

HELLENISMO

XXXIX



Rivista online della 'Comunità Hellena Italiana'

Indice

Il Giardino della Eranné

Perennitas – I pericoli del neo-esoterismo e le facili “iniziazioni”

Breve excursus sui rapporti tra Eleusi e Roma – dialoghi fra Simposiasti

Epiteti e Titoli di Plutone (Ζειροφόρος – Ψυχοφόρος)

Figlie delle Muse. Donne nell’arte in età greco-romana

Storia della Pars Occidentis nel V secolo – una riflessione

Hic sunt leones. Alcuni esempi di presenza romana nell’Africa nera

Appendice

Proclo, “*Commento al Parmenide*” - I Libro, Introduzione – I parte (617 – 640.15)

πᾶς γὰρ θεὸς κατὰ τὸ ἐν θεός



“Si possono esprimere gli Esseri Divini in modi differenti: ad esempio, i poeti ispirati da Febo lo fanno per mezzo di nomi mitici e con uno stile molto ampio; coloro che si astengono dall'apparato tragico dei miti e che, inoltre, si esprimono con bocca ispirata dagli Dei lo fanno per mezzo di nomi sacri e con uno stile che si eleva al sublime; coloro che si propongono di rivelare gli Esseri Divini per mezzo di immagini, lo fanno per mezzo di nomi matematici, sia quelli utilizzati in aritmetica sia quelli impiegati in geometria. Ebbene, l'espressione degli Esseri Divini per mezzo dei nomi dialettici è completamente differente rispetto a tutti questi metodi di insegnamento e si addice in particolar modo ai filosofi della scuola eleatica, esattamente come, fra i modi di insegnamento citati più sopra, l'ultimo appartiene ai Pitagorici, come si vede chiaramente in Filolao, che ha insegnato per mezzo dei numeri l'esistenza e la processione degli Esseri Divini; il secondo è quello degli Ieratici, che hanno trasmesso i nomi degli Dei secondo la loro propria espressione segreta, ad esempio i nomi celebrati dagli Assiri (=Oracoli Caldaici), come quelli di 'Zone' (Ζῶναι), 'Azone' (Ἀζῶναι), 'Fonti' (Πηγαί), 'Implacabili' (Ἀμείλικτοι), 'Connettori' (Συνοχεῖς), per mezzo dei quali gli Assiri designano le classi degli Dei. Il primo modo, infine, che è proprio della Teologia Ellenica, è quello degli Orfici: si danno ai Principi (Ἀρχαῖς) più elevati di tutte le cose come nomi 'Crono',

'Zeus', 'Urano', 'Notte', 'Ciclopi', 'Ecatonchiri'. Ora dunque, come si diceva, l'insegnamento dialettico degli Esseri Divini utilizza, in luogo di tutti questi nomi, dei nomi che invece sono presi dalla dialettica, come 'uno' ed 'essere', 'tutto' e 'parti', 'identico' e 'differente', 'simile' e 'dissimile'. Ed è di questi nomi che la dialettica si occupa soprattutto e li impiega per designare gli Esseri Divini..."

(Proclo, *In Parm.* I 646-648)

Il Giardino della Eranné



L'amore per la Bellezza è stato posto nei cuori degli uomini dalla Dama che il I Inno Orfico chiama Einodía, Triodítis e, soprattutto, Eranné: Hecate.

Ciò che è bello è anche buono e giusto. Niente che non sia anche giusto può essere buono e bello.

Ma, non contenta di aver posto nei cuori degli uomini l'istinto del bello, ovvero il desiderio di

cercare gli Dei (e, dice il poeta: cercandoli Li trovi...), la Fanciulla delle Tenebre, Colei che è la nostra Empsychôusa, è disposta a donarci simboli e segni per indicarci la Via che conduce al Giardino dell'Eusébeia, alla Danza orgiastica con Lei, alla Gioia, alla Hénosis, alla visione dell'Hápax Epékeina.

Ma perché il Teologo la chiama Eranné? L'aggettivo erannós è già in Omero (non per caso!) e indica per solito un luogo ameno, un luogo particolarmente bello. Appare singolare, dunque, la scelta di quell'aggettivo per descrivere la bellezza di una Dea. La traduzione che si dà di solito (leggiadra, lovely, ecc) non è sbagliata, ma riduttiva: perché Hecate non è soltanto bella, e non è nemmeno soltanto la Bellezza, con la B maiuscola (secundum Platonem): Ella è piuttosto la Creatrice della Bellezza. Ne intuì la presenza e la natura Guido Cavalcanti in una delle sue più belle poesie, dove, per lodare la sua dama, dice che «la Bellezza per sua Dea la mostra». L'espressione cavalcantiana rende almeno in parte il senso dell'incredibile Eranné del Teologo.

Ma Eranné vuol dire anche altro. In un commento al Parmenide conservato a Torino e probabilmente da attribuirsi a Porfirio (devoto della Fanciulla), la visione beatifica è chiamata tò erannón. Letteralmente significa più o meno «ciò che è bello a contemplarsi», e cosa c'è di più bello della Dea che ha creato la Bellezza? Se Hecate è l'Eranné, l'erannón altro non è che la contemplazione della Fanciulla. Ma in cosa consiste dunque il Giardino?

Domanda ardita e quasi arrogante. Si può almeno dire cosa non è: un posto noioso. L'Inno orfico dice chiaramente che Hecate «baccheggia» con le anime dei morti. La metafora è stata fraintesa da quasi tutti i traduttori. L'espressione non allude a una spettrale sarabanda notturna di phasmata, ma alla gioia orgiastica, sfrenata, eccessiva, che caratterizza la hénosis con Hecate. Qui si parla di un contatto anche fisico con Hecate, di una partecipazione alla Sua vita, del disvelamento del Suo cuore fiammante, del Suo cuore di Creatrice di Bellezza, alle anime innamorate di Lei. Non sto dicendo, assolutamente, che detto contatto farà di noi degli Dei: non è questo lo scopo della devozione, della filosofia, della teurgia. Significa che nella danza con la Eranné (ogni anima è chiamata - secondo la propria statura: gli ultimi non saranno i primi) la nostra sete di Bellezza sarà finalmente soddisfatta oltre ogni sogno più ardito.

L'immagine della danza orgiastica, della síkinnis, dell'estasi bacchica (usata per alludere al Giardino anche da Proclo nel suo divino Inno alle Muse), non deve essere confusa con le degenerazioni tipiche (soprattutto in Occidente) di questa tarda età del ferro, che confonde libertà e licenza, gioia e crapula, amore e promiscuità sessuale. A forza di guardare in basso, ci si dimentica che esiste il sole (e Colei che «luminat solem»). L'«orgia bacchica» che le anime dei morti celebrano con Hecate non è parente nemmeno alla lontana dello «sballo» o del «plaisir à tout prix» del marchese Sade.

Allora come mai definisco il Gardino «sfrenato ed eccessivo»? E non fu proprio il Sade, oggi tanto in voga come esempio di «libertà» (!), a scrivere che «ogni eccesso è una cosa buona» e dunque va incoraggiato? Ma il marchese confonde l'eccesso con la trasgressione. Non fu eccessivo per niente. Quel che lui tentò di fare, nella sua disperazione, fu violare le regole del viver civile del tempo suo, e intese addirittura stuprare la Natura, che egli odiava in quanto matrigna crudele e indifferente. E, al termine del suo percorso di orrori, gli sfuggì un lamento significativo: «Peccato che non esista nessun dio, perché ciò mi priva del piacere di bestemmiarlo ancora più duramente». E se da un lato cercava di rassicurarsi sulla non-esistenza degli Dei, dall'altra ne sentiva il bisogno disperato. Sade, come molti esseri umani oggi, ebbe paura del Giardino e si nascose lontano dalla luce. E l'unica giustificazione che può addurre a sua discolpa è l'esser nato e cresciuto in un mondo dominato dalla gelida Déesse Raison da una parte e dal falso dio galileo dall'altra.

Ma l'eccesso vero, il vero eccedere, consiste nel lasciarsi trascinare dalla Gioia, nel lasciarsi prender per mano da Hecate, nel lasciarsi bruciare da Brimo fino a essere purificato, nell'essere disposto a farsi Atteone per amore della Bella delle Tre Vie, nell'essere disposto a rinunciare persino alla propria anima per il Suo sorriso: eccesso significa accettare una gioia che è come un fiume in piena, non conosce argini. Ma questo eccesso di gioia e pienezza non è possibile se non accettando la verità delle Leggi Divine come sono tramandate e commentate dai Maestri. L'uomo non è misura di tutte le cose. Protagora ha torto marcio e i suoi epigoni moderni hanno ancora più torto di lui.

Eppure la Gioia può far paura più della luce opaca del Tartaro. Quando si parla di Hecate Sóteira non si intende una sorta di versione femminile del messia galileo dileggiato da Giuliano nei suoi Saturnali, un messia da cui, come Costantino I, puoi ottenere il perdono dopo che hai fatto le peggiori porcherie. Hecate è una Dea terribile: Ella purifica a qualunque costo e la Sua Gioia è davvero uno stato di singolarità (anzi la Singolarità di tutte le singolarità, della quale si può dire soltanto che è Gioia e che Ella è disposta a dividerla), per questo alla luce abbacinante dei Suoi occhi di smeraldo qualcuno stoltamente preferisce o crede di preferire la luce flebile e i fantasmi privi di senso del Tartaro.

Nietzsche, che era di tutt'altra pasta rispetto al Sade, descrisse in pagine commoventi il suo desiderio di danzare con Lei, ma le terribili parole di Zarathustra al funambolo morente («la tua anima morirà prima del tuo corpo») pesano come un macigno e sono indice di disperazione: come puoi danzare una danza bacchica senza Bacco? Come puoi essere una stella danzante se non credi a Colei che ha creato le stelle, che Apuleio chiama Siderum Mater?

E tralascio di parlare dei paganuccoli dell'Anglosfera, veri figli del loro tempo e della loro (in)cultura, i quali si fabbricano idoli di cartapesta politicamente corretti e li battezzano (è il caso di

dirlo) con i Nomi degli Dei veri e viventi, in questo dimostrandosi persino più dannosi e odiosi dei galilei.

Il Giardino non è un puerile rimedio escogitato per scacciare la paura della vita e della morte. L'idea che esista un Luogo dove le anime danzano con l'Eranné non deriva dalla constatazione che la vita è spaventosa e che nel mondo vige la legge brutale della giungla e niente ha senso. Al contrario: l'idea del Giardino dell'Eusébeia è una sorta di presentimento che deriva dalla constatazione che il mondo è bello, che la vita è meravigliosa e che se qui crescono fiori di mille e mille colori uno più bello dell'altro, esiste un Luogo dove nascono «fiori che neanche la piana di Enna ha mai visto», come dice Plutone a Proserpina nel poema di Claudiano. L'idea che possa esistere il Giardino ci è stata posta in cuore dall'Eranné. Essa affiora anche laddove il culto degli Dei è stato soppresso e la Religione è perseguitata. Cavalcanti, che ho citato, percepì la presenza di Hecate (e ahimé, anch'egli cedette al pessimismo: insoddisfatto del cristianesimo si rifugiò in uno sdegnoso ateismo, mentre avrebbe dovuto lasciarsi trascinare orgiasticamente dalla gioia, fino a toccare con mano, in vita, che la Dama che la Bellezza stessa chiama Dea esiste davvero e non è una semplice immagine poetica); Dante è tra gli scrittori italiani uno di quelli che più si sono avvicinati alla Fanciulla (senza rendersene conto: nessuno mette in dubbio che fosse e si considerasse un cattolico). I trovatori occitani che veneravano Amor (femminile in antica lingua d'òc), guarda caso una delle Tre Virtù che dimorano nel Fianco Sinistro di Hecate, Amore che proviene dall'abisso noetico, ebbene, anche loro hanno intuito l'esistenza del Giardino.

Bernat de Ventadorn, il più grande e il più schiettamente pagano dei trovatori, nella sua più bella canzone (Quand vèi la lauset mover) lamenta di non essere come l'allodola (l'anima che si è liberata dalla generazione), la quale vola verso il sole e «si lascia cadere» (se lascia chaser), cioè si lascia andare, si lascia trascinare dalla Gioia e verso la Gioia, il «Jòi», per la dolcezza che ha nel cuore (per la dòuçor qu'al còr li vai). Nel cuore del poeta nasce invidia (enveja) per colui che ce l'ha fatta ed è ora «jausiond», cioè colmo di gioia. E si noti che la Dama Stella del Mondo è chiamata da Bernat «Bona Dòmna Jausionda», ovvero Dama Buona Gioiosa, cioè fontana di ciò che è buono e fontana della gioia. Chi La raggiunge è «jausiond», partecipa alla Sua vita.

Un altro termine per definire la Dama trobadorica è «Gensor», «La più leggiadra», che contiene un'eco dell'epiteto Eranné.

Per entrare nel Giardino, il cui Cancelli, peraltro, è già qui, è dunque necessario farsi baccanti, divenire capaci, come dice (tra gli altri) Eschine Socratico, di «trarre dal pozzo miele in luogo di semplice acqua». Ma, e su questo le fonti antiche sono concordi e ce lo dice Hecate in persona, la via che conduce al Giardino passa attraverso lo studio. Sono le «noeriche parole dei sapienti» a gettare nell'estasi orgiastica Proclo; sono le «parole dei sophoi» a spalancare le porte del Palazzo

del Cielo, come dice Aconia Fabia Paolina. L'anima devota non si stanca mai di studiare, come apprendiamo dalle pagine memorabili di Marziano Capella. Hecate stessa dice al teurgo: «Sono venuta da te perché mi hai chiamata con parole eloquenti». Siamo lontani le mille miglia dal disprezzo cristiano per le «belle parole» che i vangeli mettono in bocca a Gesù stesso, il quale esorta i fedeli a lasciare quelle cose «ai pagani». Non è vero che le «belle parole» non contano. Contano eccome. Ma la bellezza è spesso fatica, la bellezza è dolore: per questo molti scelgono, specialmente in questa tarda età del ferro, la scorciatoia dell'edonismo facile (alla Onfray nel migliore dei casi) o della superstizione (galilea, mussulmana, neopagana in salsa angloamericana, ecc.): in entrambi i casi, la strada dell'ignoranza. Ma è un sentiero che conduce alla disperazione, al Tartaro, al mondo dei simulacri privi di senso.

Hecate Eranné è qui, il Giardino è già qui. Per entrarvi occorre studiare senza mai fermarsi, sforzarsi di illustrare la Patria (come dice Scipione il Grande nel *Somnium ciceroniano*), non aver paura della Gioia, lasciarsi trascinare dalla Speranza Portatrice di Fuoco e sognare notte e giorno la Danza con la Fanciulla delle Tenebre, Colei che ha «misurato e animato» ogni cosa, dai terribili altipiani di Venere ai dolci campi di fiori d'oro di Eleusi alle cupe onde del mare Ligeia in un mondo lontano... ma soprattutto: Colei che ha dato agli uomini un cuore e un'anima, la capacità di invocarla e lodarla e la possibilità, sol che lo vogliano davvero, di vedere, ognuno secondo la propria statura, ciò che si cela al di là del Sole e della Luna, oltre le Sette Stelle.

Gianluca Perrini

Perennitas – I pericoli del neo-esoterismo e le facili “iniziazioni”



La teoria che vuole considerare “compiuta” l’iniziazione avulsa dalla propria Tradizione religiosa, se perennemente agitata, rischia di avere un effetto esclusivamente incapacitante per chi ricerca in sè la propria consistenza spirituale. A tal scopo occorrerà precisare il concetto stesso di iniziazione al fine di porlo nella sua giusta collocazione, atteso che oggi viene utilizzato, in avversione al suo significato profondo ed agli ambiti che esso rappresenta, con troppa frequenza e facilità.

Oggi più che in passato, anche il solo interessamento letterario ad un ambito spirituale, anche un semplice avvicinamento a tematiche “tradizionali”, viene accostato ad un cammino iniziatico, ad un percorso che necessariamente porterà alla iniziazione, a sua volta declinata in aspetti primari e secondari o con valenze differenti, come se si trattasse di una specializzazione accademica.

Utilizzando questo schema caro alle scuole neo-esoteriche di stampo ottocentesco, si illude l’iniziando, che per il vero non andrebbe neanche definito tale, prospettandogli degli approdi che nessuno può garantire, e che spesso sono una specie di carota mostrata al coniglio, utile a fargli avviare un percorso che il più delle volte non è adatto alle caratteristiche interiori di chi lo percorre. Se per iniziato si intende individuare chiunque inizi un percorso di risveglio interiore, ebbene con ciò si fa torto (oltre che all’iniziando) a coloro i quali tale percorso lo hanno compiuto, con estremi sacrifici e rinunce.

L’iniziato è colui il quale ha raggiunto uno stato di coscienza superiore, il Sè, dopo aver abbandonato la forma interiore dell’Io. Nel cuore dell’iniziato non pulsano più le passioni dell’Io storico, agglomerato di scorie e debolezze, ma le fattezze dell’Avo primordiale, il Sè riemerso. L’iniziato è colui il quale ha portato la sua essenza oltre il tempo, ponendosi in una dimensione

interiore a-temporale, essenziale, slegata dalle contingenze personali, dalle individuali vittorie e sconfitte.

L'iniziato è colui il quale ha affidato sè stesso alla sola essenza spirituale, diventando incapace di soggiacere a desideri e pulsioni basse di ordine materiale. L'iniziato non ostenta il suo nome, non vanta titoli, non mette in mostra la sua conoscenza, certo che chi ne avrà bisogno per la sua crescita personale saprà riconoscerla, intuirla, percepirla. L'iniziato non dichiarerà mai "io sono un iniziato", non concepisce se stesso come tale, non si definisce in termini schematici, anzi, non si definisce in nessuna maniera. Un iniziato non confonde l'eruditismo con la conoscenza, l'intellettualismo con il "potere personale", e non agevola tale fraintendimento. L'iniziato non è (soltanto) un uomo di buona cultura. Gli uomini colti, e nient'altro, sono una cosa; i sapienti, i veri iniziati, che naturalmente in genere sono anche uomini colti, ne sono un'altra.

