

COLLANA SCIENTIFICA DELL'UNIVERSITÀ DI SALERNO

Atti di convegni



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

La mente e l'estasi

a cura di

Rosario Conforti e Giuliana Scalera McClintock



Rubbettino

© 2009 - Università degli Studi di Salerno

© 2009 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10 - Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it

GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK

L'eredità misterica nel lessico dell'estasi

1. *Il delirio e l'estasi*

Letteralmente *ekstasis* (*ex* “fuori”, *stasis* “stabilità”) significa “uscita dal posto”, da cui “spiazzamento”, “estraneazione”, “smarrimento”. Da un punto di vista etimologico, un corrispettivo preciso è offerto dal latino *delirium*, “uscita dal solco” (*de* “fuori”, *lira* “solco”) che riproduce lo stesso movimento dall'interno verso l'esterno¹ e, nel suo significato di “vaneggiamento”, ne condivide in un certo qual senso il destino. Per tutto il periodo classico il campo prevalente dell'*estasi* resterà quello della pazzia, dei furori improvvisi, delle brusche fughe dal comportamento normale o dal senso comune, delle *melancholiai*.

Negli scritti ippocratici il significato letterale del termine si presta a indicare sia la “dislocazione” delle anche (*Art.* 56; Loeb 3, 330) sia fenomeni di squilibrio mentale in una sintomatologia che varia dall'alterata reazione agli stimoli esterni al delirio². In questo ultimo caso appare come il momento culminante della malattia adatto a formulare una prognosi. Negli *Aforismi* («È bene se la dissenteria, l'idropisia o l'*ekstasis* seguono alla mania», 7.5 Loeb 4,194) l'*ekstasis* è una delle crisi risolutive di una follia momentanea, la diversione/conversione (*apostasis*) del morbo in una fenomenologia diversa³. Nel *Prognostico* (65 Littré) le “uscite da sé”

¹ La preposizione *ex* significa «*bors de, de l'intérieur de' et se distingue en principe de apó 'venant de'*», Chantraine, s.v. *ex*. Ringrazio per le accurate ricerche sul lessico dell'estasi la dott.ssa Valentina Dell'Anno che, laureatasi su questi temi, ne prosegue lo studio nel lavoro di Dottorato.

² L'accezione psicologica del termine *ekstasis*, nel *Corpus hippocraticum*, non è frequente: sei impieghi secondo J. Pigeaud, *La follia nell'antichità classica*, Marsilio, Venezia 1995, p. 41, nt. 11.

³ È presupposta la concezione primitiva secondo cui la malattia si risolve trovando materialmente uno sbocco. Con la nozione di *apostasi*, separazione/spostamento,

che comportano mutismo e catatonìa, sono pericolose, perché “le *ekstaseis* febbrili” quando il paziente è silenzioso sono mortali. Ugualmente le *ekstaseis* malinconiche, non sono un buon segno nell’epilessia. «Quelle con molto sangue sono le migliori» (*Prorrh.* 2.9, Littré).

È evidente in tutti questi casi l’accezione sintomatica del termine, che si applica a un ampio spettro di casi e, pur afferendo alla *mania*, non è riconducibile unicamente ad essa. Ma già Aristotele usa il termine in un senso più generale. La *manike ekstasis* (“il folle uscir da sé”) e l’ira, nelle *Categorie* (10a), sono assunte come esempi delle qualità affettive dell’anima: «Infatti si è detti qualificati secondo queste: iracondi e folli»⁴. *Ekstatikoi*, per estensione, potevano essere chiamati tutti coloro il cui stato normale di consapevolezza era temporaneamente o permanentemente alterato⁵.

È solo in epoca tarda che i Greci cominciarono a usare *estasi* per l’esperienza mistica. La prima applicazione del termine in questo senso si trova in una celebre frase di Plotino (6.9.11.23) in cui il grado ultimo della contemplazione⁶ è descritto «non come una visione, ma *un altro modo di vedere*, un’*ekstasis*, una semplificazione (*haplosis*), una resa (*epidosis*) dell’Io, un desiderio di contatto (*epheis pros hapthen*), una quiete e un sottile sforzo (*perinoesis*) di adattamento»⁷. E parrebbe che proprio da Plotino tramite Gregorio di Nissa, il misticismo cristiano abbia derivato il suo uso del termine⁸.

