimo e filosofia

Il paradigma del paganesimo è dunque intessuto di pluralità, differenza, appartenenza alla *polis*. In questo modo si spiega anche l'unica forma di violenza religiosa presente nel mondo antico, quella che a Roma colpì sia i cultori di Bacco sia quelli di Cristo non per ragioni dottrinarie e neppure etiche ma per motivazioni essenzialmente politiche. Da parte cristiana le motivazioni della violenza furono invece teologiche e quindi assai più letali, portando alla distruzione sia degli edifici dell'antica religione sia dei libri nei quali essa si esprime. Emerse infatti subito e con chiarezza la sostanziale incompatibilità tra la fede cristiana e la filosofia greco-romana. Sono tre le ragioni fondamentali di tale incompatibilità.

La prima concerne lo statuto della verità, che per la filosofia è una ricerca sempre aperta, svolta a partire dalla convergenza tra ciò che si osserva del mondo – il dato empirico e quello fenomenologico – e la riflessione razionale che viene condotta su di esso. Per i cristiani, invece, la verità è un dato della rivelazione al quale si accede con la fede e che rimane sempre identico e incontestabile. Un dato che può essere sviluppato e interpretato, certo, – e questo scatena ulteriori conflitti – ma mai negato.

La seconda ragione riguarda lo statuto del divino, che per la filosofia è plurale e molteplice, mentre per il cristianesimo e le altre religioni del libro è un'identità monoteistica che respinge da sé ogni differenza.

La terza ragione si riferisce allo statuto dell'umano, il quale ha nel mondo una specificità che non diventa mai privilegio ontologico e superiorità assiologica. Privilegio e superiorità che conducono invece a immaginare un dio che diventa egli stesso uomo e persino muore tra sofferenze atroci per salvare gli umani da lui stesso condannati.

Al carattere irrazionale e antropomorfo del dio cristiano, filosofi come Celso opposero un atteggiamento ancora una volta plurale. Il filosofo infatti, rileva che «l'universo non è stato generato per l'uomo più che per gli animali privi di ragione» (Celso 1987: IV 74, 102).

Ai tre elementi fondamentali concernenti la verità, il divino e l'umano si aggiunge l'inaccettabile rozzezza concettuale e stilistica del linguaggio biblico, della quale molti tra gli stessi apologeti cristiani erano consapevoli, costituendo anche per loro motivo di un imbarazzo che cercavano di superare mediante la lettura radicalmente allegorica della Bibbia; lettura della quale il maggiore sostenitore fu Origene.

Questi elementi di dottrina si coniugavano con i comportamenti pratici dei cristiani, i quali negavano la divinità del cosmo e degli astri per venerare invece un uomo condannato a morte e lo strumento che era servito al suo supplizio, la croce. I monaci descritti dai cronachisti della tarda antichità ricordano inoltre l'abbigliamento, le pratiche e la violenza dagli attuali militanti dell'Isis, ai quali li accomuna la certezza di detenere l'unica verità e una fede salvifica.

La violenza appare talmente intrinseca alle fedi monoteistiche da esprimersi nella violenza anche verso se stessi, come risulta chiaro dalla questione delle persecuzioni verso i cristiani, le quali – tranne in pochi e circoscritti intervalli temporali – furono in realtà un'invenzione degli apologeti e della storiografia dei vincitori. Le leggi romane e i loro giudici furono infatti per lo più riluttanti a punire i cristiani. Le ricerche documentarie, giuridiche e archeologiche mostrano infatti in modo evidente che sino alla metà del III secolo i seguaci di Cristo vennero ignorati o lasciati in pace. Traiano ordinò esplicitamente al governatore Plinio il giovane che essi 'conquirendi non sunt', 'non devono essere ricercati' e che non si desse seguito a denunce anonime nei loro confronti. Lo stesso Origene ammise che «il numero dei martiri era così limitato da poter essere conteggiato facilmente aggiungendo che i cristiani erano morti per la loro fede solo 'di tanto in tanto'» (Nixey 2018: 94).

In ogni caso, anche quando i cristiani arrivavano a processo, le condizioni per andare assolti erano assai miti. Come molti altri suoi colleghi, il proconsole Saturnino «chiedeva ai cristiani non di rinunciare alle proprie convinzioni, bensì di giurare 'per il genio del nostro signore, l'imperatore' e di offrire 'suppliche per la sua salute' [Act. Mart. Cil. I-14]; una cosa che gli sembrava del tutto ragionevole, compatibile con una sana e semplice pietà religiosa e con i doveri di un cittadino romano» (Zambon 2019: 72). La risposta dei cristiani era per lo più pervasa da una fede millenaristica che li rendeva certi della imminente fine del

mondo e li induceva quindi a cercare essi stessi la condanna a morte. A confermarlo è un testimone del tutto affidabile, uno dei più tenaci difensori del cristianesimo, Tertulliano, il quale scrive che «mentre Arrio Antonino in Asia li perseguitava duramente, tutti i cristiani di quella città, radunatisi insieme, si presentarono al suo tribunale. Egli allora, dopo averne fatti portare alcuni a morte, disse agli altri: 'Miserabili, se volete morire, avete i burroni oppure impiccatevi!' (Tert. *Ad Scap.* V 1)» (Zambon 2019: 97).

In generale, «prima di Costantino, i cristiani non sono visuti in uno stato di persecuzione generalizzata; anzi, hanno potuto contare per lo più su un'ampia tolleranza di fatto da parte delle autorità» (Zambon 2019: 359). Una volta arrivati al potere, il loro atteggiamento verso quanti continuavano a rimanere fedeli all'antica religione fu al contrario assai violento: distruzione sistematica dei templi e degli altri luoghi di culto pagani, incendio delle biblioteche che conservavano libri e documenti di culture millenarie, omicidi individuali e stragi collettive.

Le ragioni di tanta violenza sono numerose e complesse ma dipendono sostanzialmente da due elementi epistemologici. Il primo consiste nell'enfasi che i monoteismi danno all'unità vs la pluralità, alla stabilità vs la trasformazione, alla conformità vs la differenza, producendo in questo modo atteggiamenti individuali e collettivi dogmatici nelle convinzioni e rigidi nei comportamenti. Il secondo paradigma colpisce particolarmente il monoteismo cristiano. Bisogna infatti pur domandarsi come mai «se da un lato il cristianesimo è una religione che propugna l'amore per il prossimo, anzi addirittura per il nemico, dall'altro ha perseguitato coloro che rifiutavano di accettarne il messaggio, o che ne proponevano una qualche variante sgradita» (Bettini 2014: 132). La risposta più radicale e più plausibile l'ha data forse Guy Stroumsa: «La fonte dell'intolleranza cristiana non va ricercata nell'idea di un dio unico, bensì nel totalitarismo implicito in un'ingiunzione d'amore che non conosce altri limiti che quelli dell'umanità intera» (Stroumsa 1999: 162). Invece che favorire lo scambio e la reciprocità con le altre culture e gli altri umani, il cristianesimo ordina di *amarli*. L'indiscriminata universalità di questo comando lo capovolge nel suo opposto, nella violenza perpetrata in nome di un amore impossibile.

Per quanto strano possa sembrare agli occhi dei più diffusi luoghi comuni della storiografia, la vera, pervasiva, efficace persecuzione del mondo tardo antico fu quella attuata dai cristiani nei confronti del paganesimo sconfitto. Si tratta di una vicenda fatta di magnifici edifici rasi al suolo; di una miriade di statue e altre opere d'arte abbattute e dissolte; di enormi, costanti, ripetuti roghi di libri e di intere biblioteche; di simboli millenari umiliati e offesi; di uomini e donne in carne e ossa, tanti, che dovettero subire la furia di gente convinta che usando loro violenza in questa vita l'avrebbe salvata in un'altra.