Un iniziato non si propone come Maestro, semmai è un iniziando che, percependone lo spessore, si affida alla sua saggezza ed alla sua conoscenza. Un iniziato non ricerca con ossessione dei "discepoli", anzi, il miglior regalo che possa fare ad alcuni di essi è quello di respingerli e di rendergli la vita difficile, per mettere alla prova il loro intento, la loro predestinazione, la loro essenza reale. Un Maestro non blandisce, non addolcisce la pillola, non regala spazi alle pulsioni disordinate del suo allievo. Egli è duro, inflessibile, spietato, conscio del fatto che solo il sacrificio e la rinuncia a tutto potranno, forse, portare a qualche risultato. Un iniziato non anela ringraziamenti e riconoscimenti, fama, notorietà. Diffonde quanto reputa necessario essere diffuso, senza per questo provare entusiasmo per gli effetti più visibili determinati dalla sua conoscenza. Un uomo saggio ed un asceta non necessariamente sono degli iniziati, non essendo il raggiungimento della saggezza o l'isolamento meditativo (comunque foriero di grandi progressi spirituali), condizioni sufficienti a determinare la morte e la rinascita sotto nuova forma.

Un iniziato non parla ossessivamente dell'iniziazione (in verità non ne parla mai, nè della propria nè di quella altrui), secondo il principio che non si concede a tutti indiscriminatamente una materia riservata a pochi. Materia che deve essere tutelata da ogni possibilità di sviamento, da ogni parodia, eccessiva pubblicizzazione. Un iniziato non scrive pubblicamente di materia iniziatica, se non in forma indiretta, non si diffonde sul tema in contesti pubblici, variamente frequentati, nei quali alludendo alla propria iniziazione si pone in una condizione egotica, nella quale si pretende di essere riconosciuti come tali, non per quello che si dichiara, ma per un sedicente titolo vantato che si vorrebbe imporre come dato di fatto che tutti debbono accettare. Un iniziato non si circonda di persone che gli fanno complimenti, anche in pubblico.

Un iniziato cerca di condurre una vita quanto più semplice possibile, lontana dai riflettori, dalla notorietà e dalla affermazione personale, concentrandosi sul suo percorso interiore, che proseguirà per tutta la vita, ed al contempo dedicandosi alla guerra che Roma e tutti i centri di diffusione della Luce combattono contro potenti nemici. Un iniziato mette le sue conoscenze al servizio di un obiettivo superiore, costituito dal destino rischiaratore degli animi più sensibili e votati alla spiritualità.

Come ricordava Julius Evola, tra i tanti che iniziano un cammino simile, pochi rimangono, e, tra essi, uno arriva a compierlo per intero. Per cui, ci si chiede, a quale destino spirituale vanno incontro tutti quelli che non hanno la predisposizione per ultimare del tutto il percorso che porta alla conoscenza suprema?

In un mondo organico e predisposto a dare ad ognuno il posto che gli spetta, lo Spirito universale prende forme adatte per ogni persona. In natura, per ogni uomo sarebbe prevista una realizzazione interiore, ed è a tal scopo che si sono create le Società di uomini, le Comunità, le Tribù, le Fratrie ed ogni altra organizzazione sociale avente le questioni dello spirito ed il rapporto con gli Dei come scopo finale del vivere comune. Sappiamo che oggi queste condizioni sono inesistenti per le grandi masse: il mondo moderno restringe quasi totalmente le possibilità generali, diminuendo anche quelle particolari, anche negli individui più dotati di talento e predisposizione per la materia spirituale. Per questo motivo, la realizzazione interiore, individuale o di gruppo, è oggi riservata a pochi, ma questo non fa di costoro necessariamente degli iniziati. Tra i pochi, ancora una volta e come sempre, saranno solo alcuni tra loro a poter raggiungere le vette della conoscenza e lo stato interiore supremo. Non è questione di “misteri” quindi, non si deve invertire il principio: se non ci sono molti iniziati, non è perchè la conoscenza della quale essi sono portatori sia “segreta”. Esistono, pochi iniziati perchè poche sono le nature spirituali disposte, portate naturalmente, alla rinuncia di tutto.

Solo un uomo con queste caratteristiche rare, molto rare, può dirsi un iniziato. Concedere questo termine, attribuire questa definizione a chiunque cominci un percorso; confondere l’iniziato con l’iniziando, può causare diversi problemi non sempre di poca importanza, perchè le suggestioni che derivano da tale definizione, invece di alleggerire l’anima dalla presenza ingombrante dell’Io, spesso la appesantiscono con eccessi di importanza personale. E chiamare “iniziazione” ogni piccolo traguardo intermedio, ogni piccolo progresso, significa falsare le cose, creare una suggestione femminile che accarezza la vanagloria invece che respingerla.

Nella Roma dei Patres non esistevano dimensioni “misteriche”, per di più slegate dalla Religio Patrum, bensì contesti esoterici riservati a pochi, nei quali costoro venivano avviati ad un cammino

superiore, trattandosi di soggetti dotati dei requisiti necessari. Ogni specifica, particolare, inclinazione spirituale, che non si esauriva nel Culto Privato, trovava posto nei Collegi Sacerdotali: Pontefici, Flamini, Auguri, Vestali, Salli, Fratelli Arvali, solo per citarne alcuni. Ognuno di essi era orientato verso precisi ambiti spirituali, dedicati ad una divinità e/o una funzione specifica. Se si vuol parlare di esoterismo o iniziazione nel mondo romano, ci si deve riferire alla funzione superiore, e diversa dalla dimensione Privata del Fuoco dei Lari, che i sacerdoti svolgevano all'interno dei Collegi specifici. Favoleggiare di un consesso di "ermetisti" precedente alla fondazione di Roma, che si sarebbe tenuto in vita autonomamente rispetto alle strutture sacrali dell'Urbe, per poi sopravvivere alla fine dell'Impero, significa voler immettere elementi di fantasia utili solo all'inquinamento del quadro generale: un tentativo di confondere che corrisponde agli intenti dell'Ente che veicola il nostro nemico.

E' chiaro a tutti che una organizzazione religiosa simile a quella dei romani e degli antichi italici, così complessa e funzionale, si trova alle nostre spalle; ne siamo perfettamente consapevoli, seppur consci che, prima o poi, con modalità simili ma centrate sugli stessi presupposti, un tale sistema di "Ordine Sacro" riemergerà insieme ad una Civiltà degna di questo nome. Quel che ne ricaviamo come insegnamento, è l'impersonalità della funzione sacerdotale, che travalica il singolo individuo affermandosi come funzione utile alla intera comunità pubblica, svolgendosi il sacerdozio non per un fine "genericamente" esoterico, individuale, essendo piuttosto legato alla Salus pubblica (anch'essa incarnata in una divinità).

Oggi non esiste (visibilmente) una forma pubblica, statale, che incarni un destino spirituale, per cui nessuno potrebbe, pur essendo capace di raggiungere i più alti traguardi interiori, essere accolto da forme di sacerdozio gentile armoniche con il proprio percorso interiore. Ma l'assenza della completa organizzazione dei collegi sacerdotali, non annulla la loro finalità ed il loro mondo di riferimento. Per questo motivo, oggi più che mai, la ricerca di un sapere profondo e superiore, non si può affidare a principi universali, per i quali una Tradizione varrebbe l'altra, e magari funziona anche qualche pseudo-tradizione e, perchè no, pure qualche ben definita e conosciuta anti-tradizione.

Forma di conoscenza iniziatica, distillata con la giusta misura, attraverso narrazioni epiche, scritti di impostazione filosofica o mitologica, compaiono in numerosi autori classici: valga per tutti l'esempio dell'Eneide. Il patrimonio costituito dall'insieme di queste opere, unito alla conoscenza tramandata, identifica l'ambito proprio alla perenne Tradizione italico-romana, all'interno della quale ognuno ancora oggi può trovare il suo "spazio" spirituale e la sua realizzazione compiuta, senza parlare necessariamente di "iniziazione", e naturalmente, senza escluderla del tutto.

Nei secoli scorsi, e durante i lunghi anni di buio inaugurati con lo spegnimento visibile del Fuoco di Vesta Madre, le conoscenze superiori hanno trovato un accoglimento armonico, differenziato, ordinato, in una dimensione di “conservazione”, una forma di tutela che anno dopo anno uomini sapienti hanno trasferito ad altri, superando i secoli di decadenza attraverso mille difficoltà e persecuzioni.

La pretesa pseudo-iniziatica moderna, considera il proprio percorso personale come qualcosa di slegato dai cardini tradizionali, supponendo l'esistenza di un retaggio che essi chiamano ermetico, che si vorrebbe portatore di una conoscenza primaria, posta in alto, al di sopra di tutto e senza relazioni con nulla. L'esoterista, o l'iniziato, sarebbe colui il quale arriva ad uno stato di coscienza, superiore anche alle leggi karmiche e naturali: egli non ha retaggio, storia, Antenati. Non ha una Patria, una terra, una Tradizione. Indifferente a tutto ciò, l'esoterista sembra essere un apolide egoista unicamente centrato sulla sua “liberazione interiore”, senza che questa abbia legami e doveri col suo passato e, a maggior ragione, col presente ed il futuro. A tale sviamento hanno contribuito in diversa misura la teosofia e l'antroposofia, Guenon, Kremmerz, Steiner e tutti i loro emuli e discepoli. Tale definizione (sviamento) naturalmente non significa che queste scuole ed autori abbiano prodotto “solo” delle deviazioni, e non sarà inutile dire che in ognuno di essi, nelle loro opere, si possono trovare numerose posizioni condivisibili ed apprezzabili, visto che parliamo, in ogni caso, di persone di elevato spessore complessivo.

Chiaramente, riguardo alle Tradizioni esotiche, esistono delle consonanze, e la dimensione iniziatica di una Tradizione particolare spesso coincide in gran parte con quella di altre Tradizioni. Ma se conoscenza superiore c'è, allora vuol dire che esiste un sistema di codifica ed espressione che la rende fruibile, a più livelli, attraverso la specificità, cioè la declinazione particolare, la Tradizione propria.

La storia della conoscenza iniziatica vera, almeno per quel che riguarda la nostra storia Patria, è la storia di quel che sopravvisse, essendo stato posto nell'invisibilità formale e sostanziale, dalla caduta pubblica della Pax Deorum. L'apolide non è tale se non attraverso il rinnegamento delle sue origini, ma proprio perchè apolide, non può compiere nessun percorso spirituale superiore in nome di una via ermetico-universale, in nome di una consorteria cosmica di appartenenza che non esiste, e se esistesse non sarebbe l'espressione di un sapere superiore, ma di un trastullo di tipo massonico. Se poi ci si vuol dire esoteristi o iniziati, ed al contempo:

mostrare di non saper distinguere tra gli Dei del Cielo e qualche demone etnico assetato di sangue; pretendere d'ignorare il Culto della propria Stirpe umana e Celeste,

non distinguere tra Giove e Geova, anzi impegnarsi con sospetta costanza per cercare di affermare che si tratti dello stesso Dio, ma con due nomi diversi,

dichiarare che italici, romani e giudei in realtà già pregavano gli stessi Dei fin dalle origini,

sostenere che la natura di Cristo è certamente divina e che il mondo deve ad egli “la salvezza e la speranza”

allora si è certi di trovarsi di fronte a persone confuse o limitate da fattori moderni, a dei bravi borghesi che giocano al gioco dell'esoterismo, considerando se stessi degli iniziati e presentandosi agli altri con questa qualifica.

Generalmente questa impostazione porta il soggetto coinvolto dagli iniziati-esoteristi ad affrontare, inizialmente, pratiche di tipo psichico: riflessioni (trascurando i pericoli generati dalla mente), concentrazione, respirazioni ed altri esercizi di tipo meditativo. Il presupposto, che trova accoglimento facile nei soggetti più deboli psichicamente, che viene a porsi a fondamento di questo indirizzo, si fonda sull'idea che “gli Dei sarebbero in noi, non esistendo di per sè”, che “è inutile e dannoso cercare al di fuori di sè quando tutto andrebbe cercato dentro se stessi”. Un abecedario di aberrazioni che porta molti di costoro a sostenere l'inesistenza di ogni autonoma forza invisibile del firmamento divino, demonico ed elementale. Con queste premesse, diventa facile trovarsi di fronte ad alcuni “ricercatori dello spirito atei”, che ovviamente aspirano a diventare degli iniziati, e nel frattempo non parlano d'altro che d'iniziazione. I famosi “iniziati atei”...

In altri casi, presupponendo che altre Tradizioni abbiano conservato meglio l'antico sapere iniziatico, ci si ritrova a pregare divinità (presunte tali) esotiche, estranee al mondo proprio, dalle caratteristiche totalmente differenti rispetto a quelle del mondo ario, italico e romano. Si tratta in genere di forze invisibili evocate con lingue esotiche, spesso in ebraico. Demoni scambiati per Divinità; Entità conosciute per essere parte della coorte dei demoni di Geova, che si vorrebbero far passare per entità universali. La pretesa universalità di queste forze sostiene la teoria della uguaglianza delle lingue, delle tradizioni e delle religioni rispetto all'essenza dello spirito. La religione costituirebbe un inutile fardello, buono per le masse e superfluo per gli “illuminati esoteristi”, valido per il livello che essi definiscono inferiore, mentre per il loro fantasioso livello superiore, quello iniziatico, queste distinzioni non avrebbero valore.

Ma noi, figli dei nostri Padri Antichi, conserviamo il ricordo, la conoscenza e la disciplina degli Indigitamenta, gli insegnamenti superiori che già furono degli italici tutti e dei romani, per cui l'evocazione/invocazione delle forze invisibili deve far necessariamente riferimento ad un disegno Cosmico particolare, specifico, delimitato, che nel nome (Numen) conserva la potenza, nel nome

crea il contatto (Rtà), nel nome, e quindi attraverso la propria lingua, stabilisce il rapporto col Nume, determinando il destino-frutto (Omen) partorito dal Rito.

Per questo motivo, il lavoro di costruzione del Sovrano da far vivere dentro di sè, dovrà essere immune da suggestioni, sfaldamenti, tendenze personalistiche, fantasie fantasmagoriche: tutte forme di modernità psichica che limiterebbero e renderebbero vano ogni impegno ed ogni sforzo.

A chi sente estraneo questo mondo, spesso appaiono inutili le forme religiose imposte, essendo esse tutte di origine desertica o comunque esotica. Più suggestive sembrano essere queste vie esoteriche, che vengono generalmente proposte a tutti, senza distinzioni, contraddicendo de facto l'idea stessa di esoterismo ed iniziazione.

Se si sente di dover colmare un vuoto interiore, come spesso accade, l'inizio del cammino di ripristino individuale, da non doversi definire o prospettare come "cammino iniziatico", può essere costituito dalla ripresa dei culti privati della nostra Tradizione avita, nella quale l'uomo è Vir in quanto partecipa del Fuoco dei Lari, e sacerdote della famiglia insieme alla sacerdotessa moglie che vigila e custodisce il Fuoco. E' il culto degli Eroi, officiato attraverso la dottrina del superamento della propria condizione umana. E' il culto del coraggio e della dedizione, che qui però non viene osservato in modalità astratta, filosofica o ideologica. Il Culto privato trae i valori dalla loro condizione empirica, astratta, disordinata e li incarna nelle liturgie domestiche, familiari ed individuali.

Non si può pretendere di indirizzare una persona, che in genere parte da una vita laica, priva di momenti dedicati allo spirito, direttamente in un mondo di conoscenze superiori. E' un uomo pio, che ha precedentemente sacralizzato ogni momento della sua esistenza, che si spinge oltre per raggiungere più alte vette di conoscenza e quindi di distacco dalla materia. Ma va ribadito ancora che questa possibilità è riservata, oggi più che in passato, a poche persone. In ambito agonistico significherebbe far credere a chi inizia a combattere che sicuramente diventerà un campione. Ma la realtà è diversa: chiunque si cimenti con un percorso, scoprirà solo durante il medesimo quale potrà essere il punto massimo fino al quale sarà in grado di spingersi. Questa rigorosa schematizzazione gerarchica, corrisponde esattamente alla realtà. Il contrario di questo principio risiede nell'illusione, nella fantasia, nella mancanza di umiltà e di modestia.

Pensare che il Culto del proprio Genio, del Genio dei propri Antenati, del Fuoco dei Lari, sia una pratica "rottamata" (sono parole più volte sentite, in privato ed in pubblico), un esercizio inutile perchè aderente ad un modello sociale e religioso lontano nel tempo, significa non percepire l'Ordine perenne che vive in una dimensione intangibile ed atemporale. Sono gli uomini che smettono di percepire la propria natura stellare, abbandonando un Ordine costituito sui Culti, grazie

ai Culti dei propri Avi, e non certo a dottrine cristiche buone per tutti i popoli del mondo, qui e là accompagnate da pratiche psichiche. Questo limite percettivo determina la regressione interiore umana, non l'estinzione della Tradizione, che è intangibile, eterna e perenne.

Il culto degli Antenati, degli Avi lontani e dei parenti conosciuti in vita, segnava presso le popolazioni italiche e per il mondo indoeuropeo in genere, la massima espressione del Culto Privato, intendendosi esso come individuale e di gruppo all'interno della Famiglia, la prima istituzione religiosa "concepita" dall'uomo. Lo Stato e le altre istituzioni, anch'esse da intendersi di natura e fondazione Sacra, fusione di volontà umane e divine, vengono dopo, attraverso una cessione di sovranità sacrale, come ben incarnato dal Fuoco di Vesta, istituito come simbolo unitario dei Fuochi dei Patres.

In esso, oltre che gli spiriti della Stirpe si onorano le entità del luogo consacrato, i Lasi, i propri antenati, i Penati, gli spiriti del territorio circostante, i Compitali.

L'esercizio liturgico costante ed interiorizzato della Religione dei Padri, la nostra Tradizione italico-romana, produce un effetto benefico e lievitante per lo spirito, essendo questo l'unico percorso possibile e naturale per approcciare al sacro, basato sugli elementi che costituiscono il collegamento tra gli uomini ed il sovramondo: sangue, terra, lingua, patto con gli Dei, legge, Stato.