Ma nei contesti cristiani dei primi secoli d.C., l’esperienza mentale di “estranazione” è ben lontana dai vertici nichilisti della contemplazione

si intende la risoluzione della malattia in una nuova manifestazione. A volte è l’attacco di follia ad essere risolutivo di disturbi che si collocano entro un ambito diverso. Altre volte si riscontra il fenomeno inverso, cfr. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia*, Torino 1986, pp. 17 e ss.

⁴ Cfr. in questo volume l’articolo di B.M. D’Ippolito, *L’estasi tra la malinconia e il sublime*, pp. 299-310.

⁵ Cfr. Arist. *Probl.* 953a 22 dove del “malinconico” Aiace si dice che «uscì completamente di senno» (*ekstatikos egeneto pantelos*). Degno di attenzione l’uso dell’aggettivo in Plotino VI 3, 21-22: «L’alterazione (*allosis*) è una specie di movimento: è un movimento che trae una cosa fuori di se stessa (*ekstatike tis ousa kinesis*)».

⁶ Porph., *Vita di Plotino*, 23. A questo vertice contemplativo, secondo Porfirio, Plotino sarebbe giunto quattro volte con “indicibile *energeia*” e non per *dynamis*.

⁷ Vale la pena notare che qui *ekstasis* non è il termine caratterizzante dell’esperienza, ma *un* termine tra gli altri, anzi il primo di una serie che, in crescendo, cerca di comunicare approssimativamente una condizione percepita come inesprimibile. Sull’*altro modo di vedere*, cfr. in questo volume l’intervento di F. Ferrari, *Estasi e metafisica in Plotino*, pp. 101-112.

⁸ Cfr. E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un’epoca di angoscia. Aspetti dell’esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1977, p. 72.

medioplatonica e neoplatonica greca che, in crescendo, cerca di attingere l'al di là dell'essere e del sacro⁹. Salito su un terrazzo per pregare, mentre l'estasi si abbatte su di lui, Pietro ha la visione dei cieli che si aprono e ode la voce di Dio: «Il giorno dopo [...] Pietro salì sul terrazzo verso l'ora sesta per pregare. Sentì fame e voleva prendere cibo. Mentre gliene preparavano, un'estasi si abbatté su di lui (*egeneto ep'auton ekstasis; cecidit super eum mentis excessus*). Vide il cielo aperto e un oggetto che scendeva come una grande tovaglia...» (*Act.* 10.9-11)¹⁰.

La costruzione attiva della frase («un *ekstasis* cadde su di lui») analoga a quella usata nel repertorio letterario greco per le visioni oniriche («*Oneiros* gli stette sopra la testa», *Il.* II.20) e per i bruschi cambiamenti di condotta senza una causa immediatamente identificabile («Zeus, la Moira e l'Erinni funesta scagliarono nella mia mente l'*ate* selvaggia», *Il.* XIX.86-87)¹¹, traduce nei termini di un'operazione demonica esterna un'esperienza mentale che non è greca. È il nucleo della nozione occidentale di estasi: l'incontro/confronto dell'essere umano con Dio.

2. *La divina follia*

Ovviamente per la Grecia antica è molto ampia la casistica di fenomeni paranormali, soprattutto religiosi, nei quali sarebbe possibile rico-