76 Nella sola Alessandria il più grande edificio del mondo antico – il *Serapeion*, luogo per il quale, dicono i testimoni dell'epoca, non c'erano parole – e la più grande Biblioteca mai esistita prima della contemporaneità – capace di raccogliere probabilmente fino a settecentomila volumi – vennero rasi al suolo. A distruggerli fu una visione del mondo che celebrava l'ignoranza come una virtù; che odiava i libri, ai quali invece il mondo antico tributava un culto ben testimoniato dalla richiesta rivolta da Tolomeo III (III sec. aev) al governo ateniese di inviare ad Alessandria le copie ufficiali e originali delle tragedie di Eschilo, Sofocle e Euripide, per le quali avrebbe pagato qualsiasi prezzo. Una concezione del mondo che individuava non soltanto nei libri ma anche nella bellezza e nell'eros la presenza di potenze diaboliche; che vedeva nella pluralità e nella differenza un male poiché una sola era la via, la verità e la vita, come il Rabbi galileo diceva di se stesso

Una visione del mondo che rifiutava la filosofia, il suo relativismo, il suo scetticismo, il suo razionalismo; che non si fermava davanti ad alcun delitto poiché, come disse esplicitamente il monaco e poi santo Scenute d'Atri, «non esiste crimine per chi ha Cristo», principio ribadito da sant'Agostino e da san Girolamo, il quale nelle *Lettera* 109, 32 scrive che «non esiste crudeltà per quanto concerne l'onore di Dio» (Nixey 2018: 13 e 238).

Una visione del mondo che causò la sofferenza, l'esilio, la tortura e la morte di centinaia di migliaia di persone, tra le quali una delle più importanti donne del mondo antico, la matematica e filosofa Ipazia che su ordine del vescovo Cirillo di Alessandria fu assalita da un'orda di cristiani, trascinata per le strade della città sino a dentro una chiesa, dove venne denuda-

ta, scorticata, accecata prima di morire. Il suo corpo venne poi fatto a pezzi dai monaci e bruciato.

Ciò che i cristiani salvarono e tramandarono del mondo antico fu una quantità minima rispetto a ciò che invece essi cancellarono. Una distruzione immensa, che è stata dimenticata anche a favore della narrazione opposta, quella che in una miriade di libri, quadri e film descrive le persecuzioni subite dai cristiani nei primi secoli. In realtà, se i romani avessero davvero voluto cancellare il cristianesimo, ci sarebbero riusciti. Non lo hanno voluto fare, semplicemente. E una delle più importanti ragioni sta nel loro rispetto del diritto scritto e nella convinzione che più dèi ci sono meglio è: anche il dio dei cristiani. Il risultato è che le antiche religioni pagane sono state annientate e i monoteisti invece sono oggi miliardi.

Quando Celso scrive che «Nessun Dio, cari Giudei e Cristiani, nessun figlio di Dio è mai sceso o potrebbe scendere quaggiù» (Celso 1987: V 2, 107), questo significa anche che nessuna fede assoluta nella parola e negli insegnamenti di un uomo – tanto più se quest'uomo si presenta come un dio – può esimere il cammino umano dalla fatica del comprendere e del costruirsi. Essere e diventare umani implica non l'accoglimento acritico di una rivelazione assoluta ma l'accettazione della natura finita e sempre aperta della conoscenza.

77

Giuliano: restituire il mondo agli dèi e gli dèi al mondo

Il caso più significativo del conflitto irriducibile tra la molteplicità del divino e i monoteismi è probabilmente quello che riguarda l'imperatore Giuliano (360–363). L'attenzione della storiografia verso questo caso non è stata sino a tempi recenti così equanime come la vita e l'opera dell'ultimo imperatore pagano avrebbero meritato. A Giuliano invece un narratore come Gore Vidal ha dedicato un libro rigoroso e illuminante, la cui intenzione è dichiarata in modo esplicito, nella convinzione che i libri sconfiggano anche la morte pur non potendo sconfiggere il tempo: «Facciamo dunque rivivere Giuliano e per sempre» (Vidal 2017: 25)². Ed è così che Libanio, maestro di Giuliano, e Pri-

² I riferimenti bibliografici delle ulteriori citazioni da questo libro vengono indicati nel testo tra parentesi, con il solo numero di pagina.

sco, che aveva conservato e preservato il diario dell'imperatore, leggono, commentano, discutono i testi del loro amico e allievo, sperando di poter pubblicare una sua biografia, che però l'imperatore Teodosio proibirà.

Libanio e Prisco sono realmente esistiti e appaiono in questo libro del tutto verosimili, come ogni altro elemento, personaggio, evento, scena, luogo del romanzo. Nessuno dei due formula acritici elogi di Giuliano. Prisco è anzi spesso severo verso l'ingenuità dell'imperatore, verso la sua mania per le ecatombi in onore degli dèi, verso l'affidarsi a ciarlatani e indovini, e arriva ad affermare che «Giuliano voleva credere che la vita di un uomo ha un significato molto più profondo di quello che realmente ha. Il suo male era lo stesso della nostra epoca. A tal punto non accettiamo di estinguerci, che continueremmo a ingannarci l'un l'altro in eterno pur di negare l'amara, segreta consapevolezza che il nostro destino è non essere» (103).

78 E tuttavia nessuno in questo libro può stare alla pari di un uomo che sembrava non voler fare altro che leggere, imparare, studiare, pensare. E che però fu anche e sempre un soldato, uno dei massimi strateghi del mondo antico, mai sconfitto in nessuna battaglia, vincitore ovunque, dalle Gallie alla Persia. Un uomo che, come tutti gli antichi, vedeva nella molteplicità, nella differenza e dunque nel politeismo la struttura stessa del mondo e che anche per questo nel 362 restaura la libertà di culto che era stata cancellata dai suoi predecessori cristiani. Un uomo, soprattutto, votato alla luce, all'armonia del tempo, alla sua infinita spirale. Arrivando ad Atene, Giuliano dice a se stesso «ero nel presente, appartenevo al passato e, contemporaneamente, al futuro. Il tempo mi spalancava le sue braccia e in quel sereno amplesso vedevo il tutto nel suo insieme: un cerchio senza inizio né fine» (159).

Dopo che «quell'avventuriero di Costantino ci ha venduto ai vescovi» (27), quest'uomo giunto, nonostante molti rischi e per i suoi meriti, alla carica imperiale cerca, nel poco tempo che intuisce essergli dato, di restituire il mondo agli dèi e gli dèi al mondo.

Per quanto probabilmente impossibile ormai da realizzare, tale progetto fu troncato durante uno scontro militare da un assassinio che non fu perpetrato da parte nemica ma da alcuni dei suoi stessi soldati, devoti al nuovo dio. L'esecutore così descrive la propria azione: «Pregai Cristo perché mi desse la forza. Poi gli immersi la lancia nel fianco» (566). Davvero, come spesso si ripete in questo romanzo, gli umani sono affascinati dalla distruzione,

dalla guerra, dalla violenza. Forse perché intuiscono di non meritare d'esserci, di costituire un trascurabile errore della materia.