La pratica della propria, naturale e legittima tradizione rituale familiare, in alcuni casi è foriera di successivi sviluppi profondi, per coloro i quali possiedono le qualità per portarsi ulteriormente avanti nella ricerca spirituale, senza però essere slegata dalla propria dimensione religiosa primordiale, all'interno della quale ogni altra aspirazione spirituale trova posto naturalmente.

Come può un autentico cammino iniziatico partire dal nulla, trascurare la sacralizzazione del quotidiano, ignorare i Culti privati, familiari e della Patria? C'è veramente in giro qualcuno che pensa che possa esistere qualche esoterista così formato? Vi è qualcuno che può credere che quanto codificato a partire dall'età dell'oro possa realmente aver perso la propria efficacia, evitando di ragionare sul fatto che nulla può cancellare per sempre la Poesia, anche se non ci sono più (visibilmente) dei poeti. E quando di nuovo i versi fluiscono, provenendo dai mondi onirici abitati dagli Dei, ecco la Poesia tornare tra noi, traendo origine essa dal mondo perenne e non dal tempo orizzontale.

Prima di considerarsi generici e sedicenti "ricercatori dello spirito", ed esoteristi o iniziati, oppure impegnati in esercizi di ordine psichico di ispirazione filosofica, forse in alcuni casi utili per una forma di "benessere individuale", ma realmente agenti sul nostro spirito solo se inquadrati in un contesto Sacro, bisogna riflettere sul fatto che la pretesa "liberazione individuale" non è mai esistita nel Mondo della Tradizione in forma dissociata dal Sacro condiviso, che per noi italici è

rappresentato dalla Pietas e dal Mos Maiorum. Ogni forma pseudo-religiosa successiva agli insegnamenti dei Padri ha incarnato una imperfezione sistematica, uno sviamento programmato, un abbassamento del livello percettivo interiore.

Dobbiamo immaginare il cristianesimo ed i suoi fratelli più recenti, alla stregua di armi dirompenti al servizio di un Ente che si colloca in un quadro superiore avverso all'Ente di Roma.

L'affermazione del cristianesimo, nel frattempo nutritosi di alcuni contributi delle Tradizioni precedenti, nel corso dei secoli ha impedito che le conoscenze superiori fossero poste al servizio di tutti grazie alla organizzazione della struttura sacra unitaria dello Stato e dei Culti.

La menomazione storica che ha investito i singoli ed i gruppi, non può essere considerata come "naturale" trasformazione, ma deve identificarsi senza mezzi termini con una caduta, una rottura dannosa, nefasta, dalla quale l'umanità ne ha ricavato in prevalenza brutture, oppressioni, angosce, ottundimenti. I cristianesimi, ed il cattolicesimo in particolare, sono giunti alla fine del loro ciclo, essendo ormai, chi più chi meno, secolarizzati e svuotati di significati profondi, nonchè erosi da mille sette promanate dal loro stesso Ente di riferimento (che è il medesimo che ha creato il materialismo e le altre più moderne forme di decadenza interiore e sociale). Questa decadenza, insieme ad altri fattori, inclusa la fine delle persecuzioni (ma ancora oggi essere Gentili non è facile, basti guardare all'esempio della Grecia), ha riaperto una strada. Oggi, purtroppo ed ovviamente, non possono essere numerose le persone in grado di approfittare di questa possibilità negata per secoli. L'ambito di azione ed affermazione di una riemersa Tradizione italico-romana al giorno d'oggi, è ob torto collo, riservata a delle minoranze. Con la fine di questa pseudo-civiltà, ormai prossima, si può esser più certi che un'Ordine superiore possa riprendere posto tra gli Uomini: nel frattempo ai pochi riusciti ad effettuare dentro di sè tale ripristino, spetterà il compito di favorire l'avvento delle Forze invisibili nella dimensione spazio-temporale umana, cosicchè gli uomini possano tornare, ognuno per la propria natura, a tendere verso l'alto invece che vivere a testa bassa per consumare risorse a più non posso e distruggere la terra.

In questa ottica dobbiamo immaginare l'uomo contemporaneo come menomato: con un esempio di tipo fisico-motorio, potremmo dire che l'uomo che una volta camminava eretto (e fiero), oggi striscia tristemente a quattro zampe, il più delle volte senza esser conscio che quella non è la sua natura. L'uomo così ridotto, l'uomo pecora (non è così che viene definito dal nazareno "pastore" di anime?) ovviamente non è in grado nè di sacralizzare la propria vita nè di immaginare i tempi e le modalità di questa sacralizzazione. Ma se per condizioni mutate o motivi misteriosi, l'Ordine superiore riappare, anche se a pochi individui, quale cosa più naturale potrà esserci che il camminare di nuovo in maniera eretta? Possiamo definire "sorpasata", "superata", "inattuale" la

normalità, l'affermazione della naturale propensione umana di andare incontro al Sacro? In questa opera di ripristino, l'impostazione generale dei Culti, materia religiosa creata in tempi di "normalità", precedenti gli sconvolgimenti interiori di individui e popoli, appare in tutta la sua attualità, validità, legittimità. L'uomo si alza e cammina secondo la sua natura, ovvero l'uomo si risveglia e torna ad interagire con le Forze Celesti, terrestri, infere, che vivono attorno a sé e dentro di sé. Se per vivere questo ripristino, per realizzare il ritorno alla "norma", qualcuno pensa che un italiano, di stirpe, destino, sangue e cultura italico-romana possa ripartire da Steiner e dalla sua cristologia, dal mito del Gergol e del Cristo solare, o dagli sfarfallamenti di Kremmerz, invece che da una serie di norme, procedure, regole, leggi, che per millenni i nostri antenati hanno codificato, e che rimangono attuali per la loro stessa natura, ebbene egli si illude o illude gli altri, fantasticando sulla ipotesi che l'uomo potrebbe anche volare (l'esoterismo, l'iniziazione facile) e che camminare a schiena dritta in fondo è una cosa normale, exoterica, orizzontale, che vale per i più.

Costoro non sono veri iniziati naturalmente, perchè se così fosse si accontenterebbero di permettere a tante persone di camminare, ed a poche di camminare molto velocemente, ché i voli sono una prospettiva psichicamente pericolosa. Se poi il sedicente esoterista è cattolico, solo per fare un esempio, pretendendo di essere un iniziato pur soggiacendo a dogmi assurdi ed anti naturali, mostrando di credere ad un insieme di leggende di poco pregio, esprimenti una morale ed una attitudine inferiore, frutto di un'etica levantina e mercantile estranea all'animo indoeuropeo, allora si può essere sicuri di trovarsi di fronte ad un lestofante. Ovviamente egli è preparato a recitare un copione nutrito di mille esempi e riferimenti: cristi solari, soli nascenti, arcangeli benevolenti, madonne di ogni forma e colore, graal a profusione, spade nella roccia, tarocchi, cabala, simboli ermetici, lunazioni, percorsi diurni e notturni, con Iside e con Osiride, oracoli caldaici, e naturalmente, di riffa o di raffa, ci saranno di mezzo sempre e comunque i templari, e, statene certi, uno di loro sarà l'unico, vero, autentico, legittimo, Gran Maestro dei Templari, con tanto di capelli acconciati alla maniera di Luigi XVI.

Il vero ambito esoterico, anticamente incarnava una dimensione superiore, ma organica e collegata alla condivisione della liturgia familiare ed alle altre forme di culto pubblico e privato, perchè il punto centrale che si trova nel cerchio più piccolo è collegato ai cerchi più grandi che lo circondano e lo tutelano. Senza essere uomini pii, eludendo l'osservanza della sacralità condivisa, ogni avvicinamento alle dimensioni superiori non avrebbe senso oggi, così come non lo avrebbe avuto nei tempi antichi. E' un uomo pio che si avvicina ai misteri, non un materialista ed intellettuale, che pensa di poter essere "iniziato" passando direttamente dal laicismo alla conoscenza superiore e segreta. Passare da uno stato laico, profano e materialista all'iniziazione (restando in attesa di sapere

cosa sia) è una pratica illusoria, ingannevole e sviante. Non esiste una conoscenza iniziatica ed una ricerca spirituale che possa essere compiutamente praticata al di fuori di un contesto sacro declinato secondo una Tradizione, e confondere questa con pratiche psichiche di ispirazione filosofica, significa volersi fermare a metà strada, per qualche forma di accomodamento e di compatibilità con una vita “normale”, che un vero iniziando dovrebbe inevitabilmente allontanare da sé e successivamente dissolvere.

L’arte suprema, che si manifesta e si trasmette grazie alla natura di chi fa emergere e fluire nuovamente in sé il Sangue Reale, il San Graal, è altro rispetto a questa pantomima per mestieranti, che spesso traggono fonte di sostentamento dalla diffusione di questi canovacci stantii. Quando parliamo di mestieranti parliamo proprio di persone che vivono a volte leggendo i tarocchi o vendendo le proprie apparizioni nelle conferenze, e che mendicano qualche spicciolo per i loro “iniziaticissimi” articoli per riviste. Cosa si potrebbe aggiungere ancora in merito?

Come scrivevamo, l’esoterista universale, che vola oltre le “religioni” e si pone in una dimensione di “conoscenza pura” è un mito dell’esoterismo ottocentesco, che si muove tra poco chiare dinamiche cabalistiche, massoniche, teosofiche, antroposofiche, guarda caso spesso conviventi con forme di deviazione psichica di origine abramitica, che altro sono, e non sono certamente Tradizioni, ed in ogni caso non la nostra Tradizione avita.

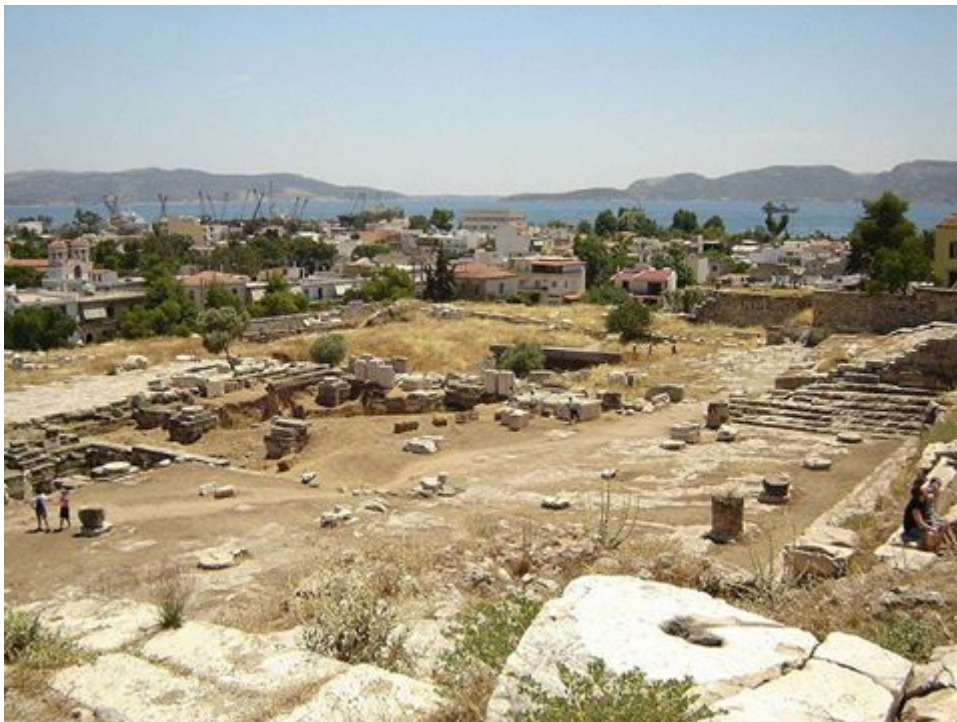
Ed in questi secoli bui, a coloro i quali fu dato raggiungere vette di conoscenza di sé e consapevolezza di ordine superiore, certamente mancò una parte essenziale dell’insieme spirituale che costituisce la nostra unità interiore, ovvero la nostra Religione pubblica, per lunghi secoli negata ed avversata con la violenza, lo sterminio e la strage da uomini indemoniati, preda di forze oscure.

Altro è, e nessuna differente via ci è propria, il ritorno “visibile” al Fuoco sacro dei nostri Padri antichi, che arde imperituro, ab antiquo, nei luoghi sacri della nostra Tradizione, a partire dal “Fuoco dei Lari” della famiglia, la prima e più antica istituzione sacra.

A quel punto, ripristinato quel contesto, chi possiede effettivamente le qualità per percorrere per intero il cammino superiore, potrà farlo con immensi sacrifici e rinunce, certo che tutto ciò gli appartiene non in termini egoici ed individualisti, ma in quanto partecipe di un destino di Terra, Sangue e Cielo, che risiede nelle sue vene e nella sua anima.

Francesco Di Marte

Breve excursus sui rapporti tra Eleusi e Roma



Come ampiamente noto, la romana religio, non ha conosciuto forme iniziatiche di alcun tipo. Vi potevano essere riti pubblici riservati solo a determinate categorie di persone (uomini ovvero donne) così come sacra celebrati lontano da orecchie indiscrete (rito degli Argei, l'Augurium Salutis ad esempio) cui solo alcuni gruppi sacerdotali (e neppure tutti) potevano assistere, accanto a quelli che, di fatto, risultavano i principali attori del culto e cioè i magistrati, chiamati a parlare con gli Déi a nome e per conto della res publica romana. Del resto, nonostante alcune strampalate amenità leggibili hic et inde, i sacerdoti dei collegi o dei sodalizi religiosi dell'Urbe non erano affatto degli iniziati. La disciplina del loro ingresso era guidata, piuttosto, da altri criteri. In primo luogo si diveniva sacerdoti, solo in quanto si era cives romani (cioè possessori della civitas, la cittadinanza romana piena), di nascita libera e in alcuni casi addirittura perché patrimi e matrimi, cioè con entrambi i genitori ancora viventi per gli opportuni controlli sulla stirpe, altrimenti condotti attraverso il sistema censorio. Altri parametri, invece, risultavano del tutto secondari. Ad esempio, una buona condotta morale : la quale era certamente gradita, ma non necessaria, come dimostrato dal caso di C. Valerio Flacco, eletto alla dignità di flamen Dialis nel 209 a.C. pur avendo conosciuto una gioventù tutt'altro che irreprensibile (LIV. 27, 8, 4-9); , non era richiesta neppure una particolare preparazione dottrinale o una speciale padronanza dello jus sacrum: anzi, il più delle volte era del tutto assente, basandosi la conoscenza del cultus deum pressoché esclusivamente sulla trasmissione orale e sull'apprendimento, attraverso l'esempio, di regole e comportamenti osservati

nell'ambito della famiglia di origine o nel corso dell'esperienza come uomini di stato. Ciò non significa che poi non potesse formarsi nel corso del sacerdozio intrapreso, una severa e retta disciplina, accompagnata da un'eccellente preparazione dottrinale acquisita attraverso l'esame e studio dei libri e commentarii raccolti negli archivi dei diversi gruppi religiosi di appartenenza: proprio perché l'idea di un apprendimento iniziatico fu estranea a Roma, la conoscenza dell'insieme delle regole sacre era concepita piuttosto come un sapere di natura tecnica e specialistica, conferente una doctrina, una scientia quali basi della peritia e auctoritas necessarie per poter parlare in nome dell'Urbe, trattare con gli organi politico-costituzionali, mediare con il mondo degli Déi. Ma se la religio romana non possedeva nulla di iniziatico, ciò non significa che i cittadini romani non conoscessero forme di iniziazione peregrinae, cioè straniere. La più antica e conosciuta fu certamente quella relativa all'iniziazione Eleusina e persino apprezzata, di certo ampiamente tollerata, per quanto non così diffusa per i motivi che vedremo d'ora in poi. Quanto quest'atteggiamento di apertura e accettazione, fosse antico, resta da determinare. Un noto passo di Cicerone afferma, riferendosi ad antichi usi e leggi che "non si inizi alcuno secondo il rito greco, se non a Cerere, come consentito dall'usanza" (De leg. 2,9). Se Cicerone (che fu iniziato a Eleusi nel corso del suo periodo di apprendistato e studio della filosofia e retorica, probabilmente nel 79 a.C.) si riferisca a un precetto risalente addirittura alla composizione delle XII tavole (metà V sec. a.C., così interpreta Renato Del Ponte, *la Religione dei Romani*, Milano 1992, p.243) o non esprima piuttosto, una consuetudine più tarda o addirittura una propria opinione, resta questione aperta. Del resto il giudizio lusinghiero di Cicerone sui misteri eleusini è noto: "infatti la tua Atene mi sembra abbia dato origine a molti ed egregi principii umani e religiosi, e li abbia introdotti nella vita umana, ma poi non vi fu nulla di meglio di quei misteri, dai quali, venuti fuori da vita rozza ed inumana, siamo stati educati e addolciti alla civiltà, e, quindi si chiamano iniziazioni, perché abbiamo conosciuto i principii della vita nella loro vera essenza; e non soltanto abbiamo appreso il modo di vivere con gioia, ma anche quello di morire con una speranza migliore" (De leg. 2,36). Ma al di là della regolamentazione normativa, non vi sono dubbi che la conoscenza presso i romani del centro eleusino (così come, quello mantico di Delfi) risalga ai primordi del periodo repubblicano. Ciò nondimeno la prima notizia certa di un tentativo di iniziazione a Eleusi di un cittadino romano risale al II sec. a.C.: come ci informa ancora una volta Cicerone, l'oratore e uomo politico L. Licinio Crasso, nel 109 a.C., arrivò con due giorni di ritardo rispetto all'inizio della celebrazione dei "piccoli misteri" (per comodità espressiva non ci addentreremo ai vari problemi posti dal culto) e nonostante le sue insistenze, le autorità ateniesi non fecero eccezione alcuna (De orat. 3,75). La richiesta, perfetta, conoscenza del greco per poter partecipare e la necessità di doversi recare in loco, possono spiegare perché di fatto all'epoca fosse fenomeno assai raro quello della

partecipazione di stranieri, tra cui i romani; e probabilmente ab origine solo il possesso della cittadinanza ateniese rendeva possibile l'ammissione. Dopo il suo caso, iniziati a Eleusi con certezza furono Silla (84 a.C., Plut. Silla, 16) , tal T . Pinario (cui fu eretta addirittura una statua a Eleusi per volontà del popolo ateniese, Cic. Ad fam.12, 24,3) amico di Cicerone, Appio Claudio Pulcro (che fu console, censore e àugure, nonché proconsole della Cilicia), L. Munazio Planco (generale e uomo politico) così come il nipote M. Tizio (che fu consul suffectus nel 31 a.C) e forse Marco Antonio, su cui però rimangono molti dubbi. Con l'iniziazione di Cesare Ottaviano Augusto (egli si recò per ben due volte a Eleusi nel 31 a.C . e poi ancora nel 19, cfr. Dio Cass. 51,4 e 54, 9: segno di una sincera devozione del principe romano), il culto eleusino raggiunge la soglia imperiale. A questo proposito, nonostante le roboanti affermazioni di Arturo Reghini ("gli imperatori anche essi quasi tutti iniziati, da Augusto a Giuliano, che alle sacre cerimonie accordarono la protezione romana" in Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi, Todi, 1922; si noi poi che Reghini attribuiva l'iniziazione eleusina a Virgilio, di cui però , non pare esservi traccia alcuna) gli imperatori romani che si iniziarono a Eleusi furono relativamente pochi. Con certezza bisognerà attendere Adriano, per ben tre volte presente presso il santuario eleusino (124,128 e 131 d.C.) seguito da Lucio Vero, Marco Aurelio e Commodo e infine Flavio Giuliano. Dubbi permangono su Settimio Severo (C fr. SHA Sept. Sev. 3,7) e Gallieno (di cui si conosce un conio monetale con l'immagine di Demetra e nulla più). Ciò nondimeno, il culto eleusino rimase uno dei principali punti di riferimento per l'antichità classica: ma proprio la rigidità delle sue regole per l'ammissione (che assicurava anche la sua genuinità e purezza, rispetto a culti misterici diffusi ovunque ed esposti dunque a contaminazioni locali) fecero sì che il mondo romano – da cui era tenuto in grande considerazione - non potesse attingervi più di tanto.