⁹ A proposito dell'uso della nozione di 'dio' in Platone, Nancy scrive: «Quando, come gli accade, Platone scrive "*theos*" questa designazione del 'dio' al singolare e senza nome proprio, ci rende la traduzione quasi impossibile perché dobbiamo scegliere se abbandonare il sostantivo e parlare di 'divino', oppure conservarlo e parlare di un 'dio' persona unica di cui Platone non ha idea alcuna (è il caso di dirlo in tutti i sensi della parola). Nel *theos* di Platone si può dire che gli dei spariscono (*Ateismo e monoteismo*, in «L'espressione», 2-3, 2005, pp. 23-24). E se in Platone il divino è il luogo di dissolvimento degli dèi, in Plotino l'uno è il luogo di dissolvimento del divino. Proclo infine approda a una sorta di nihilismo trascendente. Nella *Filosofia caldaica* (fr. 4) scrive: «... necessariamente prima del Logos deve esserci il Silenzio che fa sussistere il Logos, e prima di ogni essere sacro ci deve essere la Causa deificante [...] il Logos immanente agli intelleggibili, avendo tratto la sussistenza da un'altra enade più indicibile, è Logos del Silenzio che precede gli intelleggibili. Quando si tacciono gli intelleggibili, c'è il Silenzio». È impossibile dunque istituire paralleli tra l'impersonale *theos/theion* dei Greci e il "dio che è" dei cristiani.

¹⁰ Cfr. anche *Act.* 11.5. La stessa costruzione è usata per l'estasi di Paolo, 22.17. Analoga costruzione compare ancora nei casi di *entusiasmo* dei profeti ebraici descritti da Filone, cfr. *infra*, nt. 12. Non è possibile riscontrare negli scrittori cristiani dei primi secoli d.C. alcun riferimento esplicito all'*unione mistica* in questa vita. Cfr. E.R. Dodds, *Cristiani e pagani in un'epoca d'angoscia*, cit., p. 96.

¹¹ Per la tendenza a oggettivare gli impulsi emotivi e in particolare gli elementi irrazionali della condotta, cfr. Id., *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978, pp. 27-31.

noscere oggi fenomeni estatici¹². Su di essi restano classici gli studi di Dodds, da *I Greci e l'Irrazionale* a *Parapsicologia del mondo antico*. Ma nei testi che direttamente o indirettamente ci parlano delle danze dionisiache e delle celebrazioni misteriche (*teletai*) – i luoghi canonici in cui l'antropologia e la storia della prima metà del Novecento ci avevano abituato a cercare la comunione mistica e le beatitudini indotte dall'eccitazione religiosa¹³ – non è mai il termine *estasi* a connotare gli effetti psicologici dell'*entusiasmo*. Eppure il grado ultimo dell'iniziazione misterica (*epopteia*) prometteva l'emozionata visione di spettacoli divini. In un famoso frammento di Pindaro relativo a contesti orfici si legge: «Felice (*Olbios*) chi entra sotto la terra dopo aver visto *quelle cose*: conosce la fine della vita, conosce anche il principio dato da Zeus»¹⁴. «Uscii dalla sala dei misteri sen-

¹² Nel I secolo d.C Filone di Alessandria, nell'*Erede delle cose divine*, sottoponendo a interpretazione allegorica la vita di Abramo, riassume la fenomenologia greca dell'estasi. Filone distingue quattro forme principali: l'ira generatrice di follia (*paranoia*) che dipende dalla vecchiaia, dalla malinconia o dalla malattia; il senso di stordimento («violento stupore») «davanti a situazioni che sogliono colpire inopinatamente e all'improvviso»; il riposo dell'intelligenza (*eremia dianoiias*) «se mai la mente le concede di riposare», e la «divina possessione o mania, propria della stirpe dei profeti» (*Her.* 249). La distinzione tra le prime tre forme, provocate da cause naturali, e la quarta irriducibile ad esse, ricalca la distinzione platonica tra follia umana e follia divina (vedi *infra*, nt. 18), anche se l'esperienza profetica, descritta da Filone in termini di entusiasmo, ha poco da vedere con la mania greca.