Fra gli appartenenti a congreghe religiose, i monoteisti sono particolarmente ossessionati dalla distruzione. Tra questi i cristiani, la cui ferocia emerge in modo continuo e inesorabile dalle pagine di Vidal. Il devoto cristiano Costanzo, zio di Giuliano, gli uccide il padre per assicurarsi il trono imperiale, e «quindi se poteva essere allo stesso tempo un buon cristiano e un assassino, allora nella sua religione c'era qualcosa di sbagliato» (44). I vescovi e le sette galilee sono continuamente in conflitto gli uni contro gli altri sino a mostrare tutta la follia dei propri comportamenti. Rivolgendosi a essi Giuliano ha buon gioco a inchiodarli ai loro misfatti:

Ecco i vostri crimini più recenti. Omicidi e confische...oh, come vi piacciono le ricchezze di questo mondo! Eppure la vostra religione afferma che non dovrete reagire alle offese, né ricorrere al tribunale, e neppure possedere ricchezze, e tanto meno rubarle! [...] Vi è stato insegnato a disprezzare il denaro, e invece lo accumulate. Vi hanno detto che non dovrete vendicarvi, quando subite un torto, vero o immaginario che sia: che è sbagliato rispondere al male con il male. E invece vi accanite gli uni contro gli altri, in bande scatenate, e torturate e uccidete quelli che non la pensano come voi. [...] Se non riuscite a vivere secondo quei precetti che siete disposti a difendere con le armi e con il veleno, che cosa siete, se non degli ipocriti? (388).

79

La loro intolleranza non ha pari, come Prisco argomenta: «Nessun'altra religione ha mai creduto necessario distruggere gli altri solo perché professano un'altra fede. [...] Nessun flagello ha mai colpito il mondo con la stessa violenza e con le stesse proporzioni del cristianesimo» (173).

La forza dei cristiani sembra l'energia dei parassiti. Senza la logica rubata agli elleni, senza la grandezza dei templi greci, senza la profondità del pensiero antico, questa setta non avrebbe avuto possibilità di crescere, imporsi, diventare il senso comune. Massimo, un sacerdote pagano molto e imprudentemente apprezzato da Giuliano, ha comunque ragione a osservare come «tutto quel che avevamo di sacro, ci è stato rubato dai galilei. Il compito principale dei loro innumerevoli concili è quello di dare un senso a tutto ciò che hanno preso in prestito da una parte e dall'altra» (112).

Non si tratta soltanto dei seguaci. Gesù fu uno dei tanti rabbini riformatori finiti male; uno dei tanti esponenti di una religione locale e tribale per sua stessa definizione e pretesa; un condannato a morte assurdamente divinizzato; la più «pericolosa invenzione» della fantasia dei fanatici, come lo definisce Libanio (574), che nel Cristo Pantocratore della basilica di Costantinopoli intravede «il viso scuro e crudele di un boia» (573).

Da simili presupposti non potevano che sorgere tenebre culturali, politiche e antropologiche. Lo ierofante di Grecia rivolge a Giuliano queste parole: «Arriveranno i barbari. I cristiani trionferanno. E sul mondo caleranno le tenebre» (193). Ed è quanto è accaduto. E tuttavia Giuliano così risponde a un vescovo che lo sfida e disprezza: «Non pensare che tutte le generazioni che si sono succedute dalla morte del Nazarenoentino più di un istante nell'eternità. Il passato non cessa di esistere solo perché voi vi ostinate a ignorarlo. Quello che tu adori è il male. Hai scelto la divisione, la crudeltà, la superstizione» (391).

80 Andando molto al di là dell'orizzonte cristiano, mentre sta per morire Giuliano medita con queste parole: «Nell'ora più opportuna, abbandono questa vita, felice di restituirla alla Natura, che me lo chiede, come un uomo d'onore che paga i suoi debiti entro la scadenza» (555).

La fine di Giuliano non è stata soltanto la morte di un uomo, l'assassinio a tradimento di un imperatore. La fine di Giuliano è stata anche il tramonto di Roma, perché dopo di lui «i goti e i galilei erediteranno lo Stato, e come gli avvoltoi e i vermi spolperanno le ossa di ciò che è morto, finché sulla terra non resterà nemmeno l'ombra di un dio» (537). La fine di Giuliano sarà la fine della «speranza nella felicità umana» (574), sarà la fine della luce: «Ora possiamo solo lasciare che venga il buio, e sperare in un nuovo sole e in un altro giorno, nato dal mistero del tempo e dall'amore dell'uomo per la luce» (575). Con queste parole di Libanio si chiude un romanzo che aiuta a comprendere le ragioni della tenace sussistenza della tonalità pagana della vita in un'Europa cristianizzata.

Allo storicismo, alla temporalità lineare e irreversibile che postula un significato intrinseco della storia – intrinseco perché radicato nella volontà dell'unico Dio – va opposta la consapevolezza, anche cosmologica, che non si dà alcun inizio assoluto del tempo e ogni passato è ancora da venire. È quanto con grande chiarezza e dottrina scrisse Salustio, amico e sodale di

Giuliano: «Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ» (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *Sugli dèi e il mondo*, 4, 8, 26), 'queste cose mai avvennero e sempre sono'.

La plausibilità del ritratto individuale e collettivo che Vidal disegna dell'imperatore è confermata dalle principali opere teologiche di Giuliano, il quale avrebbe preferito vivere sempre nella sua Atene interiore ma vide nell'ascesa alla carica imperiale un segno della Necessità che gli imponeva una missione proibitiva ma inderogabile: salvare la fede negli dèi mentre trionfava la fede nel Galileo. Cercò quindi di opporsi al cristianesimo prendendo da esso alcune delle sue armi. Tentò di trasformare la religione dei padri in una sorta di ellenismo ecclesiastico «“entrando nel platonismo” così come si dice di un religioso cristiano che “entra negli ordini”» (Jacques Fontaine in Giuliano Imperatore 1997: XVIII).

L'imperatore innesta sul tronco della metafisica greca gli apporti magici, teurgici, eclettici della tarda paganism, sperimentando «una sorta di superamento dialettico del paganesimo antico e dello stesso cristianesimo, riassorbendoli in una teosofia solare, che si fonda sulle speculazioni dell'ultimo neoplatonismo» (Jacques Fontaine in Giuliano Imperatore 1997: LV). Giuliano ritiene, infatti, «che le teorie dello stesso Aristotele siano incomplete, se non si integrano con quelle di Platone e, ancora di più, con gli oracoli resi dagli dèi» (Giuliano Imperatore 1997: *Alla Madre degli dèi*, 162 c-d, 4, 36-38: 55). Del cristianesimo assume l'organizzazione ecclesiastica e gli intenti pastorali e propagandistici, cercando di creare una vera e propria chiesa pagana. Dal cristianesimo, dal neoplatonismo e dalla gnosi assorbe anche il disprezzo per la materia e per le masse dedite solo ai piaceri, in particolare a quelli sessuali. La salvezza di un uomo consiste per Giuliano nel riconoscere dentro di sé la scintilla del divino che è la luce della conoscenza. Mito e filosofia si presentano insieme nella lettura che l'imperatore dà della mutilazione di Attis, la quale altro non è che un freno alla corsa verso l'infinito.