Stefano Erika

Daphne Eleusinia: Grazie di cuore anche da parte mia! Sempre graditissimi simili interventi! E' pur vero che, per i limiti oggettivi indicati, il mondo romano non poté attingere moltissimo a questi Misteri e a Eleusi stessa eppure...a Eleusi numerosi dettagli ricordano Roma, anzi, oserei dire che si sente proprio una per così dire 'unione' delle due Forze. Tracce di Roma nel Santuario sono ovunque, è Marco Aurelio che accoglie il visitatore, l'iscrizione dedicatoria di Adriano per la fondazione del Panellenion è stata posta proprio di fronte al Telesterion, tutte le strutture presenti sono di epoca romana, la statua di Antinoo domina nel museo, e anche uscendo dal Santuario, terme romane, acquedotto di Adriano...insomma, Roma è ben presente in quel Luogo sacro e non lo ritengo un caso, affatto...!!!

Stefano Erika: Naturalmente, non ho potuto approfondire la questione, molto importante, dei rilievi, opere, lavori e fregi finanziati o creati ex novo da romani (come quelli citati, ma anche da altri importanti mecenati privati latini) di cui è ricca Eleusi e anzi che divennero parte essenziale di essa. A testimoniare che al di là del numero dei devoti e iniziati, Eleusi era considerata uno dei centri più importanti della sapienza classica.

Mi pare come poi altra questione su cui riflettere e da approfondire sia la differenza concettuale tra gli antichi misteri ellenici e le forme misteriche orientali propagatesi in seguito. V'è addirittura chi come Reghini ha sostenuto l'identità di fatto assoluta tra i misteri di Iside e quelli di Demetra eleusini: leggo, ma non trovo molte attinenze in realtà. Tema comunque su cui tornare o da dibattere.

Daphne Varenja Eleusinia: Sicuramente, questo è un altro tema che merita un'indagine approfondita, e soprattutto scevra da preconcetti e sovrapposizioni contemporanee. Ora, affermare che ci fosse una identità di fatto assoluta fra quei Misteri è abbastanza assurdo, quello che posso dire è che, lavorando attualmente alla sistemazione teologica degli epiteti di Iside (sia in ambito egizio tradizionale sia in ambito greco di 'importazione'), sto notando una grande vicinanza fra le due Dee - infatti, sono davvero numerosi gli epiteti condivisi, ancor più, condivisi esclusivamente da Loro. Inoltre, c'è da tenere in considerazione quella immagine straordinaria che da un lato rappresenta il Lutto per Osiride (parte fondamentale dei Misteri di Iside) e dall'altro il Rapimento di Persefone, il che ci può anche fornire una fondamentale chiave teologica di lettura dei Misteri di Iside e Osiride. Però, ripeto, una identità assoluta mi pare francamente assai poco probabile, tuttavia vorrei avere anche la conferma dal nostro carissimo Luigi, che da molto tempo si occupa della ricerca su questi temi, e le sue riflessioni in merito potrebbero davvero essere d'aiuto per tutti noi!



Stefano Erika: Molto interessante. Uno dei problemi che sorgono nell'analisi dei culti misterici di Iside, come già annotava W. Burkert, è che essi erano esposti, data la loro diffusione e la presenza di iniziative locali dovute a costumi e abitudini in loco, a sincretismi e contaminazioni molto forti. L'identità di epiteti ad esempio, può dipendere da influenze esterne e confusioni dovute a diversi soggetti che agivano in situ. A Roma stessa il rituale dovette adattarsi se è vero quanto sostiene ad esempio Scheid, con l'inserzione di preghiere, voti e sacrifici pro Populo Romano. Una questione che credo non vada sottovalutata e che è comune peraltro a molti culti misterici orientali. Ma sarebbe interessante, appunto sentire un esperto. Questo è dibattere, autenticamente.-

Daphne Varenia Eleusinia: Sono d'accordo, ed è davvero un bel dibattere!! E' vero, esposti senz'altro alla contaminazione e ai sincretismi e a necessari adattamenti locali - ad esempio, questo emerge moltissimo dagli epiteti in greco di Iside, poiché, di volta in volta, la Dea è assimilata con tutte le Dee, quasi senza esclusione. Però, io mi riferivo ad una identità fra gli epiteti di Demetra in ambito esclusivamente greco e quelli di Iside in ambito esclusivamente egizio, dove non si può escludere a priori una contaminazione ma la ritengo assai poco probabile, data la fortissima identità ed importanza di entrambi i Misteri nelle rispettive terre, anche a livello strettamente statale. Attendiamo dunque anche il parere dell'esperto sulla Tradizione dell'Egitto per avere maggiori lumi, cosa che mi interessa particolarmente anche per portare avanti il lavoro di cui dicevo sopra. Grazie di cuore per questo dialogo!

Luca Luccioni: ad esempio Gaggiotti ha ridimensionato in ambito centro-nord Italico, le presunte contaminazioni Isiache, riportandole all'originaria prassi rituale delle donne Marsicane (Marsicana-massicara,màrscara,màscara) le quali si tingevano e si mascheravano di nero-fumo,in onore di Angitia, che alcuni hanno tentato di Sincronizzare con la celeberrima Iside Nera .

Luigi Tripani: è una discussione davvero molto interessante! dunque, come ha detto Daphne, sostenere una identità assoluta tra i Misteri di Iside e i Misteri Eleusini è una cosa abbastanza assurda...c'è una forte somiglianza e vicinanza, ma i rituali sono indubbiamente diversi, sebbene il fine e il significato sono gli stessi, come è mostrato ad esempio dall'immagine che ha condiviso Daphne.

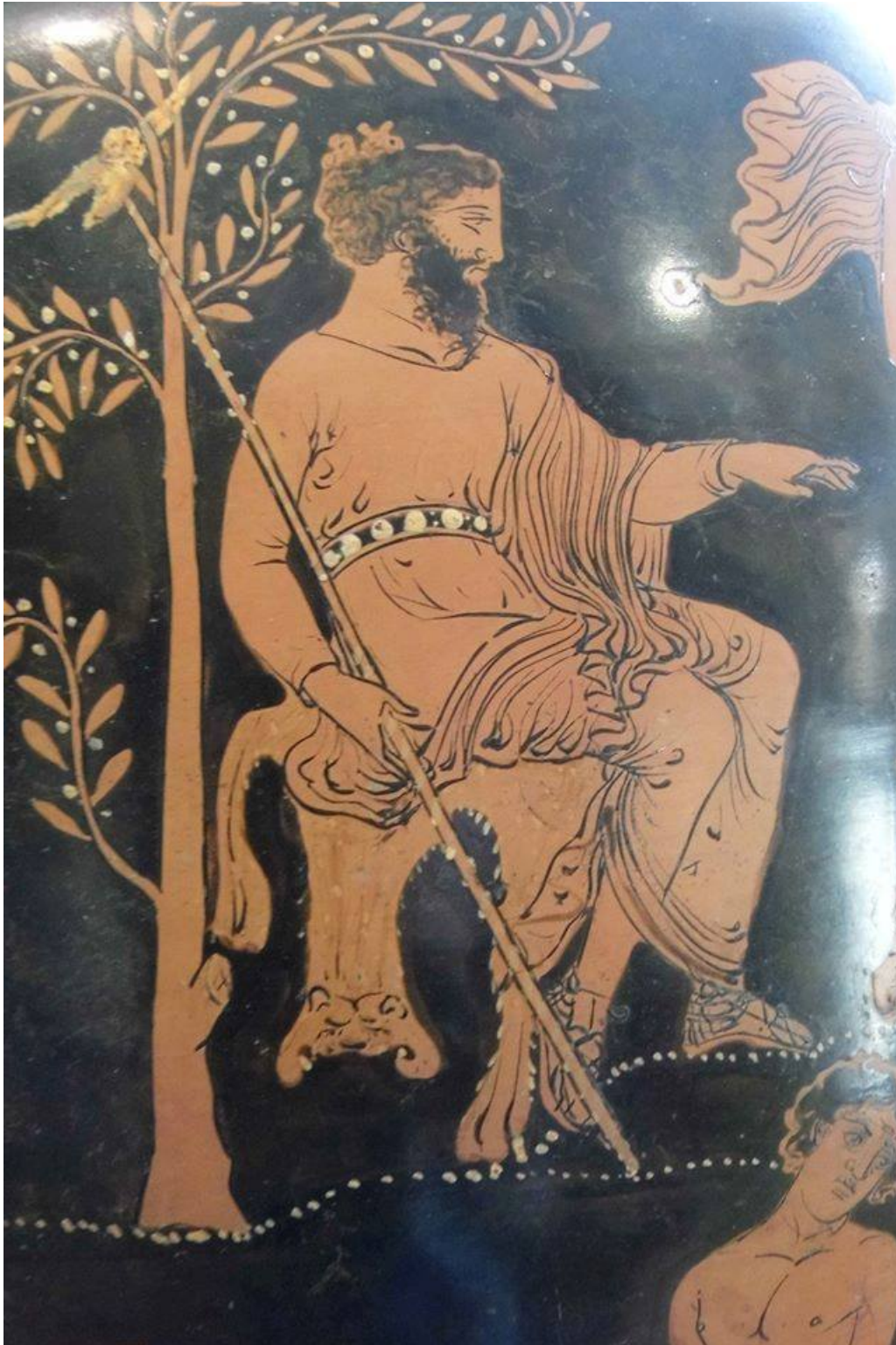
Per quanto riguarda poi le Due Dee, anche in questo caso una identità assoluta non è sostenibile se la intendiamo a livello di storia delle religioni; non si può certo dire che Demetra sia il nome greco di Iside o viceversa, o che gli Egizi esportarono il culto di Iside in Grecia e che lì divenne Demetra. Ma indubbiamente c'è identità a livello teologico, le sfere di influenza, i domini, etc. sono gli stessi

come dimostrano gli epiteti delle Due Dee; quindi più che identità assoluta io la definirei identità teologica, in cui ovviamente ci sono delle differenze ma la sostanza è la stessa. La stessa identità teologica che c'è anche ad esempio fra Zeus ed Amon o fra Apollo e Horus

Daphne Varenia Eleusinia: Carissimo Luigi, grazie di cuore per la tua risposta! Anche io avrei parlato di identità teologica ma volevo appunto aspettare il tuo parere! Penso che, quando avremo completato il lavoro sugli epiteti di Iside, e li avremo confrontati con quelli di Demetra, allora potremo stabilire con precisione maggiore in quali sfere si riscontra di più questa identità e a partire da quali livelli - ad esempio, per ora, al punto in cui siamo, devo dire che c'è affinità su aspetti delle Dee in quanto 'Potenza Primordiale' per Iside e 'Diade/Potenza' per Demetra Eleusinia, con le conseguenti 'discese' nelle 'emanazioni' successive...grazie di cuore a tutti, una splendida discussione!

Hellenismo, Dialoghi ...

Επιτετι e Titoli di Plutone (Ζειροφόρος – Ψυχοφθόρος)



“Ζεῦ χθόνιε, σκηπτουῦχε, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως,

Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης,

πλουτοδοτῶν γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν·

Zeus Ctonio, con lo scettro, accogli di buon animo questi riti,

Plutone, che hai le chiavi di tutta la terra,

Tu che arricchisci la stirpe mortale con i frutti dell'Anno”

“Plutone riserva la sua cura provvidente alla terra e a tutte le cose che sono sulla terra: ecco perché viene chiamato Zeus Chthonios” (Theol. VI 46)

- ***Ζειροφόρος***

(“Che indossa la ζειρά”, 'veste lunga/mantello' - Ἀἶδης – Antim. fr. 88 Kinkel)

- ***Ζεὺς ἄλλος***

(“Altro Zeus” - in questo epiteto possiamo racchiudere anche altri due nomi, ossia: Ζεὺς καταχθόνιος e Ζεὺς χθόνιος – torneremo in seguito su questi epiteti specifici, anche se fin d'ora anticipiamo che καταχθόνιος è anche epiteto di Ade ma non in questa forma connessa con il 'ruolo' di Zeus (cf. Epiteti di Demetra: “Sotto la Terra” (Plutone, Demetra, Persefone e le Erinni. IG 3. 1423), ma lo stesso non vale per χθόνιος, come vedremo brevemente qui di seguito. Detto questo, le fonti che testimoniano questo nome sono diverse e provengono dai Teologi e dai Poeti della nostra Tradizione, ad esempio: “Zeus Ctonio, con lo scettro, accogli di buon animo questi riti” (OH 18.3– nello stesso modo è chiamato anche nell'Inno alla Madre Antaia 41.7, “il santo Zeus Ctonio” ed in quello alle Eumenidi 70.2, “sante figlie del grande Zeus Ctonio”); “e gli Dei portarono a compimento la maledizione, anche lo Zeus καταχθόνιος e la tremenda Persefone” (Om. Il. IX 457); “neppure da morto, nell'Ade, fuggirà mai l'accusa di stoltezza chi agisce così. Anche là c'è a dirimere le colpe un altro Zeus che fra i morti rende gli ultimi verdetti.” (Esch. Suppl. 230 e ss.); “prega Zeus Ctonio e la pura Demetra che, una volta maturo, facciano pesante il grano sacro a Demetra ... - bisogna riflettere a colui che ha chiamato Zeus 'ctonio', poiché lo ha chiamato anche 'olimpio', v. 474, mostrando che Zeus è dappertutto, ma in alto è Olimpio ed in basso Ctonio; e poiché matura i frutti nella terra anche promuovendo i fenomeni piovosi del cielo [Maimakterion e Poseideon ossia 'Zeus Marino', ma cf. anche la cerimonia delle

plemochoai durante i Misteri], bisogna celebrarlo al contempo come Olimpio e come Ctonio, perché per l'apporto che determina la maturazione è Olimpio, per l'altro aspetto, intrinseco, è Ctonio ... se agisci in vista dell'abbondanza dei frutti, cioè per la loro pesantezza o pienezza, le spighe si protenderanno a terra, a condizione che anche il sopradDETTO Zeus Ctonio, ossia Plutone, approvi il tuo impegno” (Es. Erga 465 e schol.); “tuonò lo Zeus sotterraneo ...” (Soph. OC 1606); “facendo cosa a Zagreo gradita, Persefone arma le Erinni ed aiuta l'afflitto fratello, il serotino Dioniso. Al terribile cenno della sposa di Zeus Ctonio, le Eumenidi marciano contro il palazzo di Penteo ...” (Nonno Dion. 44.258); “dal Dio della terra, il Dio più ospitale di tutti – dallo Zeus dei morti – andremo supplici con questi rami” (Esch. Suppl. 155 e ss.); “Signore Sovrano, nostro Zeus, e Tu, figlia di Demetra!” (Luc. Dial. Mort. 28.1). Inoltre, da prendere in considerazione quanto narra Pausania a proposito di Ermione (cf. epiteto di Demetra, Ἐρμῖονι “di Hermione” - “Inno a Demetra di Hermione”, Lasi fr.1 tit. Bergk. Hermione ospitava un Santuario di Demetra Chthonia, fondato dall'Eroina chiamata appunto Chthonia – sorella di Climeno, altro fondatore del Tempio, entrambi figli di Foroneo – in cui erano presenti una statua di Demetra ed una di Atena; di fronte a questo Santuario, vi era il Tempio di Climeno, che Pausania ci informa essere un epiteto di Plutone stesso (τοῦ θεοῦ δὲ ἐστὶν ἐπὶ κλησὶς, ὅντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι. Paus. II 35, 4-10 – “e dietro il Tempio di Chthonia vi sono tre luoghi che gli abitanti di Hermione chiamano 'di Climeno', 'di Plutone' e 'Lago Acherusio'. Tutti sono circondati da muri di pietre, mentre nel luogo di Climeno c'è anche una spaccatura nella terra. Attraverso questa, dicono i miti di Hermione, Eracle condusse Cerbero.”) Detto questo, possiamo ora passare alla spiegazione teologica secondo le chiarissime parole del divino Proclo, “Sul comune nome 'Zeus'”: A partire da un unico Padre e 'Grande Re' (Crono), Zeus, Poseidone e Plutone sono venuti a sussistere come tre distinti (ordinamento diviso) Sovrani della totalità del Cosmo, i quali hanno fatto procedere l'unica fonte della catena demiurgica in una triade compiutamente perfetta (tale catena naturalmente non si ferma a questo livello solamente, dal che ne consegue che Zeus non è 'solamente' duplice, ma vi sono sue processioni anche negli ordinamenti successivi). Avendo fatto procedere tale catena demiurgica, questi tre Sovrani partecipano della medesima denominazione, motivo per cui anche “i poeti ispirati da Febo” li celebrano con lo stesso nome: il primo è semplicemente 'Zeus' (ho mèn haplos Zeus), il secondo è 'Zeus Marino' (ho dè enalios Zeus) ed il terzo 'Zeus degli Inferi' (ho dè katachthonios Zeus). 'haplos Zeus' - perché, nella Triade dei Padri Sovrani è il Dio che possiede in modo primario il rango paterno - l'epiteto 'Grande Zeus' indica il primo Sovrano nella Triade dei

Padri Egemoni - in virtù dell'unificazione che ha avuto in sorte con il Demiurgo Fontale che trascende i tre Sovrani, Zeus Sovrano ha in comune senza alcuna distinzione il nome con lo Zeus universale. (Theol. VI 35. Cf. "Quindi, l'uno è principio di tutte le cose, e ciò che è ultimo fra gli enti è uno: è necessario che il termine della processione degli enti sia somigliante al principio, e che fino a questo punto giunga la potenza di ciò che è primo (in un certo senso, questa è anche la spiegazione del perché spesso Plutone è detto "Zeus Ctonio")" Theol. II 29, 1- 21).