¹³ Il teorico dell'*estasi dionisiaca*, luogo originario della fede nell'immortalità dell'anima, era stato E. Rhode: «L'estasi, l'*alienatio mentis* transitoria, nel culto dionisiaco non è un incerto errare dell'anima nei domini della vana illusione: è invece una... santa pazzia in cui l'anima fuggita dal corpo, si unisce con la divinità. Ora, essa è presso, è dentro il dio nell'entusiasmo; chi ne è preso è *entheos* [...] chiuso ancora nell'io infinito, sente e gode la pienezza d'una vita infinita» (*Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari 1970, Friburg in Brisgau 1890-1894, p. 355). Per Rhode il significato originario di estasi sarebbe stato proprio quello di «uscita dell'anima dal corpo», in un senso letterale non troppo diverso dall'espressione *ton d'elipen psyche* usata per chi sveniva (*ivi*, p. 354). Come ha sottolineato R. Padel (*Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, New Jersey 1995, pp. 124 e ss.) sia la nozione di «originario», sia l'idea dell'anima che abbandona il corpo, risentono delle spinte del tempo: da una parte la tendenza a spiegare i fenomeni tramite il ricorso all'origine, dall'altra quella a estendere alle culture antiche le suggestioni provenienti dalla ricerche etnografiche. Va da sé che *Psiche* resta uno dei testi fondamentali per la religione greca, ma l'ipotesi di un misticismo dionisiaco è stata fortemente ridimensionata. Circa la fuorviante associazione tra misteri e misticismo, cfr. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1987, p. 13. Circa l'antistorica proiezione della nozione di estasi come unione mistica su testimonianze antiche, vedi E.R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia*, cit., pp. 70 e ss.

¹⁴ Pind. fr. 137. Cfr. inoltre i versi conclusivi dell'*Inno a Demetra*, che illustrano il mito eziologico dei Misteri Eleusini: «Felice colui – tra gli uomini viventi sulla terra –

tendomi straniero a me stesso», scrive un iniziato ai misteri di Eleusi¹⁵. E al variegato lessico che commentava l'esperienza straordinaria¹⁶ (*katharos* “puro”, *katharsis* “purificazione”, *bakcheuein* “divenire Bakchos”, *olbios* “felice”, *epopteia* “contemplazione”, *aphorreton* e *arrbeton* “indicibile”) fece ricorso la filosofia per descrivere asceti e culmine dell'avventura noetica. Nel *Fedone*, nel *Simposio* e nel *Fedro*, Platone utilizza formule orfiche ed eleusine per descrivere le visioni supreme dell'anima purificata¹⁷. Nello stesso tempo, nel *Fedro*, svincolando la «mania concessa per dono divino da quella derivata dalle malattie umane»¹⁸ insinua il dubbio che amanti, poeti e pazzi vedano verità che i sani non possono vedere.

Nessuno nelle tragedie desidera vedere «ciò che gli altri non vedono»: di certo non Oreste le Erinni; nè Cassandra, nell'entusiasmo apollineo, la lunga catena di delitti della casa di Atreo¹⁹. E se i misteri presenti-

che ha visto queste cose». È notevole la designazione astratta della visione misterica. Se essa debba essere messa in relazione con il segreto iniziatico o con l'abituale vocabolario della letteratura mistica, è questione aperta.

¹⁵ Sopatro, *Rhet.Gr.* VIII.14.

¹⁶ I misteri appartengono a una classe particolare di iniziazioni. Non assicuravano il passaggio a una classe di età o l'entrata in un nuovo ruolo. Ciò che promettevano, attraverso un lungo percorso, era un cambiamento mentale indotto dalla visione *sacra*. Ma è un fatto che i testi sono più attenti a segnalare gli effetti psicologici della visione che la visione stessa. Aristotele (fr. 15 Ross) afferma che, nel momento culminante dell'azione misterica, non c'era più apprendimento (*mathein*) ma esperienza (*pathein*) e un mutamento di stato mentale (*diatethenai*). Se anche avessimo la possibilità di ricostruire in tutti i suoi nessi il grande spettacolo che si svolgeva nel *telestereion* di Eleusi, dove si giungeva dopo giorni di privazioni e di digiuno, è molto probabile che, svincolato dal complesso rituale che lo sosteneva e dal contagio emotivo della folla di iniziati, perderebbe il suo effetto coinvolgente, come di fatto lo perde nella testimonianza cristiana che svelano parzialmente il segreto.