La *Lettera a Temistio* trasmette tutta la preoccupazione nutrita da Giuliano di non essere all'altezza del compito che gli dèi hanno voluto affidargli; *Alla Madre degli dèi* è il manifesto dell'ellenismo teosofico del suo autore; *A Helios re* costituisce una sintesi molto ricca della speculazione neoplatonica del IV secolo; nel *Misopogon*, infine, Giuliano mostra le ragioni profonde, personali e passionali, del suo paganesimo attraverso una originale demo-

lizione di se stesso che si risolve in dura invettiva contro Antiochia, la città da lui beneficata ma ormai in preda all'empietà dei cristiani e contemporaneamente vittima della sua antica immoralità. In tutti questi scritti risulta però comune il vivo desiderio di Giuliano d'esser considerato filosofo. Egli sa che il beneficio che potrà dare agli umani non dipende tanto dalla carica politica che ricopre quanto dal pensiero che esprime. Infatti: «chi fu salvato grazie alle vittorie di Alessandro? [...] Al contrario, quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate» (Giuliano Imperatore 1997. *Lettera a Temistio*, 264 d, 10, 41-46: 35) E, come Socrate, Giuliano morì da «eroe neoplatonico, proibendo che si piangesse dal momento che era sul punto di salire al cielo e di confondersi con il fuoco delle stelle» (Ammiano in Giuliano Imperatore 1997, XXV 3, 21: 283).

Gnosi e iniziazione

82 Affermazioni come queste sono testimonianza di due delle parole fondamentali di ogni percorso teoretico: nostalgia e iniziazione. Nostalgia del luogo ontologico che una volta il corpo-mente abitava. Perché, come afferma Pindaro, «ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος: ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφοτέροι», 'unica è la stirpe degli uomini e degli dèi e da un'unica madre otteniamo respiro' (*Nemea*, 6, 1-2). Nel linguaggio della Gnosi si dice 'diventare dio', nel linguaggio di Nietzsche si chiama *Übermensch*, oltreuomo. Sia per la Gnosi sia per Nietzsche la conoscenza è itinerario verso «un *génos*, una 'stirpe', una 'razza' che oltrepassa l'umano. Dai misteri antichi all'alchimia, un unico profondo e sostanziale intento orienta i riti e le pratiche: affrettare l'evoluzione della specie, attualizzando la potenzialità divina che è in essa» (Susanetti 2017: 247).

Il cammino verso l'oltre è un itinerario nella conoscenza e nell'essere, nella gnoseologia e nell'ontologia. Nulla a che vedere con *new age* di vario tipo o con semplici filologie che frugano tra i testi e i monumenti per trovarvi qualcosa di commestibile, vale a dire di non troppo indigesto agli stomaci contemporanei. L'apprendimento iniziatico non consiste né in sentimentalismi di massa né in tecnologie erudite ma significa trasformare se stessi e la vita in «ein Mittel der Erkenntnis», in un mezzo di conoscenza (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, af. 324).

La filosofia è una forma di iniziazione, una delle più profonde, rigorose, universali. È una delle più oggettive perché fatta non di riti che l'andare della storia porta al culmine e alla deriva, non di contenuti accessibili a ristrette cerchie, ma di *testi* che ognuno e tutti possono tenere in mano e scorrere per attingervi spiegazioni, domande, risposte.

La filosofia non nega il cammino a nessuno. Sono i singoli camminanti che si fermano o neppure cominciano, pensando che si tratti di illusione o di semplice chiacchiera. E invece si tratta della vista, dell'esercizio fenomenologico che ha una delle sue massime espressioni nei racconti platonici della *Repubblica* (514 a - 520 a) e del *Fedone* (109 b-d): un itinerario dalla prigionia dell'oscurità allo splendore del manifesto. La filosofia consiste anche nel rischio di essere presi per ciechi da quanti non vedono, poiché *vedere* è il compito del saggio e del sapiente, vedere e comunicare agli altri ciò che si è visto, attraverso la parola che si fa scrittura, in modo che venga ascoltata anche da «quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a mille e dieci mila anni» (Galilei 1982: 130).

La scrittura platonica come succedanea della scrittura misterica conduce la mente al luogo sommo della nostalgia: il sempre. Poiché quando si desidera l'oggetto bello, l'oggetto amoroso, si desidera in realtà l'αἰών che ci è precluso ma che può tuttavia essere vissuto, provato, sperimentato nel καιρός, nella folgorante e appagante pienezza descritta da Diotima (*Simposio* 206 a - 208 b). È così che l'esistenza effimera dei corpi umani può attingere l'immortalità dell'istante nel quale comprende l'intero.

83

I riti iniziatici dei Greci proiettano nel Cosmo questa forza del dispositivo desiderante che siamo, promettendo ai partecipanti ai Misteri di Eleusi una vita oltre il morire, racchiusa nel simbolo semplice e ctonio della spiga. Dominare la morte, andare oltre il timore della dissoluzione, accogliendo il ritmo infinito dell'essere e accettando di costituire soltanto una parte della vita del tutto; tale è il contenuto teoretico dell'*Inno omerico a Demetra*.

In questo modo ogni ente vive per sempre. Non lo fa nella impossibile stasi, nel permanere di uno dei composti nei quali l'essere si manifesta, ma nel diventare parte del flusso infinito che si è. Parte, istante, sostanza del tempo, al modo dell'ὄφρις οὐροβόρος, il serpente che si unisce a se stesso divorando la propria coda. Il nome che tutto questo racchiude e rende persona è Dioniso.

Dioniso è nato tante volte e tante volte è risorto, esattamente come fa ogni istante di quel flusso temporale che è il mondo. In quanto Dioniso Zagreo è nato da Persefone – e quindi dal mondo dei morti – posseduta da Zeus in forma di *drákon*, di serpente appunto. Fatto a pezzi e divorato dai Titani, il bambino fu ricomposto dal dio dell'unità, Apollo. Atena ne raccolse il cuore/fallo ancora vivo che triturato e bollito venne dato da bere a Semele. Due divinità nate da Zeus restituiscono quindi vita all'altro figlio di Zeus con la mediazione di una mortale, che raffigura la necessità di «ingoiare il cuore, ingoiare il fallo, ingoiare il mondo» in quanto «atti diversi e insieme uguali di un atto supremo di palingenesi» (Susanetti 2017: 41). Incenerita la madre mortale, fu Zeus stesso a portare dentro di sé il dio che da lui per la terza volta «rinacque unico e intero, nuovo e perfettamente integro» (*Orfici*, 35-36, 209-210, 240). Anche dalle ceneri dei Titani nacque qualcosa: noi. Che dunque nella nostra natura più vera siamo oscurità e siamo insieme luce.

Il fine e la sostanza di ogni mortale consistono dunque nel rinascere continuamente dalle tante morti che ci avvolgono nel nostro dolore, rinascere da noi stessi e non soltanto dalla madre mortale che ci ha dato alla luce. E, come Dioniso, essere *Lúsios*, liberati perché capaci di liberarci da noi. Dioniso è il dio iniziatico per eccellenza perché è capace di sciogliere

tutto ciò che è rigido, chiuso, cristallizzato, tenacemente radicato e uguale a sé stesso. Dissolve le forme e i vincoli, scavalca i confini e le differenze. Scioglie i tratti, le parole, le percezioni e i pensieri con cui ognuno, giorno dopo giorno, fa coincidere e insieme limita il proprio essere. [...] Per questo il dio -là dove si manifesta- appare sempre come lo Straniero, il Nuovo, l'Altro, il Tremendo: colui che irrompe, inatteso, nello spazio e nel tempo, colui che sospende e sconvolge l'ordine presunto dell'esistenza, aprendo l'orizzonte di un altrove assoluto (Susanetti 2017: 32–33).

Filosofo dionisiaco in questo senso è certamente Eraclito, il quale contrappone il dormiente, che nella differenza vede soltanto divisione e dispersione, al risvegliato che invece ne coglie la nascosta armonia. La Gnosi cercata e vissuta nell'intero arco del vivere e del pensare dei Greci, da Anassimandro a Proclo, è questo percorso che conduce al sapere tramite il vedere ciò che a un primo sguardo rimane precluso. Filosofia è anche l'oltrepassamento dell'oscurità in un percorso iniziatico della mente dentro l'essere, la verità, il tempo.