- **Ζοφερός**

("Tenebroso/oscuo/tetro" - Ade – AP VII 633.4. Epiteto che indica anche Chaos, "Χάος" Hes. Theog. 814.)

- **Ἠγεσίλαος – Ἠγησίλεως**

(cf. Ἀγησίλαος. Nicandr. fr. 74.72 ed AP VII 545.4 – la 'discesa' nella "casa di Ade conduttore di popoli")

- **Θανάσιμος**

("Letale/fatale" - Ade – Eur. Hec. 1033. La pluralità di aspetti in cui si trova impiegato questo aggettivo può aiutare a comprendere con precisione perché sia anche attributo del Dio, infatti si applica a "τύχαι" Esch. Ag. 1276, ai "φάρμακα", E. Ione 616, Ph. Bel. 103.31, cf. Metrod. 53, etc.; θηρία θ. sono i serpenti velenosi, Plb. I.56.4; θανάσιμα, τά, sono direttamente i veleni, Dsc. 4.108, Gal. 14.154. Però, θ. αἷμα è il sangue vitale, Esch. Ag. 1019; μέλψασα θ. γόον indica l'aver intonato il finale canto di morte, ib.1445; si usa anche per indicare esseri prossimi alla morte, "θ. ἤδη ὄντα" Pl. R. 408b, oppure già defunti, Soph. Aj. 517; "θ. βεβηκότα" Id. OT 959.)

- **Ἱερώτατος**

("Santissimo" - Plutone - "invasato – ἔνθεε – onnipotente – παντοκράτωρ – santissimo – ἱερώτατε – splendidamente onorato/che ricevi magnifici onori – Ἀγλαότιμε" Inni Orfici 18.17. ἱερός è un aggettivo classico del lessico religioso, il quale rimanda immediatamente all'idea di "essere colmo di potere divino" - "manifestare un potere divino". Se impiegato in riferimento a cose terrene, si può anche tradurre con 'consacrato=colmo della potenza divina', ad esempio gli altari, "βωμοί" Il. 2.305; "la sacra/consacrata dimora" ἱ. δόμος, del Tempio di Atena, 6.89; "ἱ. ἐκατόμβη" 1.99,431, etc. Naturale quindi che, con il genitivo

della divinità, significhi “devoto/dedicato”, Eur. Alc. 75, Pl. Phd. 85b. Non è quindi un caso che, preso come sostantivo, indichi le offerte consacrate, poiché ἱερά, Ion. ἱρά, τά, sono precisamente le “offerte/vittime sacrificali”, cf. “ἱερά ῥέζας” Il. 1.147, etc.; “ἔρδειν” Hes. Op. 336; “θῦσαι ἱρά” Hdt. 1.59, 8.54, etc.; “θυσίας καὶ ἱερά ποιέειν” Id. 2.63 (in senso più generale, può indicare gli oggetti sacri del culto oppure i riti (come lo Hieros Gamos), ma anche le immagini di culto, cf. Hdt. 1.172, 4.33; “τῶν ὑμετέρων ἰ. καὶ κοινῶν μετεῖχον” Dem. 57.3, etc.). Inoltre, ἰ. νόμος è la ‘legge del sacrificio’ in base a cui si può dire che un sacrificio venga compiuto in modo conforme alla Legge oppure no, cf. Dem. 21.35, cf. SIG685.81 – questo è perfettamente conforme al fatto che ἱερὸν τῆς δίκης è “un sacro principio di Giustizia”, Eur. Hel. 1002. Dal che ne deriva che si usi anche come contrapposto a βέβηλος, ossia sacro contrapposto ad empio, D.H. 7.8 - per questo, molto frequentemente è un aggettivo che si trova in questa coppia: “ἰ. καὶ ὅσιος”, sacrosanctus, cf. ὅσιος, Th. 2.52, X. Vect. 5.4. Aggettivo che, se applicato a luoghi, indica la protezione divina su quel luogo specifico, ad esempio: “Ἰλιος” Il. 5.648, Alc. Supp. 8.4; “Πύλος” Od. 21.108; “Ἀθῆναι” Od. 11.323, cf. Pind. Fr. 75, S. Aj. 1221 – fino alla celebre e teologicamente relevantissima espressione: “γῆ καὶ ἐστία ἱερά πᾶσι πάντων θεῶν” Pl. Lg. 955e. Da non dimenticare che la protezione di una divinità si irradia da un Tempio (cf. “I Templi sono l'anima di un paese” Libanio ...), pertanto, fin dal teologo Omero, ἱερόν, Ion. ἱρόν, τό, è il luogo sacro per eccellenza ma anche il Santuario, cf. Hdt. 5.119; “ἔστι δὲ ἐν τῷ τεμένει . . ἱρόν κτλ.” Hdt. 2.112. Si arriva poi logicamente anche a ἄνθρωπος ἰ. ossia l'iniziato, es. Ar. Rane. 652. Ricordiamo inoltre che “Via Sacra” indica tre Vie in Ellade: ἡ ἰ. Ὀδός, quella che conduce a Delfi, Hdt. 6.34; quella da Atene verso Eleusi, Cratin. 61, Paus. 1.36.3, Harp. s.v.; e quella da Elide ad Olimpia, Paus. 5.25.7 – vista la pertinenza con quanto stiamo ora indagando, non è fuori luogo ricordare quanto avevamo già scoperto a proposito della Via Sacra, dei Fichi e di ... Meilichios ... “Il fico sacro e la Via Sacra, che percorrono i mystai dalla Città verso Eleusi. La Via dei fichi sacri, la Via che guida ai sacri Misteri, e alla sacra Demetra ed alla conoscenza della Demiurgia.” (Schol. in Aelium Aristid. (scholia vetera) Treatise Pan, Jebb pageline-Hypothesis-Epigram 104,5, 3)

- **Ἰφθίμος**

(“Forte/Valente/Eccellente” - Ade - Hes. Theog. 455-768-774. Nel primo caso è in quanto figlio di Rea e Crono: “Hestia, Demetra ed Hera dagli aurei calzari; il forte Ade che abita dimore sotterranee, dal cuore senza pietà (νηλεὲς “poiché accoglie i morti e non si volta indietro”), ed il risonante Scuotitore della terra, ed il prudente Zeus (μητιόεντα), padre di

Dei ed uomini, al cui tuono trema la vasta terra.” Nel secondo e nel terzo esempio è epiteto di Plutone in quanto 'Zeus Ctonio' – come avevamo visto anche in precedenza – poiché dice il Poeta ispirato dalle Muse: “le case risonanti del Dio Ctonio, del potente Ade e della tremenda Persefone si levano ... (Cerbero) sbrana chiunque colga in uscita dalle porte del potente Ade e della tremenda Persefone.” “lì, nelle case, ossia nelle case della Notte; 'ctonio' oppure catactonio oppure tremendo (στυγνοῦ), come dice Anacreonte “sotterraneo mi condussero” (schol. ad. Loc.)

- ***Καταιβάτης***

(“Che discende” - Ade – Greg. Naz. chr. pat.1696.39. Di solito è un epiteto di Zeus e di una sua manifestazione ossia il Fulmine – ad esempio, Ar. Pax 42, Clearch. 9, Lyc. 1370, IG2.1659b, 12(3).1360, 1093, BCH50.245; Paus. 5.14.10, Corn. ND9. E' epiteto anche di Hermes in quanto Guida delle anime nel mondo sotterraneo, ad esempio Sch. Ar. Pax 649. Si usa anche in riferimento all'Acheronte, come 'Colui che discende in basso’, Ἀχέρων, Eur. Bacch. 1360. In generale si dice anche di una persona o di un iniziato che 'discende', ad esempio in Dam. Isid.131. Infine, a chiudere in modo molto eloquente il quadro, ricordiamo che καταιβάται, οἱ, erano i membri di un tiaso di devoti a Dioniso, cf. Inscr. Magn. 215A36. Quindi, non si può non ricordare che questo epiteto è strettamente legato ad una pratica cultuale legata a Eleusi ed ai suoi Misteri ossia la κατάβασις, la 'discesa' – la catabasi per eccellenza, per così dire l'Idea che ha dato forma anche al Rito, è comunque quella di Kore e di Eubuleo così come quella della Madre, come spiega Olimpiodoro (in Phaed. 67) anche in relazione al mito di Zagreo: “anche Kore è condotta giù nell'Ade, ma di nuovo viene riportata sulla Terra, e, grazie a Demetra, abita dove stava prima.” Inoltre, si può anche dire che, in relazione alle parti del Tutto, Plutone sia appunto il Dio che 'discende' in quanto, nel Cosmo, Zeus ordina la sfera delle Stelle fisse ed il “movimento circolare dell'Identico”, Poseidone dirige i Pianeti e rende fecondi i movimenti insiti nel loro insieme, mentre Plutone presiede al luogo sub-lunare e “rende perfetto in modo intellettuale il Cosmo terrestre”. Anche in rapporto alla terra nella sua interezza, Zeus ha in sorte le regioni superiori e quelle al di sopra delle altre e quelle “dove vi sono le destinazioni assegnate alle anime felici...assegnate al governo di Zeus”, Poseidone ha in sorte le regioni delle cavità e delle caverne “presso le quali si trovano la generazione, il movimento e si verificano gli scuotimenti sismici” dal che è chiamato 'Scuotitore della terra' (Seisichthona), mentre Plutone ha in sorte le regioni del sottosuolo, i corsi d'acqua ed il Tartaro, e “in generale, i luoghi dove vengono giudicate le anime” (cf. Theol. VI 46)

- **Καταχθόνιος**

(“Sotterraneo” - Ade ma anche 'il Dio' – cf- Eur. Phoen. 810; Soph. Aj. 571; AP VII 712. Come avevamo visto, insieme a Chthonios, questo è un epiteto che spesso si accompagna al nome 'Zeus', poiché Ζεὺς καταχθόνιος è appunto Plutone, cf. Il. 9.457 (ma Ζεὺς κ., = Veious nella Tradizione Romana, D.H. 2.10, ma cf. anche Mart. Cap. II, 142 e 166: “Vedius id est Pluton, quem etiam Ditem Veiovemque dixere”). Inoltre è un epiteto che hanno in comune Plutone, Demetra, Persefone e le Erinni, IG3.1423. Esistono inoltre i “δαίμονες κ.”, molto spesso identificati con i Mani, cf. AP7.333, detti anche κ.θεοί, che si ritrova assai frequente in iscrizioni funebri e sulle steli sepolcrali, cf. ad esempio IG14.1660.)

- **Κελαινότατος**

(“Oscurissimo” - Ade – AP VII 624. Assai interessante notare che questo aggettivo, κελαινός, viene impiegato per indicare quasi sempre cose o figure divine su cui non splende la luce del Sole (visibile sulla terra, poiché sappiamo che anche nelle regioni sotterranee splende “un altro Sole”, cf. Claud. De Raptu), come appunto l'Ade, cf. Aesch. Pr. 433; “Ερινύες” Id. Ag. 462; “Στύξ” Lyc. 706; ma anche κ. θῖνα, del fondo del mare, S. Ant. 590. Sappiamo poi, dettaglio non trascurabile, che questo aggettivo caratterizza anche Epafo, Aesch. Pr. 851, ed è molto interessante poiché Epafo è identificato con il Dio egizio Apis, come ricorda anche Erodoto, Hdt. 2.153; 3.27-8.

- **Κηδεμών**

(“Guardiano” - Ade – AP VII 492. Difficile rendere precisamente questo epiteto: in genere si usa per indicare qualcuno che si preoccupa per gli altri, che se ne prende cura, quindi un custode, un guardiano, una figura che protegge e tutela – tanto è vero che viene impiegato anche per indicare gli Eroi tutelari, cf. Xen. Cyrop. 3.3.21. E' anche vero che in Omero questo termine viene impiegato per indicare chi si prende cura dei defunti, cf. Il. 23.163, 674.)

- **Κλειδοῦχος**

(“Che ha le chiavi” - - Paus. V 20.3, ad Olimpia: “Plutone, Dioniso, Persefone e le Ninfe, una di loro porta una palla. Per quanto riguarda la chiave (Plutone regge una chiave), essi dicono che ciò che viene chiamato Ade è stato chiuso da Plutone, e che nessuno ritornerà indietro da laggiù.” Di base, questo termine κλειδοῦχος; kleidouchos, indica la persona che

ha le chiavi della casa (Eur. Tr. 492), oppure il sacerdote o sacerdotessa che ha la chiave del Tempio (Aesch. Supp. 291). Inoltre, è anche epiteto di numerose divinità: di Persefone: “κλειδοῦχε Περσέφασσα, Ταρτάρου Κόρη”, PMG IV 1403, e di Anubi: “θᾶπτον ἄνοιζον, κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ”, PMG IV 1466 – entrambi in relazione al mondo sotterraneo. Negli Inni Orfici è anche epiteto di Hekate e di Prothyraia (OH 1-2). Come avevamo detto nello studio dedicato ad Hekate, il Teologo Orfeo afferma: “Sovrana che custodisce (che detiene la chiave di) tutto il Cosmo” [“il 12 ha la capacità di legare insieme ed armonizzare diversi elementi, che essi siano del corpo individuale o del Cosmo; il 12 è limite più completo, che assomiglia alle Cause che avvolgono i limiti del Cosmo ... a causa di questo potere del 12, nelle Leggi (828d) Platone ha assegnato il dodicesimo mese alla venerazione delle divinità ctonie, e per questo il Teologo dice che la grandissima Dea Hekate racchiude i confini di tutte le entità encosmiche e che per questo è chiamata 'guardiana/Colei che detiene la chiave', κληιδούχον, ha ricevuto in sorte la dodicesima parte del Cosmo” (Proclo, in RP. II 120-121), da confrontare con “è degno di considerazione quanto Giamblico dice, che i Numi Celesti encosmici hanno in sé delle forze superiori e delle forze inferiori. Di sicuro, per mezzo di queste ultime ci legano al potere del Fato (Leggi di Heimarmene, Fatalità Encosmica per le anime non liberate), per mezzo delle prime invece ci sciolgono dal Fato, come se avessero delle chiavi, come ha detto Orfeo, per aprire e chiudere” (Orph. fr. 316.4 Kern) – il che si applica anche nei confronti delle anime individuali ossia umane (cf. le chiavi dell'Ade, “la chiave di Colei che domina il Tartaro” PGM IV 2335 e LXX 10; infatti, Proclo parla del 12 e di Hekate in relazione al mito di Er ed ai destini delle anime – per la 'portatrice di chiave' e la 'processione della chiave', cf. Hellenismo, Elaphebolion 2788) ed anche, per analogia, si estende fino alla protezione delle porte, soglie e chiavi, dei templi, delle città e delle case]. Inoltre, in un Oracolo di Pan, si dice che l'immagine 'terribile' di Hekate ha “una fiaccola nella mano ed una spada vendicatrice e un serpente chiuso ad anello che sovrasta la Kore, intorno al suo divino volto terribile; una sua chiave dai molti colori ed il gran rumore di una frusta (rappresentano) il dominio della Dea sui Daimones.” (Porph. in Eus. Prep. Ev. V 14). Invece, di Prothyraia il Teologo dice: “Prothyraia, hai le chiavi, accogli affabilmente, hai caro l'allevare, gradevole con tutti” - sappiamo che Prothyraia, la 'Signora della soglia', è invocata da Proclo come “Hecate Prothyraia, dalla grande forza” (Inno alla Madre degli Dei, a Hecate e a Giano). Dunque, i due aspetti che risaltano maggiormente in questo epiteto sono quelli della generazione e delle due fasi/soglie della nascita e della morte – non per nulla, Plutarco assegna questo epiteto alle Moire, in un famoso passo del 'De Genio', 591B:

“quattro sono i principi di tutte le cose: il primo è della vita, il secondo del movimento, il terzo della nascita, e l'ultimo del decadimento; il primo è legato al secondo dalla Monade a livello dell'invisibile, il secondo al terzo dal Nous a livello del Sole, ed il terzo al quarto dalla Natura a livello della Luna. Una Moira, figlia di Ananke, ha le chiavi e presiede a ciascun legame: sul primo Atropos, sul secondo Clothos, e sul legame a livello della Luna Lachesis. Il punto di svolta della generazione è nella Luna.”