¹⁷ Si tratta di luoghi assai noti nella letteratura specialistica. Per essi mi limito a rinviare ai capp. III (*Teologia e misteri: mito, allegoria e platonismo*) e IV (*L'esperienza straordinaria*) di un testo divulgativo di ottimo livello: W. Burkert, *Antichi culti misterici*, cit., pp. 75-151.

¹⁸ *Phaedr.* 244, 265a. La distinzione tra follia umana e divina, valutando l'invadimento in base alle sue ricadute sociali – ai benefici cioè che ne possono venire alla società o al singolo – implica, per Platone, la presa di coscienza che non esiste un criterio generale per stabilire che cosa sia la pazzia. La follia erotica può generare un vedere più autentico e privilegiato e questa maniera di vedere può apparire ai più come follia. Particolarmente interessante è in 265a la riformulazione delle due forme di follia in «mania che deriva da malattie umane e mania che deriva da un divino mutamento delle consuetudini comuni». Questa follia che attiene non alla *physis* ma all'*ethos* è quella propria del filosofo, cfr. *Phaedr.* 249 d.

¹⁹ *Cho.* 1048-1062 e *Ag.* 1183, 1186-1190, 1199-1201. Circa la discontinuità segnata dalla concezione platonica rispetto alla rappresentazione tragica della follia, cfr. R. Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, cit., pp. 82 e ss.

ficavano “l’indicibile” lo facevano attraverso il filtro di riti di entrata e di uscita. La teorizzazione platonica modifica profondamente il rapporto con l’invisibile. Mettendo in corto circuito la follia erotica con il lessico misterico elimina ogni intermediario per la rimemorazione del divino. La strada è tracciata. I neoplatonici valorizzeranno la via misterica che conduce fino all’al di là dell’essere. Secoli dopo nel 1454 Cusano (*Idiota de sapientia*) sosterrà che l’idiota vede molto più chiaramente del filosofo.

Scrive Ruth Padel²⁰, antichista e poeta, che alla rappresentazione tragica della follia ha dedicato pagine di grande chiarezza: «Platone, il *Fedro* e la divina follia; il *Problema* 30 di Aristotele sulla divinazione malinconica, la “follia cristiana”, la visione mistica. Come sfuggire a questa potente miscela di idee? Come non ereditare la sensazione che la follia possa vedere il vero?».

3. *Il morente e l’estasi*

Come la possibilità del superamento della distanza tra l’umano e il divino, anche l’idea del dualismo anima/corpo è maturata all’interno di ambienti settari. Trapiantandola sul terreno della filosofia, Platone ha elaborato una nozione nuova di anima: l’anima immortale che va isolata, separata dal corpo la cui funzione, rispetto ad essa, non può essere altro che quella di ricettacolo e di tomba²¹.

E in effetti un paradosso dinamico di vita e morte informa il percorso delle cerimonie misteriche in una compenetrazione che va molto al di là dell’evidenza scontata della rinascita, che inevitabilmente si accompagna ad ogni morte simbolica²².

Simile al sonno per la sua modificazione della coscienza, e come esso aperto alla divinazione²³, il momento della morte è stato forse il termi-

²⁰ R. Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, cit., p. 94.

²¹ Cfr. J.P. Vernant, *Corps obscure, corps éclatant*, in Aa.Vv., *Corps de dieux*, in «Le temps de la reflexion», VII, 1986, pp. 20-21.

²² Che alla base di un rito iniziatico vi sia l’idea di morte e rinascita è un assioma della storia delle religioni, efficacemente divulgato dall’opera di Mircea Eliade. Essendo fondamentalmente cerimonie iniziatiche, i misteri antichi dovrebbero conformarsi a questo schema, che sembrerebbe anche fornire la spiegazione del perché si credeva che esse aiutassero a superare la paura della morte reale. Eppure la documentazione, come ha dimostrato Burkert (*Antichi culti misterici*, cit., pp. 131-132) «è meno esplicita e più varia di quel che l’ipotesi generale vorrebbe postulare».