Percorso che ha uno dei propri strumenti nel μῦθος, il quale è la forma più concreta di immortalità. Mῦθος è infatti il racconto che perpetua immagini, idee e strutture della vita individuale e collettiva, è la potenza della memoria condivisa. Racconto che fa percepire la presenza delle divinità e degli eroi non soltanto negli spazi e negli istanti dentro i quali operano, non solo in luoghi arcani e appartati come Micene e Delfi, ma sempre, ovunque, nelle nostre strade, oggi.

Presenza che vive nel perenne desiderio di gaudio e nella consapevolezza tuttavia del limite che intride ogni vita, sempre. Se a partire da Creta e da Micene l'arte greca appare gioiosa e colma di pienezza; se ad Atene dopo i tre giorni dedicati alle rappresentazioni tragiche un quarto era consacrato sempre alla commedia, è anche perché gli dèi Greci «amano il riso: che vantaggio ci sarebbe a governare il mondo nell'afflizione e nella tristezza?» (Guidorizzi–Romani 2019: 232). Un sorriso che mai si separa dalla consapevolezza del limite del mondo e di tutte le vicende umane. Ate, l'accecamento, venne da Zeus scagliata sulla terra ed essa ci fa cadere continuamente nell'inganno, facendo in modo che ciascuno commetta prima o poi qualche errore decisivo nella vita. Anche questo è il significato dell'inesorabile enigmaticità degli oracoli di Apollo, i quali ammoniscono ogni volta sui limiti dell'intelligenza umana; questo è il significato della magnifica storia che chiude la vicenda della tragedia greca, le *Baccanti*, nella quale «il Dioniso del teatro dimostra con la forza della parola e del dramma quali sono i limiti della ragione umana, quando vuole respingere quello che non capisce, e i pericoli della follia che è sempre in agguato» (Guidorizzi–Romani 2019: 219).

Tutto questo mostra che il paganesimo è vivo, nascosto ma vivo. Esso pulsa nei documenti antichi, negli inni delle civiltà più diverse, persino nella dimensione esoterica della dottrina cattolica e in quella popolare dei suoi culti: la Grande Madre, il dio ucciso che risorge ogni volta dalla propria morte, il pantheon dei santi. Il paganesimo vive nei movimenti e negli individui che hanno ancora rispetto per la natura e in essa percepiscono la perennità del sacro. Il paganesimo vive in ogni forma di panteismo del passato e del presente, delle religioni come delle filosofie.

Pagana è la felicità senza ombre di Pan. È la vita nella sua pienezza tragica, nel suo essere qui, ora, senza senso alcuno al di là

di se stessa, un essere impersonale e finalmente libero dall'asservimento agli scopi. Pan tiene ancora unita l'identità molteplice del politeismo mentre l'imporsi dei tre grandi monoteismi ha impoverito il mondo della sua costitutiva varietà, ha fatto vincere la coscienza egoica di un soggetto monocorde. Pan è l'unità psicosomatica che siamo. È nel trionfo del corpo che, nonostante il grido riferito da Plutarco che pose fine al mondo antico, Pan è vivo e sempre lo rimarrà. Sempre, finché un corpo umano e animale pulserà del desiderio di vita e del suo terrore.

Pagana è la consapevolezza della necessità che domina su ogni cosa, compresi gli dèi, espressa in forma perfetta nelle Moire che intrecciano «con gesti di diamante le infinite / trame degli eventi a cui non si sfugge / Aisa, Kloto e Lachesis, / figlie della Notte» (Simonide, *Alle dee del destino*, vv. 2-3). Pagana è soprattutto la Luce, il sentimento solare di una vita insensata, eterna e sacra.

86 La filosofia nasce in Grecia da questo sostrato luminoso e ctonio, nasce come unione inseparabile di teologia, antropologia, cosmologia, nasce come comprensione del posto che l'uomo ha nel mondo. Molto diversi dal dio biblico e coranico, gli dèi pagani non provano alcuna gelosia verso altre divinità, non pretendono una conversione totale ed esclusiva poiché gli umani non potrebbero mai allontanarsi, anche se lo volessero, dalla sacralità naturale e profonda da cui sorgono e che gli dèi rappresentano in forme antropomorfe. I pensatori greci arcaici (i "presocratici") costituiscono le superstiti ramificazioni della foresta del mito, della sacralità animistica, del panteismo originario di ogni cultura umana.

Il Divino è perfezione immutabile e felice, espressa nella politeistica unità dei dodici dèi del pantheon ellenico, i quali sono essenze di un mondo imperituro e ingenerato. Il divino di nulla ha bisogno e da niente può essere scalfito. Culti, sacrifici e preghiere hanno quindi senso soltanto dal punto di vista umano ed è agli uomini che servono. Tale fiducia offre agli esseri umani non la ὕβρις di paradisi oltremondani ma la serenità della comprensione del qui e dell'ora nell'unità dell'eterno. È il *presente*, non il futuro, il tempo del paganesimo.

Ἀνάγκη non proviene dall'esterno, non è la costrizione di un ordine ricevuto da altri umani. Ἀνάγκη è la necessità che nasce da noi stessi, dal carattere, dalla natura, dall'insieme sottile e potente dei pensieri del corpo. Di tale natura è segno su-

premo l'ambiguità di Atena, la quale porta sul petto la Gorgone, immagine della Necessità. Il paganesimo accetta il terribile delle nostre nature, senza attribuirne le dinamiche interiori e collettive alla sola malattia. Il paganesimo sottrae l'umano alla patologizzazione delle morali monoteistiche per cogliere il tratto di gentilezza e di misericordia, e non solo di ferocia e di indifferenza, che intesse la vita del mito.

Il sacro

Il pullulare di movimenti religiosi settari, la grande diffusione dell'astrologia e delle varie forme di esoterismo in una società disincantata, economicistica e ipertecnizzata, confermano ancora una volta che senza una spiegazione altra rispetto al semplicemente visibile gli esseri umani non riescono proprio a vivere. In effetti, ogni dichiarazione di morte del Divino mostra di essere un po' troppo prematura. Il Sacro è una categoria che va ben al di là del religioso. Esso comprende la natura e il suo ordine, la società e la sua potenza, gli umani e il loro significato. Nei politeismi pagani non ha senso contrapporre naturale e soprannaturale poiché la molteplicità degli dèi si coniuga alla unità monistica del cosmo, nella quale convergono identità e differenza, singolarità e pluralità, maschio e femmina, vita e morte, senso e significato, somatico e psichico.

87

Il paganesimo costituisce, nella varietà delle sue espressioni storiche che vanno dall'Oriente e dal Mediterraneo antichi sino ai politeismi polinesiani e africani, una forma nella quale l'umano esplica la propria tensione verso l'intero, prima di ogni dualismo e oltre ogni speranza. La sua logica non chiede rinuncia o ascesi, non perviene agli estremi di un impossibile amore universale – pronto nel suo eccesso a capovolgersi in ipocrisia e in guerra – ma fa delle relazioni umane il luogo naturale di un conflitto non mortale, preparato sempre alla mediazione della prestazione e del possesso.