- **Κλύμενος**

(“Famoso/Rinomato” - il Dio, “Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι’ ἄλοχον ἔστιν”, cf. Athen. 10.82; ma anche Call. fr. 478 Schneider; AP VII 9, 189. Inoltre, come avevamo già detto a proposito dell'Altro Zeus, Hermione ospitava un Santuario di Demetra Chthonia, fondato dall'Eroina chiamata appunto Chthonia – sorella di Climeno, altro fondatore del Tempio, entrambi figli di Foroneo – in cui erano presenti una statua di Demetra ed una di Atena; di fronte a questo Santuario, vi era il Tempio di Climeno, che Pausania ci informa essere un epiteto di Plutone stesso (τοῦ θεοῦ δέ ἐστιν ἐπίκλησις, ὄντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι. Paus. II 35, 4-10 – “e dietro il Tempio di Chthonia vi sono tre luoghi che gli abitanti di Hermione chiamano 'di Climeno', 'di Plutone' e 'Lago Acherusio'. Tutti sono circondati da muri di pietre, mentre nel luogo di Climeno c'è anche una spaccatura nella terra. Attraverso questa, dicono i miti di Hermione, Eracle condusse Cerbero.” Del resto, Klymenos, proprio come Periklymenos, è riconosciuto essere appunto un epiteto specifico di Plutone (cf. Hesych. s.v.). Concludiamo ricordando anche la spiegazione di Cornuto ed altri allegoristi: “chiamarono poi Ade l'aria che accoglie le anime ... l'Ade è chiamato Κλύμενος in quanto è causa dell'udire, κλύειν, infatti il suono è aria percossa.” (cf. Comp. Theol. 35)

- **Κλυτόπωλος**

(“Dai nobili cavalli/Rinomato per i suoi cavalli” - Ade – sempre epiteto del Dio in Il. 5.654; Il.445; 16.625. Si ipotizza che sia un riferimento ai cavalli del Dio, soprattutto in relazione al Rapimento (cf. HH 2.17), e che si tratti di un'indicazione simbolica relativa al mondo della generazione lo conferma il fatto che l'unica altra divinità ad avere questo epiteto – divinità sempre connessa con il cavallo – è appunto Poseidone: “κλυτοπώλου Ποσειδάωνος” fr. 243. Se poi teniamo a mente, in questo contesto specifico, il fatto che la forma del cavallo è legata anche a Demetra Erinys e Demetra l'Oscura, allora il quadro

indicato da questo epiteto diviene senz'altro più chiaro – cf. Epiteti e Titoli di Demetra, Ἐρινός e Μέλαινα.)

- **Κοινός**

(“Comune” - Ade – nel senso di qualcosa di condiviso “da tutti i mortali”: “tutti i mortali hanno in comune, come possesso/destino comune, l'Ade”; cf. Eur. Suppl. 797; AP VII 335.6 e 452; Menandr. fr. 538 Kock.)

- **Κοίρανος**

(“Re/Signore/Guida/Governante” - Ade - Pind. fr. 92 Bergk; Kaibel ep. 570.1. Termine che indica sovranità, tanto in pace quanto in guerra, “ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κ.” Il. 2.487; “κοίρανε λαῶν” 7.234; “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κ. ἔστω, εἷς βασιλεύς” 2.204. E' un termine che, guarda caso, si ritrova anche come epiteto delle Muse: “che le Muse siano protettrici dei convivii, appare chiaro nei Poemi Orfici: 'Né i mortali si scordano delle Muse: Esse sono infatti protettrici, Esse hanno cura della danza e degli amabili convivii.’” Orph. Fr. 38. Non dimentichiamo che nell'Inno Orfico (76, 5-7) si dice: “nutrici dell'anima...sovrane che guidate la potente intelligenza, che avete reso note ai mortali le celebrazioni dei Misteri”, le iniziazioni che risvegliano “ἐγερσινόοισι τελετήσι” ossia “rivela questi sentieri sacri che ci elevano alla ineffabile iniziazione ai Misteri, risvegliandoci dal sonno nel quale siamo a tutti gli effetti immersi.” (Theol. III 83, 1- 18) Ora, se proprio Proclo prega affinché le Muse lo gettino “nell'estasi attraverso le noeriche parole dei sapienti”, essendo anche ben noto il legame fra βακχεία, iniziazione e regno di Plutone, non possiamo che citare queste conclusioni dei Teologi: “perciò allude anche al verso orfico che dice: chiunque di noi non è iniziato, come in un pantano giacerà nell'Ade; l'iniziazione è infatti il furore bacchico delle virtù; e dice: Portatori di tirso molti, ma invasati dal Dio pochi, ...e infatti siamo legati alla materia come i Titani a causa della grande divisione (grande infatti il mio e il tuo); siamo eccitati come gli invasati dal Dio; perciò riguardo alla morte diventiamo più profetici, e il protettore della morte è Dioniso, perché lo è anche di ogni furore bacchico.” (Olimp. In Phaed. 68c p. 48, 20)

- **Κρατερός**

(“Forte/Possente/Fiero/Duro” - Ade – Il. 13.415; 21.566. E' epiteto anche di Ares, Il. 2.515. La particolarità di questo aggettivo è che si applica anche alle passioni, con il significato di

“forte-veemente”, come in “λύσσα” Il.9.239; “ἔρις” 13.358; “μένος” 7.38; “πένθος” 11.249; “ἄλγεα” Od.15.232. Il che porta a pensare che questo aspetto più terribile del Dio, come avevamo anche già visto a proposito di altri epiteti ed in congiunzione con un parallelo con Dharmaraja, sia riservato a coloro che in vita, piuttosto che dominare sulle proprie passioni ossia 'l'animale dalle molte teste' e parte inferiore dell'anima, ne siano stati dominati soffocando così l'elemento divino dell'anima stessa ed ottenendo perciò un fato inferiore rispetto alle anime dei liberati in vita e quindi anche un destino di purificazione presso le case di Ade.)

- **Κρονίδης**

(“Cronide” - Ade/Plutone – Dion. Pers. 789; Call. H. 1.61. Spessissimo usato, e non senza una ragione teologica ben precisa, anche senza il nome, per indicare Zeus, come in Il. 1.498; Hes. Erga 11, etc. – per un breve elenco delle fonti, [cf.](#) Naturalmente, 'Figli di Crono' sono tutti e tre i Fratelli e qui veniamo alla spiegazione teologica che avevamo già visto illustrata brevemente anche nel Commento al Cratilo ed in altre sedi. Oltre agli altri aspetti fin qui indagati a proposito dei tre Fratelli, possiamo dire che quello che caratterizza maggiormente l'epiteto comune ai tre ossia 'Cronide' abbia decisamente a che vedere con Legge e Giustizia: infatti, presso Crono vige il Theios Nomos, la Legge Divina (cf. [Legge Cronia e Nomos.](#)), e la Legge è più propriamente 'Cronia'. Ora, Crono è il modello, la sommità della Triade Intellettiva, mentre Zeus – che principalmente da questo livello prende il nome 'Cronide' senza altra specificazione – fra i Sovrani Intellettivi è appunto sia il Demiurgo universale sia maggiormente collegato con la Dike di questo livello. Nello stesso modo, nella successiva Triade dei Demiurghi, in cui Zeus occupa la sommità, le Leggi dipendono da Zeus Cronide mentre “i giudici vanno a costituire la sovranità del terzo Cronide”, ossia Plutone partecipa della distinzione delle Leggi da parte di Zeus Sovrano proprio come Zeus Demiurgo universale riceve da Crono l'unica Legge con cui darà ordine alla Demiurgia universale. Queste distinzioni sono appunto confermate anche dal Cratilo, dove uno Zeus è connesso a Crono, congiungendo i due regni (Zeus della Triade Intellettiva, coordinato a Crono e Rhea), mentre l'altro è coordinato a Poseidone e Plutone (Zeus Sovrano a capo della Triade) dimostrando che “unica è questa Triade degli Dei Sovrani” (Theol. VI 44), dal che ne deriva l'identico epiteto per i tre Demiurghi discendenti dalla sommità Cronia. Concludendo, ricordiamo che “i tre Re che si dividono il Regno di Crono (“come racconta Omero, Zeus, Poseidone e Plutone si spartirono il potere, dopo che l'ebbero ereditato dal Padre. All'epoca di Crono, dunque, vigeva, e vige tuttora fra gli Dei,

questa legge (Nomos) circa gli uomini: che chi fra gli uomini abbia vissuto in modo giusto e santo (hosios), una volta morto vada ad abitare nelle Isole dei Beati, in completa felicità (eudaimonia) ed al di fuori dei mali...” Gorgia 523b). I tre Re sono introdotti da Crono affinché avessero in sorte in modo suddiviso il dominio uni-forme ed indivisibile. A capo di Essi ha posto la Legge Divina (Theios Nomos), principio causale della “distribuzione in base all'Intelletto”, per gli Dei e per tutte le entità successive – cf. Theol. V 30, 7- 25)

- **Κρυερὸς**

(“Freddo” - Ade – Anth. App. II 400; Arist. Pepl. ep. 36.2 Bergk; Hes. Erga 153. Lo scolio a questo passo di Esiodo - “e questi, vinti dalle loro stesse braccia, andarono alla squallida dimora del freddo Ade” - è davvero illuminante e perciò lo riportiamo integralmente, premettendo che si parla degli uomini della terza stirpe, quella scomparsa con un kataklysmòs ossia un diluvio: “essi si rovesciarono contro se stessi, in quanto insocievoli e bestiali, quasi assassinandosi reciprocamente e, come è naturale, sprofondarono in un luogo sotterraneo al cui interno si trova accalcato ciò che nel cosmo manca di ordine e la stirpe simile a fiere dei demoni che gli Oracoli sono soliti chiamare cani [sul tema dei cani ctoni, cf. oltre]. Sono costoro i membri della terza stirpe, ovviamente a partire da quella aurea. Quelli erano esenti dalle passioni, coloro che li hanno seguiti né esenti dalle passioni né presi dalle passioni, seppure alla fine divennero arroganti e tracotanti per l'abbondanza dei mezzi necessari; costoro invece non sono solo tracotanti ma anche assassini, pieni di passioni e giunti al fondo della scelleratezza, cosicchè nella triade si trova abbracciata la vita umana, con l'oro, l'argento ed il bronzo. E l'ordine di queste materie è cosiffatto: l'oro ha l'apparenza del Sole perché solo il Sole è luce senza materia; l'argento quello della Luna perché la Luna può accogliere l'ombra come l'argento la ruggine; il bronzo è ctonio in quanto, non avendo lo splendore di quelli, è contaminato da molta marcescenza.”)

- **Κρύβεις**

(“Gelido” - Ade – Kaibel ep. add. 242. Oltre ad essere un epiteto anche del pianeta Crono/Saturno, il pianeta 'gelido' per eccellenza, Cat. Cod. Astr. 1.172, lo è anche del Tartaro, secondo le parole di Orfeo spiegate da Proclo, in RP II 340: “dato che Platone narrò i propri miti prendendo anche gli altri particolari da Orfeo, come il fatto che si purificano nell'Acheronte ed ottengono una buona sorte: 'Quelli che vivono con onestà sotto la luce del Sole, ottengono a loro volta, dopo la morte, un destino più dolce, in un prato

rigoglioso, sulle rive dell'Acheronte dalla profonda corrente' e che sono puniti nel Tartaro: 'Quelli che invece commisero azioni criminali sotto la luce del Sole, colmi di hybris, sono condotti sotto la superficie del Cocito, nel Tartaro gelido/ghiacciato.' Leggendo questi passi è chiaro che Platone è venuto a conoscenza di quanto di quanto dispone circa i destini nell'aldilà, come anche circa la metempsicosi ...”)

- **Κυάνεος**

(“Oscuro” - Ade – IG14.1389ii25; Kaibel ep. 1046. Epiteto molto significativo – si usa, ad esempio, per indicare il velo oscuro di Teti, Il. 24.94, ma anche per indicare il κ. θάλαμος, delle sale di Persefone, Sapph. 119, oppure le Chere, Hes. Sc. 249. L'indizio più importante ci viene però dall'Inno di Proclo per la Madre degli Dei, Hekate e Giano – infatti Li invoca in tal modo: “Ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, θεοφραδέας τε κελεύθους

*δείξατέ μοι χατέοντι. Φάος δ' ἐρίτιμον ἀθρήσω,
κυανέης ὅθεν ἔστι φυγεῖν κακότητα γενέθλης.*

Sì, Vi imploro, datemi la Vostra mano e mostratemi, come ad un bisognoso, le vie rivelate dagli Dei. Osserverò la preziosa luce, da cui viene la possibilità di fuggire la miseria dell'oscura generazione.”

Ebbene, è la generazione ad essere 'oscura', sia Poseidone che Plutone condividono questo epiteto (infatti κυάνεος si può anche tradurre con 'blu oscuro' delle profondità del mare), Poseidone in quanto, in rapporto al Tutto nella sua interezza, è questo Dio che si occupa di produrre le vite e gli esseri generati e di incitare tutte le cose alla processione – dal che ne deriva che le anime soggette al mondo della generazione sono appunto soggette a Poseidone, e per questo solo questo Dio, fra i Cronidi, non è congiunto a Kore in quanto occupa Egli stesso il 'centro intermedio' della sua propria Triade e quindi ha già di per se stesso una potenza vivificante ed è caratterizzato in base a tale potenza. Perciò tanto Poseidone quanto il regno della genesis sono caratterizzati dall'aggettivo κυανέος, blu oscuro. Proclo lega sempre questo colore al mare infinito e alle sue profondità. (cf. In Tim. I 190) Ecco perché nell'Inno si domanda che gli Dei mandino venti favorevoli, che possano presto ricondurre in salvo l'anima nella sua patria originaria, proprio come ricondussero Odisseo presso “uomini allevati da Zeus”: “Atena, la figlia di Zeus, impedì agli altri venti il cammino, a tutti ordinò di cessare e placarsi, e suscitò l'impetuoso Borea, ruppe innanzi le onde, affinché giungesse fra i Feaci che amano i remi il divino Odisseo, evitata la morte ed il destino fatale.” (Od. V 382) Per quanto riguarda invece Plutone che, lo ricordiamo, è un Dio Intellettivo non legato alla sfera della generazione, si deve menzionare tutto il

collegamento fra Plutone e Persefone e la Luna che è “il punto di svolta della generazione” (Plutarco, *De Gen. Socr.* 591b), infatti afferma Giovanni Lido (*De Mens.* IV 149, a proposito del mese di Novembre): “Hermes, da parte sua, parla solo della purificazione delle anime, invece Giamblico, nel primo libro della sua opera *'Sulla discesa dell'anima'*, menziona anche la loro reintegrazione, assegnando l'area al di sopra della Luna e fino al Sole ad Ade, con cui, egli dice, dimorano le anime che sono state purificate – e che questo (il Sole) è Plutone, e la Luna Persefone (καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην). Questo è quel che dicono i Filosofi.” Dunque, in questa interpretazione, la regione dell'Ade è lo spazio fra la Terra e la Luna, ciò che le divide (*Plut. De facie* 943c), e questo concorda naturalmente con il fatto che questa stessa regione è detta essere “la porzione assegnata a Persefone”, l'ombra della Terra è detta essere lo Stige e “la via verso Ade” (*Plut. De Genio Socratis* 590f-591a-c; cf. R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, p57, n147); ad ogni modo, la Luna è chiaramente il confine fra la regione dell'Ade assegnata a Persefone e tutta la regione che si estende dalla Luna al Sole, ed è proprio la Luna a salvare le anime purificate e a risospingerle più in alto, non lasciandole cadere di nuovo nella generazione: “esse risalgono dal basso e sono salvate dalla Luna, eccetto i folli e gli impuri. A costoro la Luna, con un lampo ed un boato terribile, vieta di avvicinarsi, ed essi, lamentando la loro sorte, ricadono e sono portati verso il basso, e di nuovo ad un'altra nascita.” (*Plut. De Genio Socratis* 591b).

- **Κυανοχαίτης**

(“Dalla chioma oscura” - Ade – Inno Omerico a Demetra, 347. Con questo nome si rivolge Hermes al Dio, quando porta l'ordine di Zeus per il ritorno di Persefone presso Demetra: “Ade dalla chioma oscura, che regni sui defunti, il padre Zeus mi ordina di condurre fuori dall'Erebo, fra gli Dei, l'augusta Persefone, affinché la Madre rivedendola con i suoi occhi ponga fine al rancore e all'ira inesorabile contro gli Immortali; poiché medita un grave progetto: sterminare la debole stirpe degli uomini nati sulla terra tenendo il seme celato sotto la zolla, e distruggendo le offerte che spettano agli Immortali. Tremendo è il suo rancore e non si unisce agli Dei, ma, in disparte, entro il Tempio odoroso di incenso siede, e abita l'aspra rocca di Eleusi.” Qui Demetra è la “Madre dall'oscuro peplo”, κυανόπεπλος, cf. HH 319; 360; 374 - “(Iris) venne alla rocca dell'odorosa Eleusi, e trovò nel Tempio Demetra dall'oscuro peplo”; “Torna, Persefone, presso tua madre dallo scuro peplo”; “le diede da mangiare il seme del melograno, dolce come il miele, furtivamente guardandosi

intorno, affinché Ella non rimanesse lassù per sempre, con la veneranda Demetra dall'oscuro peplo.” Cf. anche: “Ella, piena di tristezza nel cuore, le seguiva chiusa nel velo che le scendeva dal capo; ed il peplo oscuro si avvolgeva intorno alle agili caviglie della Dea” HH183. Come spesso accade, questo è epiteto anche di Latona: “generò Leto dall'oscuro peplo, dolce sempre, amabile agli uomini come agli Dei immortali, dolce fin dal principio, la più mite fra gli Olimpi.” Es. Theog. 406. Inoltre, come nel caso del precedente epiteto, anche questo è assegnato in larga misura, e dal medesimo Teologo, anche a Poseidone, anzi, è proprio un epiteto specifico di questo Dio e nuovamente in relazione alle profondità del mare, cf. Il. 20.144, Od. 9.536, cf. anche Hes. Th. 278 – a questo punto è relativamente semplice che la spiegazione di questo nome, comune ad entrambi, sia da ricercare in quello del nome precedente.)