²³ L’idea di un nesso tra la “morte imminente” e la divinazione è antichissima. In *Il. XVI.851* Patroclo, un momento prima di morire, predice a Ettore la sua morte per mano di Achille; a sua volta, in *Il. XXII.355*, il morente Ettore predice ad Achille

ne di confronto per l'induzione di stati mentali preludenti a beatitudini visionarie²⁴. Un frammento di Plutarco a tale proposito è esplicito, avanzando la tesi che agonia e *teletai* misteriche siano dei "doppi" nelle fasi come nel nome: «E giunta alla morte, l'anima prova un'emozione come quella degli iniziati ai grandi misteri. Perciò riguardo al "morire" (*teleutan*) e all'essere iniziato (*teleisthai*), la parola assomiglia alla parola, e la cosa alla cosa. Anzitutto i vagabondaggi, i rigiri logoranti, e certi cammini senza fine e inquietanti attraverso le tenebre. In seguito, proprio prima della fine, tutte quelle cose terribili, i brividi e i tremori e i sudori e gli sbigottimenti. Ma dopo di ciò, ecco viene incontro una luce mirabile, ad accogliere sono lì i luoghi puri e le praterie, con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e di sante apparizioni»²⁵.

Il confronto non è isolato, né riconducibile unicamente a speculazione tarda. Le lamine d'oro orfiche trovate nelle tombe – tra i pochi documenti diretti delle concezioni misteriche – si rivolgono non ai morti, come comunemente si afferma, ma a coloro "che stanno per morire". Viatici per i morenti, guidano l'anima che si sta staccando nell'oscurità degli inferi. «A Mnemosyne è sacro questo [dettato]: [per l'iniziato] quando sia sul punto di morire» è il celebre inizio della laminetta di Hipponion²⁶. E dal lago

che sarà ucciso da Paride presso le Porte Scee. A tale credenza si richiama in *Phaed.* 84e il celebre brano sulla morte visionaria dei cigni: «... e anche, si direbbe, io devo sembrarvi nell'arte della divinazione (*ten mantiken*) assai da meno dei cigni, i quali, appena si accorgono di dover morire, benché anche prima non tralascino di cantare, cantano allora il loro canto più lungo e più bello, presi dalla letizia che da lì a poco se ne andranno dal dio a cui sono devoti. Gli uomini, per la paura che hanno della morte, dicono il falso anche dei cigni: e dicono che, cantando essi il loro canto di morte, cantano per il dolore della morte; e non pensano che nessun uccello canta quando ha fame o freddo o patisce qualche altro male [...] dunque né questi uccelli a me pare che cantino per il dolore, né i cigni...».

²⁴ L'esperienza iniziatica, in alcuni casi particolari, può essere stata una sorta di preparazione alla morte, un tentativo di controllare la morte tramite la sua artificiale riproduzione. Cfr. a questo proposito, per una puntuale documentazione, R. Martín Hernández, *La muerte como experiencia misterica. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas*, in «ILU Revista de Ciencias de las Religiones», 10, 2005, p. 101. Uno studio scrupoloso della fisiologia dello stato mentale del morente potrebbe aver fornito le modalità rituali per il conseguimento di quella separazione corpo-anima che da Platone in poi domina una certa tradizione filosofica.

²⁵ Plut. fr. 178 Sandbach. Per l'intonazione orfica di questo passo, cfr. R. Martín Hernández, *op. cit.*, pp. 101-102.

²⁶ La laminetta di Hipponion (Vibo Valentia) proviene da una tomba databile alla fine del secolo V o l'inizio del IV a.C ed è stata edita da Pugliese Carratelli nel 1974. Cito qui dalla traduzione di G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 1993.