Il paganesimo è meno di una religione perché non possiede dogmatiche, caste sacerdotali e aspirazioni alla trascendenza. Ed è più di una religione poiché costituisce un integrale stile di esistenza radicato nella corporeità gloriosa delle statue e degli idoli, nella ricchezza delle relazioni e dei conflitti, nella benedizione del tempo. Di *questo* tempo e non dell'eterno. Il paganesi-

mo offre la serenità dell'inevitabile e relativizza le pretese di assoluto. La grandezza del paganesimo sta nel sapere e non nello sperare. Anche per questo una rappresentazione adeguata del divino pagano sono i *kouroi*, il loro enigmatico sorriso.

Non si tratta di reinventare improbabili culti neo-pagani o di indugiare in un paganesimo estetico e letterario; si tratta di comprendere le ragioni per le quali ancora oggi l'Europa non può non dirsi pagana e da questa comprensione far discendere delle coordinate esistenziali differenti, davvero nuove perché radicate in una identità ancora viva. Il divino non abita nel totalmente Altro, al di là e al di fuori della natura, delle cose, del mondo. Dio si dispiega qui e ora.

La contraddizione sta in ogni società, individuo, esperienza; la differenza significa ricchezza, confronto, arricchimento reciproco; la vita stessa è molteplicità di forme, obiettivi, strutture. Sensibile alla dissonanza, il paganesimo è l'opposto dell'evangelico «tutti siano uno» (*Gv.*, 17, 11-23). Il precetto dell'unità giustifica ogni inquisizione ed è una delle radici anche dei regimi autoritari del Novecento, i quali hanno tentato di rendere *una* l'umanità a partire da un principio esclusivo e salvifico, che fosse la razza, la classe o il libero commercio.

88

Abitare il Tempo in forma pienamente sacrale significa farlo nei modi di un vivere familiare, iniziale, straordinario eppur misurato. Di questo soggiornare, la filosofia è la forma suprema. Non c'è stata caduta ma il limite fa da sempre parte dell'essere, non esiste colpa se non quella di esistere. Non ci sono peccati al di fuori dell'ignoranza «di chi eravamo, di che cosa siamo diventati, di dove eravamo, di dove siamo stati gettati, del luogo verso cui tendiamo, di che cosa possa liberarci, di che cosa sia davvero stato la nascita, di come possiamo riscattarla e finalmente rinascere» (*Excerpta ex Theodoto*, 78 in Simonetti 1993: 393). La conoscenza di tutto questo è la filosofia. Non una fede o un procedimento soltanto logico ma un sapere intuitivo della condizione umana e cosmica; non una teologia ma un'esperienza completa, sofferta e gloriosa dello stare al mondo; non un ripetere formule altrui ma il ripercorrere da sé il cammino di ogni ente dalla Pienezza al Limite.

L'umanità è intrisa di Luce dionisiaca e di titanica cecità. L'umanità è una goccia del Sacro annegata nel mare dell'ignoranza. Lo scopo vero dell'esistenza, quello per il quale merita esserci, consiste nel conoscere questa nostra natura, nel riconoscerla,

nella immensa serenità che tale sapere offre. La comprensione intellettuale non è mai, se è davvero comprensione, separata dai gesti e dal corpo. Il corpo è sacro. I corpi degli dèi che gli umani hanno bisogno di sentire accanto a sé, impressi nel marmo e nel bronzo. Le chiese cristiane sono davvero povere e malinconiche. Esse sostituiscono al tripudio della carne il gusto del soffrire, alla gloria di Zeus quella di un condannato a morte, sostituiscono ad Afrodite – la divinità che solleva la propria veste in un gesto di divertita conquista – la paura del corpo. Ma il bisogno della bellezza sacra permane, *aere perennius*, e con esso quella degli dèi. Morto il dio monoteistico (ebraico, cristiano, islamico), vive il Divino molteplice, panteistico, enoteistico.

In una stanza del Museo di Delfi gli occhi di una statua crisoelefantina di Apollo guardano intensi il visitatore e sembrano ripetere una delle più celebri risposte della Pizia: «Io conosco il numero dei granelli di sabbia e le dimensioni del mare, intendo il sordomuto e la voce di colui che non parla» (Guidorizzi – Romano 2019: 151). Questa sapienza abita nelle pieghe del mondo. È lì che gli dèi si sono nascosti ma è nello spazio sacro, nel loro tempo eterno, che ancora abitano.

Bibliografia

- Bettini, Maurizio (2014). *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*. Bologna: il Mulino.
- Celso (1987). *Il Discorso vero*. A cura di G. Lanata. Milano: Adelphi.
- Galilei, Galileo (1982). *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). Torino: Einaudi.
- Giuliano Imperatore (1997). *Alla madre degli dei e altri discorsi*. Trad. di A. Marcone. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.
- Guidorizzi Giulio – Romani, Silvia (2019). *In viaggio con gli dei. Guida mitologica della Grecia*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Infante, Diego (2015). *La ragione degli dèi. La bellezza del molteplice e la dittatura dell'unico*. Ancona. italic & pequod.
- Nixey, Catherine (2018). *Nel nome della croce. La distruzione cristiana del mondo classico*. Trad. di L. Ambasciano. Torino: Boringhieri.
- Simonetti, Manlio, a cura di, (1993). *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.

- Stroumsa, Guy G. (1999). *La formazione dell'identità cristiana*. Trad. di P. Capelli. Brescia: Morcelliana
- Susanetti, Davide (2017). *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*. Roma: Carocci Editore.
- Vidal, Gore (2017). *Giuliano* (1964). Trad. di C. Vatteroni. Roma: Fazi Editore.
- Zambon, Marco (2019). «Nessun dio è mai sceso quaggiù». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*. Roma: Carocci Editore.

Recensioni

RUGGIERO, Mauro, *Le muse ermetiche. Esoterismo e occultismo nella letteratura italiana tra fin de siècle e avanguardia*, Prefazione di Claudio Bonvecchio, Jouvence, Milano 2019, 420 pp.

La “vaga bramosia dell’ignoto”: appartiene alla prefazione verghiana de *I Malavoglia* quest’espressione icasticamente perfetta, che può costituire a buon titolo lo sfondo concettuale del volume di Mauro Ruggiero.

Questo studio innanzitutto offre un primo, immediato elemento di interesse per il tema trattato. Molte sono le ricerche sull’esoterismo occidentale e non poche quelle sui motivi esoterici nella letteratura europea. Se si escludono alcune significative eccezioni dallo stesso Ruggiero ricordate, non vi è gran copia di lavori recenti organicamente dedicati all’esoterismo nella letteratura italiana.

Un secondo elemento di interesse sta nella circoscrizione temporale del lavoro: tra *fin de siècle* e avanguardia, ovvero tra fine Ottocento e i primi decenni del Secolo breve. Un periodo straordinario per la cultura occidentale, europea e americana. Tanto le scienze umane quanto le scienze dure ruotano – di buon grado o malvolentieri – nell’orbita comunque permeante del positivismo: un astro che getta una luce ben poco esaustiva in quel bisogno di conoscenza insufficientemente segnato da materia ed esattezza, ovvero da forma e certezza, che l’Autore di questo volume mette bene in evidenza come un “tentativo di intraprendere vie di espressione ancora inesplorate, alla ricerca di una conoscenza capace di superare gli schemi codificati del tempo” (p. 18).