- **Κύριος**

(“Signore” - Plutone – Sosiphan. fr. 3.5 Nauck. Interessante notare che, soprattutto in oriente, questo epiteto è comune a diverse divinità, cf. ad esempio “Σεκνεβτῶνις ὁ κ. θεός” PTeb.284.6; “Κρόνος κ.” CIG4521; “Ζεὺς κ.” Supp.Epigr.2.830; “κ. Σάραπις” POxy.110.2; “ἡ κ. Ἄρτεμις” IG 4.1124; ma anche di sovrani in Egitto, “τοῦ κ. βασιλέως θεοῦ” OGI86.8, οἱ κ. θεοὶ μέγιστοι, Tolomeo XIV e Cleopatra, Berl.Sitzb.1902.1096 e quindi anche degli Imperatori, BGU1200.11 (Augusto), POxy.37 i 6 (Claudio), etc.)

- **Λυγρός**

(“Lugubre/Luttuoso” - Ade – Kaibel ep. 151.8. Si dice anche di tutte le cose che conducono o possono condurre alle dimore di Ade, quali ad esempio ὄλεθρος, γῆρας, Il.10.174, Od.24.250, etc.; “ἄλγεα” Il.13.346; “ἀνδροκτασίης ὑπο λυγρῆς” 23.86; “μάχαι” B.10.68; “πένθος” Esch.Ch.17; ὀργά ib.835; πόνοι, νόσος, S.OT184.)

- **Λυσιμελής**

(“Che scioglie le membra” - Ade – AP VII 420.2. Epiteto anche del Sonno – avevamo già accennato alla relazione fra Ade e Hypnos - Od.20.57, 23.343, Mosch.2.4, etc.; ma anche di Eros, Hes.Th.911, Archil.85, Sapph.40, etc.; anche della Morte, E.Supp.47. Per finire, e vedere il quadro nella sua completezza, ricordiamo che è anche un epiteto delle Eumenidi, “sante figlie del grande Zeus Ctonio e di Persefone, amabile fanciulla dalle belle trecce”, Orph.H.70.9.)

- **Μάκαρ**

(“Beato/Felice” - Plutone – AP VII 59.1. Poiché anche Demetra ha lo stesso epiteto, riportiamo di seguito le considerazioni svolte anche a proposito della Madre: Μάκαρες (οὐράνιοι, χθόνιοι, μ. Ὀλίζονες – Celesti, Ctoni, Dei minori; oppure, al singolare, “μ. Παϊάν”, etc.) si riferisce sempre agli Dei – anche perché qui abbiamo a che vedere con uno dei caratteri comuni a tutta la realtà divina, poiché tutti gli Dei sono di forma simile al Bene per via della primissima Bontà e tutta la realtà divina (tutti i generi degli Dei) è oggetto d'amore grazie alla primissima eccellenza del Bello; dunque: “anche del Bello Platone fornisce tre aspetti caratterizzanti. Nel Simposio il carattere di 'splendido': infatti, quello di 'perfetto' e la 'fama di beatitudine' (τὸ μακαριστὸν) giungono al bello sulla base della partecipazione alla Bontà. D'altra parte, così dice all'incirca in quel testo: 'ma il realmente bello', questo è 'splendido e perfetto e stimato beato' ... d'altra parte, proprio perché a sua volta con letizia e con la divina condiscendenza porge alle realtà seconde le forme di pienezza che da esso stesso derivano, incitando, seducendo ed eccitando tutte le entità che sono attratte ed inondate dalle irradiazioni che provengono dal Bello, è splendido e questo viene detto proprio in Platone.” Theol. I 107-108). Inoltre, il termine 'beato' si usa spesso per designare gli Immortali in opposizione ai mortali (“πρὸς τε θεῶν μ. πρὸς τε θνητῶν ἀνθρώπων” Il.1.339), poiché l'Intelletto divino è sempre partecipe del Bene dal momento che è di forma simile al Bene per partecipazione, mentre il nostro intelletto è disgiunto dal Bene e ne sente il bisogno, ed è per questo che la nostra felicità non è conseguente alla sola intellesione, ma alla completa presenza del Bene – infatti, la sola intellesione mortale è priva di quell'attività che conduce alla condizione di beatitudine, πρὸς τὸ μακάριον. E' anche per questo che ogni Monade divina elevata, che elargisce a tutti gli esseri la partecipazione generosa alle cose belle e buone, “concede ciò che è bene ed offre la vera beatitudine (makarióteta)” - per un'analisi del perché le Isole dei Beati, μακάρων νῆσοι, abbiano questo nome specifico, cf. Ζεῖδωρος (Es. Erga 173): “l'allusione mostra che hanno uno stato di liberazione più divino di quanto fosse la loro vita nel divenire e perciò si dice che abitano le Isole dei Beati, le quali le anime felici (ossia, quelle al seguito degli Dei: “le anime felici che ottengono la visione degli Dei Intelligibili” Theol. IV 21; “le “anime felici” che il Dio fa tendere verso la sommità Cronia: le anime la cui componente corporea è andata distrutta e la cui conversione si rivolge in direzione della realtà incorporea ed indivisibile, i cui simboli che rimandano alla genesis sono stati perciò “recisi”, la cui vita pertanto ha cambiato direzione essendosi volta verso la sommità intellettuale. Queste sono le anime dette “allevate da Crono”, perché “in effetti

‘l’intelligibile è nutrimento’ come è stato detto dagli Dei stessi” Theol. V 92) hanno avuto in sorte di abitare in quanto poste al di sopra della generazione, come le isole stanno sopra il mare ... dice che la Terra produce loro tre raccolti l'anno, in quanto godono di beni perfetti, quelli nutrientissimi derivanti dalle potenze che sulla terra sono generatrici (ζωογόνων δυνάμεων - “generativo, vitale, fecondo”) di viventi.”

- **Μεγας**

(“Grande” - Plutone – Babrii fab. 75.14; Anocr. 208. Come abbiamo visto anche nell’Inno alle Eumenidi, questo aggettivo può accompagnare di frequente anche ‘Zeus Ctonio’. E’ peraltro epiteto anche di altre divinità, più spesso di Zeus, “ὁ μ. Ζεύς” A. Supp.1052 etc.; μεγάλα θεά, di Demetra e Persefone, S. OC683; θεοὶ μεγάλοι sono i Cabiri, IG12(8).71; Μήτηρ μ. è Cibele, SIG1014.83, 1138.3; “Μήτηρ θεῶν μ.” OGI540.6 la Madre a Pessinunte; Iside grande Madre degli Dei come “Ἰσιδος μ. μητρὸς θεῶν” PStrassb.81.14; e la celebre espressione “Grande è Artemide degli Efesini” - “μ. ἡ Ἀρτεμις Ἐφεσίων” Act.Ap.19.28.)

- **Μελαγχαίτας**

(“Dai capelli oscuri” - Ade – Eur. Alc. 439. Toccanti i versi che pronuncia il Coro: “O figlia di Pelia, addio, e possa tu avere gioia anche mentre dimori nella casa senza sole di Ade. Che Ade, il Dio dai capelli oscuri, e l’anziano che siede al timone con il remo, traghettatore di anime, siano certi che è senza dubbio la migliore fra le donne colei che ha trasportato nella sua barca attraverso il lago paludoso dell’Acheronte.”)

- **Μελανείμων**

(“Vestito di scuro” - Ade Katachthonios – Orac. 155.14. Da notare che i μ. ἔφοδοι sono gli assalti delle Erinni, A.Eu.375, e, considerando quanto detto prima a proposito delle Eumenidi, è utile ricordare anche che i νυκτιπόλοι ἔφοδοι sono gli assalti notturni dei poteri delle tenebre soggetti a Persefone, E.Ion1049; infine, una μ. ἐορτή è una lamentazione pubblica per un defunto illustre, D.H.2.19.)

- **Μέλας**

(“Oscuro” - Ade – Soph. OT 29. E’ epiteto che Eschilo associa anche alle Erinni, Sette contro Tebe 993, e ad Ares, Agam. 1511. Notiamo anche le ἡμέραι μέλαιναι in lingua latina

sono i *dies atri*, Plut. Luc.27. Durante questi giorni, che potremmo definire come 'infausti', generalmente si osservano le seguenti 'precauzioni': si deve cercare di evitare di intraprendere un nuovo progetto-iniziativa-viaggio, a maggior ragione devono essere evitati per consacrazioni degli altari domestici e simili attività religiose – a parte quelle eventualmente prescritte nel caso si tenga una festa specifica, cf. Anthesteria – inoltre, durante questi giorni non si consultano gli oracoli; non si tengono banchetti; non ci si impegna in nessuna attività per la quale si desideri il successo. Sono invece attestate libagioni ai defunti e cerimonie in loro onore. Questo perché, in particolare nel Calendario Attico, in questi giorni, 27-28-29 del mese, si tengono i consigli dell'Areopago per il giudizio degli omicidi - le fonti infatti affermano che in quei tre giorni il Consiglio poteva giudicare quei casi e che i giorni di quei giudizi erano effettivamente 'apophrades' (ad esempio: Pollux 8,117).

Naturalmente, i giorni in cui cadevano delle feste (Panathenaia, 28 Hekatombaion; Gamelia, 27 Gamelion, etc.) né si tenevano le sedute dell'Areopago né erano considerati giorni impuri/oscuri. (Hesych. e Suda, s.v.; Timaeus, *Lexicon vocum Platoniarum*, ed. G. A. Koch (Leipzig, 1828), 41.1-3; schol. Platone, Leggi, 7, 800D (329); *Anecdota Graeca*, ed. Bekker, 1, 5.8 f. (cf. 204.31 f.), 438.31; Luciano, *Pseudologistes*, 12 (172); Plut. Alex. 14, 4; idem, *De Ei apud Delphos*, 20 (393C); Arsenius, *Violetum*, 69) Stessa relazione con le Erinni hanno i 'quinti giorni', 5-15-26/quinto calante, poiché sappiamo da Esiodo (Op. 801-804) ripreso da Virgilio nelle Georgiche (1. 276): “Di tutti, temi i giorni che cadono il cinque: poiché sono duri e rabbiosi; fu nel quinto, dicono, che le Erinni assistettero alla nascita di Horkos, che Eris generò, per essere una rovina per coloro che fanno falsi giuramenti.” Virgilio afferma che anche le Erinni sono nate nello stesso giorno: “La Luna stessa ha stabilito vari giorni come buoni e fortunati per le opere. Evita il quinto; fu allora che il pallido Horkos e le Eumenidi nacquero.” “Che il cinque è numero di giustizia (Dike) lo abbiamo sentito dire dai Pitagorici, e presso di loro se ne dicono le cause. L'attività della giustizia è duplice, punire la trasgressione e togliere la soverchieria, inoltre dare livello pari a chi ne è al di sotto e beneficiare. Entrambi i quinti sarebbero giudiziari: l'uno, in crescita, in quanto aggiunge al mancante, l'altro al termine in quanto toglie al soverchiante. Se questo è vero, è chiaro perché dicono che il Dio dei giuramenti (Horkos), che è punitore di quelli che tradiscono i giuramenti, si trova nel quinto finale e che i demoni vendicatori attorniano la Sua nascita nel quinto giorno; e concludono che questi circondano proprio la primissima giustizia, e di Loro celebrano la causa, dicendo che è punitrice di quanti si allontanano dalla legge divina, come asserisce Platone. Com'è naturale, (Esiodo) dice che Horkos è figlio di Eris perché Eris è monade delle angustie sofferte dagli amministratori

che muovono accuse alle forze malfattrici.” “Schiva i quinti giorni: tutti i quinti.” (Schol. Esiodo Erga 802-804; 802a)

- **Μυκάμων**

(“Ruggente” - Ade – Αἰδης, Hymn. Is.42. C'è da dire che spesso indica anche il 'ruggito' del tuono, Esch. Pr. 1062.)

- **Ναίων**

(“Che dimori” - Inno Orfico a Plutone, 18.1: “O Tu, dall'animo forte, che abiti la dimora sotterranea”. Da confrontare con la struttura di apertua, assai simile, dell'Inno Orfico a Hermes Ctonio, 57.1: “Abitando la regione senza ritorno della necessità del Cocito.” Tutti i Teologi parlano di 'dimora/casa di Ade', ad esempio Esiodo: “Lì, di fronte, le case risonanti dell'infero Dio, del potente Ade e della tremenda Persefone – nelle case della Notte; dell'infero, ctonio, o sotterraneo, katactonio, o tremendo” (Theog. 767 e schol. Gli esempi sono frequenti, da Omero in poi, cf. εἰν' Αἴδαο δόμοισι, Od. 4.834; freq. εἰν, εἰς Αἴδαο (sc. δόμοις, δόμους), Il. 22.389, 21.48; εἰν Αἴδος Il. 24.593; ἐν Αἴδου, εἰς Αἴδου (sc. οἶκῳ, οἶκον), S. Aj. 865, Ar. Rane 69, etc.)

- **Νεκροδέγμων**

(“Colui che accoglie/ricive i defunti” - Ade – Esch. Prom. 153: “se solo mi avesse gettato al di sotto della terra, sì, al di sotto di Ade che accoglie i defunti, nell'impassabile Tartaro.” Accenno alla ben nota disposizione del mondo sotterraneo, in cui la 'casa di Ade' è solo un punto di passaggio per le anime dei defunti, che poi saranno assegnate ad altri luoghi in base al verdetto dei Giudici – da moltissimi autori, fra cui spicca il divino Platone (Odissea, Nekya; Gorgia 523a; Phaedo 107c-113d; Repubblica 363d, 386a – 387c; Arist. Rane 475 e ss.; Es. Theog. 715 e ss.; Paus. 10. 25.1 e 10. 28.1 - 31.12) è relativamente semplice ricostruire la 'geografia' del mondo sotterraneo e dunque comprendere perché Ade ha questo epiteto. Assolutamente in breve e rimandando agli autori suggeriti, diciamo che quando Caronte trasporta le anime attraverso la palude Acherousia, le conduce alle 'Porte di Ade', sorvegliate da Cerbero, fino al Palazzo di Plutone e Persefone, dove le attendono anche i Giudici – solitamente, nella nostra Tradizione, se ne nominano quattro, Minosse, Eaco e Radamanto, insieme a Trittolemo (Plat. Ap. 41a), ma nella Tradizione dell'India si sa che ne esistono numerosi che affiancano Dharmaraja – e, in seguito al giudizio, ciascuna

anima viene inviata nel luogo che ha meritato in base alle sue azioni in vita. Dunque, Tartaro (con possibilità o meno di reincarnazione), Elisio (con successiva reincarnazione) o Isole dei Beati (senza successiva reincarnazione) – facciamo notare che tutti gli Dei legati e al Palazzo di Plutone e alle Isole dei Beati sono tutte divinità collegate con i Misteri: Persefone, Iacco, Trittolemo, Hekate, Zagreo, Melinoe e Makaria.)

- **Νέρτερος**

(“Che appartiene al mondo sotterraneo” - il Dio – Eur. Hel. 969; “ἡ v. θεός” S. OC 1548; “v. θεοί” Esch. Pers. 622, S. Ant. 602, etc.; νέρτεροι da solo indica proprio i defunti, Esch. Pers. 619, etc.; v. πλάκες, χθών, δώματα, è il mondo sotterraneo, S. OC1576, E. Alc. 47, 1073; v. κόπια, del remo della barca di Caronte, ib.459.)