di Mnemosyne dovrà bere l'iniziato per incamminarsi nell'aldilà. Mnemosyne è la dea della Memoria. Il ricordo da recuperare è forse quello dell'esperienza conseguita nell'iniziazione, così come quando si insegue la rimemorazione di un sogno. L'agonia e l'estasi già sperimentata consentirà di non perdersi nel disintegrarsi della coscienza, di non scivolare per sempre nella notte della dimenticanza. Nell'*Inno Orfico* LXXVII, 9-10, il *mystes* (l'iniziato) chiede a Mnemosyne di risvegliare in lui il ricordo della santa iniziazione e di allontanare la dimenticanza. Nelle lamina di Thurii B2 il cui *incipit* presuppone già concluso il travaglio di separazione dell'anima dal corpo («Ma quando l'anima lascia la luce del sole»), la morte è il compimento di un processo di trasformazione che prelude alla metamorfosi divina: «Rallegrati tu che patito il patimento: (*pathon to pathema*) tale non lo soffristi prima. Da mortale sei divenuto un dio»²⁷.

Nella ripresa platonica del linguaggio misterico, “morire” è un esercizio intellettuale che si compie dolcemente in vita e fa del filosofo un moribondo che si è lasciato indietro la morte²⁸. Qualche parola gettata qua e là nel *Fedro*, allude a “eventi terrificanti”, al “travaglio e all'ultima lotta” che affronta l'anima che getta lo sguardo “fuori del cielo” (*exo tou ouranou*)²⁹. Ma nell'offrirsi della Bellezza pura ogni spasimo si dilegua nello sfondo: «E la Bellezza era fulgida a vedersi nel tempo in cui vedemmo [...] e fummo iniziati in quella che è giusto chiamare la più beata fra le iniziazioni [...] noi integralmente perfetti [...] mentre integralmente perfette e semplici e senza tremori e felici erano le apparizioni [...] puri noi stessi senza essere sigillati nella tomba che ora portiamo in giro e chiamiamo corpo»³⁰.

I giri tortuosi, i tremori e i brividi, la materialità dell'antica esperienza, nella speculazione filosofica successiva cadono come foglie³¹. Sarà il Rinascimento – nella breve stagione della rinascita pagana – a recupera-

²⁷ IV-III sec. a.C. *ivi*, p. 61. La traduzione è leggermente modificata.

²⁸ «Gli uomini a udire ciò crederanno che sia giusto dire [...] che i filosofi sono come dei moribondi [...] E diranno proprio la verità, Simmia; solo non è vero che se ne rendono conto. Infatti non sanno perché siano degni di morte e di quale morte coloro che sono degnamente filosofi» (*Phaed.* 64a). Su tale tema, cfr. le pagine classiche di P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988, pp. 49 e ss., e di J.-P. Vernant, *Il fiume Ameles e la melete thanatou*, in *Mito e pensiero presso i greci*, Torino 1970, pp. 125 e ss.

²⁹ *Phaedr.* 247b e 251a4.

³⁰ *Phaedr.* 250b-c. La traduzione è di G. Colli (*La Sapienza Greca*, Milano 1977, vol. I, p. 103) con alcune modifiche.

³¹ Se l'estasi in Platone e Plotino è contemplazione razionale, nella speculazione teurgica torna a essere possessione e in quanto tale non necessita più del percorso “ascetico”.

re l'intellettualizzato *pathos* della contemplazione. E l'estasi – più che “uscita da sé” divenuta “sradicamento violento” – cercherà ancora una volta di colmare l'abisso che, in un orizzonte spirituale completamente mutato, separa l'umano dal pensiero purificato³².

³² Tra i miti che il Rinascimento utilizzò per illustrare il percorso iniziatico, particolarmente interessante ai fini del discorso qui proposto è quello di Marsia, scorticato vivo per essersi cimentato con Apollo in un'impossibile sfida musicale. Il grido che nelle *Metamorfosi* di Ovidio il Sileno rivolge alla divinità che lo tortura: «Perché mi strappi da me stesso» (*quid me mihi detrahis?*) è, in numerose rivisitazioni figurate e letterarie, la cifra stessa dell'*ek-stasis*, che rivela – nell'interpretazione di Pico (*De hominis dignitate*) – «il supremo senso di sproporzione con cui il dio attacca la crisalide umana, che viene straziata mentre soccombe all'estasi divina». Vedi E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano 1999, pp. 209-215.