Un terzo elemento di interesse sta nella struttura dell’opera. Nonostante l’ampiezza del lavoro, la ripartizione è ordinata in quattro soli capitoli, sebbene solidamente impostati e densamente suddivisi in numerosi paragrafi. Ogni capitolo offre una declinazione tematica dell’esoterismo in relazione alla letteratura. Il primo (*Esoterismo e studio accademico*, pp. 21-68) offre una propedeutica presentazione della questione, anche semantica, dell’esoterismo in relazione all’occultismo. Ne vengono messi a fuoco aspetti definitivi, problemi di distinzione e ambiti di ricerca, passando poi allo sviluppo della trattazione del problema dell’esoterismo occidentale, un campo di studi del quale viene dato conto dal momento della nascita a quello della sua piena (e attuale) fioritura. Non di minore rilevanza è la differenza, messa opportunamente in evidenza, tra ‘esoterismo nella letteratura’ e ‘letteratura esoterica’, così come la questione, non ancora del tutto

chiarita, della portata del potere di influenza del pensiero esoterico occidentale sulla cultura e sulla letteratura italiana in particolare (p. 67). Ampio e ricco di particolari, anche micrologici e poco noti, è il secondo capitolo (*Esoterismo, scienza e cultura in Italia tra fin de siècle e avanguardia*), dedicato tanto alle fonti “occulte” della letteratura italiana nel periodo in esame quanto alla complessa natura degli atteggiamenti dei letterati con l’“occulto”, ad esempio Fogazzaro, Serao e, ovviamente, i siciliani Capuana e Pirandello. Si legge pure bene il preciso affresco della città di Firenze, che in risposta alla crisi determinata dalla restaurazione lorenese vede nei decenni successivi lo sviluppo, anche in ambienti non accademici, di uno sviluppo culturale in cui la tradizione esoterica ha un ruolo non secondario (si pensi alla Società Teosofica). Dedicato interamente alle riviste letterarie è il terzo capitolo (*Riviste letterarie e cultura iniziatica nell'Italia del primo Novecento*, pp. 167-205): un aspetto per il quale ancora la città di Firenze viene a ragione presentata quale sede di uno scenario di primo piano. Si pensi, nei primi anni del Novecento, alle riviste *Leonardo* e *La Voce*, non estranee all’aura esoterica, nelle quali tanta parte ebbero giovani intellettuali come Prezzolini e Papini. Cionondimeno, nella divulgazione dell’interesse esoterico un ruolo fondamentale hanno gli editori: dalla Milano di Hoepli alla Torino dei Bocca, ma anche Bari e Lanciano con Laterza e Carabba, così come la tudertina Atanòr. Un altro aspetto importante viene trattato, in tutta la sua ampiezza, nel quarto capitolo, *Esoterismo e poesia* (pp. 207-311). Ruggiero apre la disamina con la suggestiva immagine del ‘potere creativo della parola poetica’. Un’immagine pertinentemente delineata attraverso la riconduzione di ‘poiesis’ a pratica del fare, dove ‘fare’ significa anche ‘creare’: aver maestria d’un potere creativo che è anche opera magica, tirando fuori dalla parola la bellezza, come la luce dall’arcano. Poesia è quindi in tal senso qualcosa d’intimamente collegato alla sfera del sacro (p. 208). Vengono poi evidenziati i rapporti tra gli ambienti esoterici e quelli poetici nella cultura occidentale europea e americana (si pensi a Yeats fondatore della Dublin Hermetic Society e vicino agli ambienti teosofici blavatskiani), giungendo quindi al focus sulla poesia italiana. Nelle pagine che attraversano Pascoli e D’Annunzio, Corazzini e Gozzano, il Gruppo di Ur e scapigliati come Lucini sino all’originale singolarità del siciliano Cardile, si coglie bene, nelle sue varie forme, la significatività della dimensione esoterico-poetica in una sorta di lineare continuità.

Il volume merita di essere ricordato anche per una lunga appendice, *Massoneria e letteratura italiana tra Ottocento e Novecento* (pp. 319-370), nella quale il lettore viene introdotto nella dimensione interiore e iniziatica di alcune tra le massime figure della letteratura italiana, da Carducci a D’Annunzio, da Pascoli a Quasimodo, sino a Trilussa, Collodi e De Amicis.

Giova anche menzionare, infine, una precisa e ricca bibliografia primaria e secondaria, a chiusura di uno studio ponderato e ponderoso. E – cosa di non poco conto – anche di gradevole lettura.

FABRIZIO SCIACCA

BIUSO, Alberto Giovanni, *Tempo e materia. Una metafisica*, Olschki, Firenze 2020, X-158 pp.

Accade di rado che nella monotonia saggistica del mondo accademico si imponga un testo le cui intenzioni sono volutamente totalizzanti e provocatorie verso i sedimenti scientifici che da lungo tempo dilagano nel senso e nel linguaggio della filosofia contemporanea. *Tempo e materia. Una metafisica* di Alberto Giovanni Biuso fa parte di queste eccezioni, è l'eccezione. Se si dovesse affidare questo testo a un pensatore dell'immagine in movimento, del tempo e del suono – perché è di ciò che si nutrono le pagine di Biuso – e dunque se si dovesse affidarlo a un regista, non vi sono dubbi che sarebbe il Terrence Malick di *Voyage of Time* e soprattutto di *The Tree of Life* a essere il nome più appropriato. L'albero della vita – in una visione né specista né antropocentrata – fa da *pendant* all'Interio di cui l'opera filmica di Malick e l'opera testuale di Biuso sono espressione e di cui costituiscono un piccolo frammento materico del tempo totale che intesse le entragne dell'umano, del mondo, dell'universo, del *Sacro*. L'albero della vita è altresì l'espressione più potente della struttura metafisica che intrama l'essere e il reale e insieme la totalità di essere e realtà: di ciò che è in sé stante come puro e libero *campo energetico* e di ciò che è umana vicenda ermeneutica, mentale, corporale. *Tempo e materia* si dipana anch'esso come un albero luminoso, come una magnifica quercia che sprofonda la totalità dei saperi in un'unica radice identitaria e differente. Sta qui l'elegante arditezza e la genuina presunzione di Biuso: questo testo, difatti, non è un saggio, non è una monografia sul tempo e sulla materia, bensì, come recita il 'sotto'-titolo, è un tentativo di evocare una metafisica in atto e insieme è un tentativo di esercitare uno sguardo fenomenologico che colga, coniughi, unifichi e parimenti scinda e diversifichi la molteplicità dei saperi, provando a guidare tali saperi verso l'*Anfang*, inizio, da cui tutto si è originato: la metafisica come scienza numinosa e dolorosa dell'essere, del tempo, della materia.

93

Così scrive l'autore a esergo di *La metafisica si dice in molti modi*, primo capitolo del testo: «La metafisica è sempre stata un tentativo di pensare il mondo nella varietà, complessità ed enigmaticità delle sue strutture» (p. 1); un incipit, questo, che non ricusa una certa violenza del pensiero che si invera nella forma avverbiale, e dunque temporale, del 'sempre'; forma dalla quale si fa chiaro il tenore metodologico

e teoretico dell'intera opera: metafisica è da sempre o meglio è già da sempre, *schon immer*, un tentativo e uno sforzo di comprendere – nel senso di «capire e accogliere» (*ibidem*) – ciò che nel *come* si dà nell'immediatezza del darsi stesso e ciò che proprio in quanto 'immediato fenomeno' è difficile da esplicare, da concettualizzare e da portare alla parola che sa di esserci. Che si parli di metafisica al singolare o di metafisiche al plurale ciò che non muta è l'origine e il fondamento da cui le metafisiche sorgono: la materia totale e la materia cosciente di cui noi 'umani' – ancora umani, troppo umani – siamo fatti e di cui siamo parte: «Che la metafisica venga nutrita, articolata o criticata e persino respinta, essa costituisce la struttura stessa del sapere filosofico» (*ibidem*). Pertanto, metafisica, nel cuore del platonismo di cui Biuso si nutre, va intesa come forma (μορφή) e struttura che schiude la conformazione ontologica ed epistemologica di ogni atteggiamento scientifico e filosofico. Atteggiamento che non è mai allotrio alla gettatezza di cui ogni frammento di materia cosciente è espressione potente e tuttavia effimera.

94 In tal senso, secondo l'Autore, «*Faktizität* e *Theorie* non possono essere separate, esse costituiscono il senso della vita teoretica, della vita dunque trasparente a se stessa, della vita sensata. Questo metodo, questo senso e questa direzione vengono qui indicati con la parola metafisica» (p. 5); tale affermazione, che può apparire oramai carica dei sedimenti teoretici propri dello storicismo e dell'esistenzialismo *à la française*, pone un serio problema per la configurazione tecno-scientifica della contemporaneità: laddove dilaga un 'analiticismo' che riduce il fare filosofico a un mero accertamento dei *sic et non* formali e possibili delle proposizioni linguistiche e dei sistemi computazionali; laddove l'eleganza matematicizzante della fisica – con la quale Biuso si confronta sistematicamente ma senza derivare da essa la sua abulica fame di certezze – fa convergere il suo sapere in un eleatismo dispiegato che riduce il tempo a *flatus vocis* e a mera quantità informazionale, ribadire il *già da sempre* che è il sinolo di tempo e materia, di teoria e prassi, di materiatempo che è potenza in divenire e di sguardo indagatore che è parte di tale potenza, vuol dire, in senso ampio e parimenti stringente, che non sussiste un sapere che non sia concrezione singolare e molteplice della materiatempo da cui esso si origina e della forma metafisica – l'esseretempo – che fa eccedere il sapere nella sua matericità primigenia. La materia, pertanto, totalizza l'essere e il tempo; l'essere e il tempo restituiscono alla materia entropia, crescita, divenire, potenza che, di tanto in tanto, si fa polvere cosciente, razionale, emotiva.

Metafisica, nella prospettiva di Biuso, è dunque alla lettera μετὰ τὰ φυσικά, è essere oltre ogni riduzionismo e dualismo di sorta; metafisica è il tentativo di essere oltre la singola particella che, proprio perché dimentica di essere piccola parte (cfr. p. 125), si erge a giustificazione di un tutto indistinto. Metafisica è anche e soprattutto compren-

sione rigorosa dell'essere come evento (*Ereignis*) dinamico e temporale e come auto-disvelamento che nell'ente si rende visibile e che non è mai unicamente a esso riducibile/riconducibile. La struttura di tale *reversibilità ontologica* – l'unica legittima – di essere ed ente è il dispositivo/endiadi di identità e differenza che, nell'economia teoretica di Biuso, sta alla base dell'*accaderedivenire* della materiatempo e di ogni umano comprendere. L'essere, dunque, è identità poiché è principio ontologico ed epistemologico di individuazione di ciò che è; l'essere è differenza poiché è il continuo divenire che produce conoscibilità, pluralità e diversità nel cuore dell'identità. La metafisica, infine, è tale dinamica unitaria e molteplice di identità e differenza ed è parimenti scienza rigorosa in cui siffatto gioco eracliteo si fa fondamento e direzione dei saperi più avveduti. Non è questa la notte in cui tutte le identità sono mera identità indistinta e in cui le differenze sono mera differenza dispiegata, bensì è il momento, grazie a queste pagine, di imparare a pensare e ad ascoltare l'unità e l'armonia di cui la materia, il tempo, l'essere e il divenire sono immagine e sono flusso che non conosce requie e da cui tutto germina come vicendevole e ritornante identità che si fa differenza e viceversa.

Un momento cardine di *Tempo e materia* è custodito nel quarto capitolo, *Una teologia del tempo*. Se la fisica (Rovelli, Barbour) e la logica (Gödel, Severino) nel negare il tempo celano in sé una teologia negazionista e per ciò stesso una *fede* 'eternalista' che prova a proteggersi dal dolore del tempo, con strumenti raffinati ed eleganti Biuso, al contrario, dispiega non dal suo pensiero, ma dalla *cosa stessa* una teologia immanentista, *sacra*: «Il Sacro non è altrove, non è l'Altrove. Il sacro è nel mondo, è a esso immanente, è qui, ora, sempre, è l'unità di materia, animalità, mondo» (p. 85). A questa altezza la grecità che parla fra queste affermazioni squarcia il sipario e scavalca il transetto clericale dei dualismi invalidanti. Difatti, in Biuso, l'esseretempo e la materiatempo sono lo stampo della totalità che tutto avvolge e di ciò che è Pleroma dell'essere. Quest'ultimo è evento, *Ereignis*, del «vibrare degli elementi» (p. 96); è la luce in cui tutto traspare in un gioco di chiaroscuri; è differenza che distingue; è attrito che concede all'ente il suo limite. Il tempo, che dell'essere è il primo nome, è il tessuto dell'essere, è tempo che ritorna (αἰών) – come il nastro di Möbius – e che si fa 'discretezza' nel χρόνος. Il tempo è sacro poiché è anche καιρός, l'attimo della *necessaria* e *perfetta* pienezza. Καιρός è anche la *madeleine* che intrama di buioluce e di memoria il dispositivo semantico quale è il corpotempo. Il tempo è anche il costante transitare di significati – contro ogni illusorio idealismo e contro ogni fanatico realismo – che il corpotempo dalla materia produce e che alla materia dona. Il tempo è sopra tutto verità poiché verità è verità dell'essere e non solo del linguaggio; è disvelamento che eccede la particolare esistenza del corpotempo e che transita ognora fra la φύσις e l'ἀλήθεια,

fra il divenire principale della materia e la sua rivelatività. Il tempo, in sintesi, è veramente come vogliono i fisici eleati del nostro secolo un 'niente' e hanno ragione poiché il tempo, come sostiene Biuso, è «il niente che nella sua differenza rende possibile l'emergere della molteplicità dall'indistinto della materia [...], l'emergere della molteplicità dalla potenza inquieta e insieme stabile dell'essere» (p. 97). Il tempo, dunque, è tale niente di cui l'essere consiste, di cui la differenza è effigie senza la quale ogni sapere rimarrebbe sordo davanti alla potenza dell'accadere ordinato e parimenti entropico dell'essere.

Biuso, infine, scioglie nelle ultime pagine di *Tempo e materia* un paesaggio *disumano* che inverte la vertigine teoretica più alta dell'opera: «Sacra è la materia, infinita, potente, ed eterna, che non conosce il bene e non sa che cosa sia il male, che è fatta di luce e di buio, di densità e di vuoto. *La materia è la festa del cosmo, la sua indistruttibile pace*» (p. 153; corsivo mio). La metafisica di Biuso è proprio questo: è il sapere che sa del suo limite per osservare con lo sguardo gelido e insieme coinvolto del Dio la freddezza e il calore della materia, del tempo, dell'essere che tutto abbraccia e tutto smaglia nel suo sorriso. È una metafisica del tempo che sa e conosce il limite ontologico, epistemologico, esistenziale e teologico da cui ogni sapere e ogni esistere deve trovare senso e significato. È una metafisica oltreumana poiché sa di essere parte legittima del tutto, ma mai l'Intero. È una metafisica, in una sola e ripetuta espressione, *materialistica*. È dunque in questa festa della *materiatutto* a cui Biuso ci convoglia e ci invoglia, è in questa vertigine che ci cattura, è in questa luce che ci fa perdere e disperdere per poi sentirci e ritrovarci come un niente, come differenza in atto.