- **Νηλεΐης**

(“Spietato/Senza pietà” - Ade – AP VII 308, 556. Si dice anche del giorno fatale, Il. 11.484, Od. 9.17. Per rendere comprensibile questo epiteto, ed altri simili, bisogna tener presente un assioma fondamentale: “Gli Dei governano secondo giustizia tutte le realtà (katà diken tà panta agein)” (Theol. I 16). Dunque, gli Dei, “presso cui si trova il Bene nella sua interezza, l’autentica virtù e l’esistenza prospera”, devono indirizzare la Loro attività di guide affinché in tutto il cosmo vinca la virtù e sia sconfitta la malvagità (aretè in contrapposizione a kakia: cfr. il celebre vaso che raffigura la sconfitta di Kakia ad opera di Aretè, e anche il celebre mito di “Eracle al bivio”). Se così non fosse (questi passi sono tutti dedicati agli atei/cristiani e agli adharmici in generale): violerebbero le misure della giustizia grazie agli atti di culto dei malvagi; farebbero apparire le lusinghe/doni della malvagità (tes kakias dora) più preziosi delle “pratiche della virtù”. Tale genere di ‘provvidenza’ risulterebbe del tutto dannoso per tutti: per coloro che sono soggetti ad una simile autorità non c’è, una volta divenuti malvagi, una liberazione dagli errori, in quanto cercheranno sempre di sviare/prevenire la Giustizia “dal misurare la gravità della colpa” (in tal modo la Giustizia non può compiere la sua opera purificatrice e non c’è più scampo ai mali nè possibile liberazione da essi); per coloro che esercitano una simile autorità: costoro devono avere in vista la malvagità di coloro che governano. Devono pertanto trascurare la loro vera salvezza e dare valore solo ai beni illusori (situazione in cui l’umanità si trova tutt’ora intrappolata) fino a riempire tutto il mondo di disordine: “una volta che la malvagità non risulti più sanabile e che si venga ad avere una rovina simile a quella delle città malgovernate.” (Da questo punto, nell’opposizione fra Aretè e Kakia, è

possibile trarre non solo tutti i principi della virtù politica- che, lo ricordiamo, viene da Zeus- ma anche il legame che unisce religione e politica: la capacità del buon governo, l'applicare le norme della virtù e della giustizia purificatrice sono azioni possibili solo per colui che tiene a mente e venera la realtà divina e cerca di assomigliarvi, per quanto possibile.) Se vi sono uomini che provvedono ad altri uomini in modo corretto, guidando tutti, onorando i virtuosi e disdegnando gli empi: in altre parole, correggendo le opere di kakia con le misure della virtù, a maggior ragione "è necessario che proprio gli Dei siano inflessibili guide del Tutto" (tous Theous atreptous einai ton holon hegemonas), perchè gli esseri umani hanno in sorte tale virtù per la somiglianza con gli Dei (dià tèn pròs tous Theous homoioteta). (Theol. I 79, 20- 28)

- **Νικῶν πάντα**

("Colui che vince tutte le cose" - Ade - AP VII 692. Si può ricondurre questo epiteto al verso dell'Inno Orfico, 18.11: "Tu che in grazia della morte domini sui mortali". In sostanza, motivo per cui questo, ed altri nomi, sono legati ad Ade in quanto signore della morte che domina su tutte le cose mortali è che, nella Tradizione, 'Ade' indica appunto il mondo sublunare e materiale per eccellenza (cf. Psello P. G. 122, 1152 d 5-1153a 3, anche sulla questione come Ade "capo della sfera terrestre") Esso è inteso come il mondo della generazione e della corruzione in cui vivono e prosperano i daimones che prendono possesso delle anime sedotte dalla materialità: l'anima irrazionale sarebbe quella caduta sotto il completo dominio di tali daimones terrestri. Ne avevamo discusso in precedenza, ma può essere utile per il Lettore ritrovare qui alcune riflessioni svolte nell'articolo dedicato ad Hekate: lo stesso Porfirio ci tramanda i symbola di Hekate, soprattutto relativi a questa specifica sfera: "ecco i symbola di Hekate: c'è un cero di tre colori fatto di bianco, di nero e di rosso, che ha l'immagine di Hekate che porta una frusta una fiaccola e una spada, ed intorno ad essa un serpente che si attorciglia. Le stelle del cielo come le stelle marine sono collocate sopra le porte del Tempio. Queste cose infatti gli stessi Dei le hanno rivelate attraverso questi versi. Quindi Pan dice: 'scacciateli dunque, hanno posto con forza il cero di vari colori sul fuoco; sia bianco che nero e il fuoco di un carbone ardente che porta luce, timore dei cani infernali, immagine spaventosa di Hekate; ci sia una fiaccola nella mano della Dea ed una spada vendicatrice e un serpente chiuso ad anello che sovrasta la Kore, intorno al suo divino volto terribile; una sua chiave multicolore e il gran rumore di una frusta (rappresentano) il dominio della Dea sui Daimones.'" (Porph. in Eus. Pr. Ev. V 13, 3-4) Notiamo brevemente che l'immagine della frusta che domina i Daimones Ctoni è comune

anche ad Helios: “La minaccia della Tua veloce frusta suscita paura nei Daimones dalla natura selvaggia, nocivi agli uomini, che preparano mali per le nostre anime miserabili, così che per sempre, nell'abisso/vortice della vita profondamente risuonante, le nostre anime soffrano una volta cadute sotto il giogo del corpo con il risultato che esse dimenticano le sale luminose dell'alto Padre ... allontanami dalla distruttiva contaminazione e tienimi lontano dalle divinità della punizione” (Proclo, Inno a Helios)

Come afferma Giamblico (De Myst. IV, 7): “durante i riti telestici, i Daimones trascinano indietro le anime nel mondo materiale.” Questi Daimones qui menzionati sono gli stessi cui allude il papiro di Derveni: “preghiere e sacrifici placano le anime; gli incantesimi dei magoi hanno il potere di allontanare i Daimones che sono un ostacolo per le anime. I Daimones che ostruiscono il progredire sono ostili alle anime: ecco perché i magoi celebrano un sacrificio, come se stessero loro pagando un tributo...gli iniziati fanno offerte preliminari alle Eumenidi nello stesso modo dei magoi.” Ritrovare insieme Hekate ed Helios non ci deve affatto sorprendere, ricordando anche quanto la Dea sia connessa con Apollo (le due divinità che hanno rivelato i santissimi Oracoli, ma anche in quanto Artemide Hekate, come abbiamo visto, è legatissima alla Triade Elevante apollinea-heliaca) – e che si ritrovi anche Serapide in questo ambito deve stupire ancor meno: “i sacerdoti Egizi, che innalzano altari al Sole insieme a Giove – piuttosto dobbiamo dire ad Apollo stesso che siede sullo stesso trono insieme a Giove – e le cui parole sono 'Giove, Plutone e il Sole sono Serapide” (Imperatore Giuliano, Or. XI, 31, 149b). Così ecco quanto tramanda Porfirio: “spiega quale sia la Potenza che li (i Daimones Ctoni) comanda, e poco dopo chiarisce che sono Serapide ed Hekate ... non a caso noi riteniamo che i Daimones cosiddetti malvagi siano sottoposti a Serapide, non solo perché sono attratti dai simboli, ma anche perché i meiligmata ed i riti apotropaici fatti in onore di costoro si indirizzano a Plutone ... ora, Serapide è lo stesso Dio che è Plutone, e per questo è il Sovrano più potente dei Daimones cosiddetti malvagi e ha dato i simboli per poterli scacciare.” (Porph. in Eus. Pr. Ev. IV 22, 15-23) ... Hekate domina sui “cani ctoni, Daimones coinvolti nella materia, Daimones irrazionali”, ed anche sui Daimones vendicatori, che sono spesso detti “cani di Hekate” (cf. Oracoli, fr. 90, 91, 156) – questi 'cani' sono dunque di due specie, da un lato quelli hylici ed irrazionali, dall'altro quelli che la Tradizione del Sanatana Dharma chiama “attendenti di Yamaraja” (cf. Katha Upanishad in particolare, ma i riferimenti sono numerosissimi, cf. ad esempio Brahma Purana, I vol. cap. 19-20), ossia i Daimones che eseguono le purificazioni delle anime nel Tartaro – terribili per quelle stesse anime, ma amabilissimi nei confronti delle anime che seguono la Via dell'Eusebeia. “(Porfirio)

insegna che Hekate è a capo di questi, dicendo così: 'forse che questi non sono quelli che comanda Serapide e che il cane a tre teste (ovviamente Cerbero, cf. la magnifica statua di Serapide che controlla Cerbero, Museo di Heraklion) è il loro simbolo, il Daimon tremendo che si trova nei tre elementi, l'acqua, la terra e l'aria? Il Dio è Colui che li domina e li tiene tranquillamente sotto il suo potere. Quindi comanda su costoro anche Hekate, Colei che è unita ai tre elementi'." (Porph. in Eus. Pr. Ev. IV 23)

- **Νυμφίος**

("Sposo" - Ade – AP VII 492. Ovviamente, Sposo di Persefone – poiché il Dio è esattamente Colui che “ἀγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα νυμφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἥγαγες ἄντρον δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴς' Αἶδαο” OH 18.12-15; cf. Arg. Orph. 1192; Paus. I 38.5)

- **Νύχιος**

("Notturmo" - Ade – Kaibel ep. 237.3. Come avevamo visto, anche Hekate ha gli epiteti Νυχία (Hymn. Mag. 18.47), Νυκτιπόλος (Arg. IV1020), Νυκτιβόη e Νυκτοφάνεια (Hymn. Mag. 18, 16.23). Inoltre, la Dea di Pherai in Tessaglia porta spesso questo epiteto: “Brimò notturna, ctonia, sovrana dei defunti” (Ap. Rhod. III 861). Anche Hermes è Νύχιος, una forma del Dio connessa con l'aspetto ctonio (Esch. Coef. 812 ss.). Anche Dioniso è Notturmo: “ dopo l'allattamento della regina è Mystis a prendersi cura del Dio, vegliando su Lieo con occhi instancabili. E' così che quella ispirata ancella apprende i riti che prendono il nome dalla dottrina mistica di Dioniso notturno e prepara per Lieo l'iniziazione insonne. Per prima scuote i tamburini e fa volteggiare per Bacco i cembali che risuonano al contatto delle due superfici di bronzo; per prima, accesa la fiamma della fiaccola che accompagna la danza di notte, grida l'evoè per Dioniso che non riposa mai...” (N. Dion. IX 99 e ss.)

- **Ὀβριμόθυμος**

("Dall'animo forte" - Plutone – Inno Orfico, 18.1. Nella raccolta di Inni del Teologo hanno questo epiteto anche Rea (14.7), Zeus (15.6 – da notare che identico epiteto ha anche Arge “poiché dicono quest'ultimo il fulmine scintillante”, Hes. Theog. 140 e schol.), Atena (32.2), Ares (proemio – cf. HH 8.2), Efesto (66.1) ed Eracle (12.1)

- **Ὁμόςπορος**

(“Fratello” - Aidoneo – HH 5.85. Così è come Helios descrive il Dio a Demetra: “ οὗ τοι ἀεικῆς γαμβρὸς ἐν ἀθανάτοις Πολυσημάντωρ Αἰδωνεύς, αὐτοκασίγητος καὶ ὁμόςπορος: ἀμφὶ δὲ τιμὴν ἔλλαχεν ὥς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη, τοῖς μεταναιετάειν, τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι – non è indegno di te, come genero, fra gli Immortali, Aidoneo signore di molti uomini, tuo fratello, sorti dalla stessa sorgente [poiché ὁμόςπορος significa sì 'fratello' ma nel senso specifico della condivisione della 'fonte' di appartenenza]: il suo dominio ha ottenuto quando, all'origine, si fece la divisione in tre parti; e abita fra coloro di cui gli toccò essere il sovrano.” Dunque, questo epiteto mette in luce due aspetti specifici della Teologia, ossia la discesa comune degli Dei Hypercosmici dalla medesima Fonte Intellettiva di Rhea e la divisione della Triade Demiurgica. Che per Kore sia appunto una catabasi, una discesa – motivo del 'dolore' della Madre – è chiaro poiché Kore, insieme a Rhea e Demetra dimora en abatois, nelle regioni inaccessibili al di là del Cosmo: Kore fa parte delle Enadi noeriche. A questa Kore è coordinato l'ordinamento dei ‘Korybantes’, che “procede innanzi a Kore e la custodisce da ogni lato, come dice la Teologia” – quindi il nome ‘Coribanti’ si riferisce sia a Kore sia alla purezza (il carattere ‘puro’, koron): Essi presiedono alla purezza e conservano incontaminato l'ordinamento Korico, “immutabile nelle sue generazioni e stabile nelle sue processioni verso i cosmi...dal momento che non si potrebbe dire che la nostra signora e padrona stessa, Kore, abbia da altro il suo nome, se non dalla sua purezza e dalla sua vita incontaminata.” (Theol. VI 67). Pertanto, come la Dea universale generatrice di Vita ha fatto sussistere i primissimi Cureti, così Kore, imitandola, “produce una duplice Triade Guardiana, l'una congiuntamente al Padre, l'altra di per se stessa e da se stessa” (qui si allude a tutte le processioni Curetiche-Coribantiche-Cabiriche: c'è parecchia confusione su questo per il fatto che “l'ordinamento custode ed incontaminato viene denominato dalla Teologia Ellenica in tal modo ad ogni livello”. Dà la ‘prova’ della connessione fra Demetra, Kore, Zagreo ed i Misteri dei Coribanti lo stesso Eusebio, che cita nell'ordine: Misteri di Zagreo, Misteri dei Coribanti, Misteri di Eleusi...) Dobbiamo poi dire che nell'ordinamento sovrano la Triade custodisce Kore da ogni lato, in quanto ha in sé le triplici Monadi (Artemide, Persefone, Atena): è così che queste tre Monadi sono custodite immutabili nel permanere e nel procedere dagli Dei Incontaminati. Tali Dei sono connessi in modo specifico alle potenze generative, in quanto controllano le processioni di queste potenze in tutti gli esseri e “il loro moltiplicarsi negli atti di generazione”, preservandole appunto fisse ed immutabili. Pertanto, negli Dei la sovrabbondanza feconda e la potenza immutabile costituiscono un'unica cosa: il loro

carattere immutabile non è infecondo, ed il loro carattere fecondo non si lascia contaminare da ciò che è inferiore... “ed è per questo motivo che gli Dei ricolmano di se stessi tutti gli esseri, li generano tutti e non si separano da nessuno, né tra i primi né tra quelli che vengono per ultimi.” Pertanto appare evidente che qui si riferisce alla forma di Rhea-Demetra (cf.) ed alla discesa dei poteri generatori di Vita, sempre perché “ogni Dio, a partire dalla posizione gerarchica dalla quale comincia a manifestarsi, procede attraverso tutti i derivati, continuamente moltiplicando e particolarizzando le sue elargizioni, conservando ciò nonostante il carattere distintivo della propria ipostasi” (El. Theol. 125) e perché “la processione di tutti gli esseri e di tutti gli ordini gerarchici degli esseri si estende tanto quanto quella degli ordini degli Dei” (El. Theol. 144)

- **Οὐδαῖος**

(“Sotterraneo” - Ade – cf. 'Cronide' poiché anche questo epiteto rimanda alla divisione in tre parti – non solo, indica anche il dominio propriamente ctonio del Dio, quindi una forma decisamente più encosmica rispetto alla Triade dei Demiurghi – del resto, οὐδας è proprio il 'suolo, terreno'. Infatti, diciamo che le prime Cause di questo Dio sono di ordine intellettuale, egemonico e distaccato, e che, da queste Cause, discendono sulla Terra delle illuminazioni e delle virtù che potremmo anche definire 'ctonie'. Poiché sappiamo che “vi sono una Demetra Ctonia, un'Hestia Ctonia, una Iside Ctonia, così come vi sono uno Zeus Ctonio ed un Hermes Ctonio, e tutti questi Dei Ctoni sono posti nell'unica sostanza divina della Terra come la moltitudine degli Dei Celesti è apparsa un giorno nell'unica sostanza divina del Cielo. Infatti, si compiono fino alla Terra le processioni di tutti gli Dei del Cielo, ed è là che sono giunti e si trova sulla Terra in modo ctonio tutto ciò che esiste in Cielo in modo celeste: infatti, la Terra intellettuale accoglie tutte le potenze celesti che appartengono all'ordine del Padre e contiene tutte le cose in modo generativo. E' dunque in questo senso che parleremo anche di un Dioniso Ctonio, di un Apollo Ctonio, questo Apollo che, in molti recessi della Terra, fa sgorgare delle acque mantiche e delle bocche che profetizzano l'avvenire. Inoltre, le potenze che guariscono (παιώνιοι) e che dividono (il puro dall'impuro) che discendono in essa rendono certi luoghi della Terra dotati di virtù purificatrici, separatrici e mediche. Però, è impossibile passare in rassegna tutte le potenze della Terra: infatti, quelle di queste potenze che sono divine sono indescrivibili, e più numerose ancora sono le classi di Angeli e Daimones che sono al loro seguito, classi che si sono divise in circolo la Terra intera e che conducono il loro percorso attorno alla sua unica divinità, il suo unico intelletto e la sua unica anima.” (in Tim. spiegazione di “γῆν δὲ τροφὸν μὲν

ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν
νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρῶτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ
γεγόνασιν.”)

- **Πάγκοινος**

(“Comune a tutti” - Ade - Soph. Ant. 810; El. 137. Nonostante qui sia adombrato un senso di 'comune' per tutti i mortali destinati a raggiungere le Case di Ade [“mai col pianto né con la preghiera farai risorgere tuo padre dalla palude di Ade che riceve tutti gli uomini”], bisogna anche dire che questo nome spetta anche a Olimpia, Pind. Ol.6.63, e ad Eleusi, Soph. Ant. 1120.)

- **Παγκοίτης**

(“Che fa dormire/riposare per forza” - Ade – S. Ant. 811, in cui Antigone stabilisce la ben nota equazione fra morte prematura di una fanciulla ed il suo diventare 'sposa di Ade':
“Ade, che tutti fa addormentare per forza mi conduce a vivere sulla riva dell'Acheronte, sebbene io non abbia avuto la mia parte dovuta del canto che conduce la sposa, né alcun inno è stato mio per l'incoronazione nuziale. Al contrario, il signore dell'Acheronte sarà il mio sposo.”)

- **Παμφάγος**

(“Che tutto divora” - Ade – Greg. Naz. 1922; Anacr. 1.8 Bergk. Ossia che consuma la materia, poiché questo è anche epiteto del Fuoco, cf. ad esempio Eur. Med. 1187. Notare infatti quanto sia l'azione di Ade sia quella del Fuoco sacro siano simili nel fine: la materia delle offerte sacrificali brucia e si distrugge tutta, “si muta nella purezza e nella sottigliezza del fuoco ... immuni da passioni sono infatti gli esseri superiori, cui è caro distruggere la materia per mezzo del fuoco, e rendono noi uomini liberi da passioni” (Giamb. De Myst. V 11-12)

- **Πανδαμάτωρ**

(“Che tutto doma” - Ade – AP I 213.4; Nonno par. ev. II 165 ss. Estremamente interessante vedere quali altre divinità abbiano questo epiteto: “πανδαμάτωρ μοῖρα”, Arist. Pepl.43; Nemese, Nonno Dion. XLVIII 416; Sonno, Il. 24.5, Od. 9.373; Tempo, Bacch. 12.205, Epigr.Gr. 1050; Eros, Nonno Dion. II 223. Nella raccolta di Inni del Teologo troviamo poi

altri riferimenti, poiché hanno questo epiteto – variato al femminile πανδαμάτεια – altre divinità: Etere, 5.3; Physis, 10.3-26; la Madre degli Dei, 27.12; Efesto, 66.5.)

- **Πανδοκεύς/Πάνδοχος**

(“Che accoglie/riceve tutti” - Ade – Lyc. 655. Estremamente importante dire che esattamente questo nome è assegnato dai Pitagorici alla decade: “Cielo e fra le Muse Ourania, perché il dieci è il più perfetto limite del numero, nel senso che il suo nome, δεκάς, 10, suona come δεχάς, ricettacolo, appunto come il Cielo che è recipiente di ogni cosa, τῶν πάντων δοχεῖον” Theol. Ar. 80. Inoltre, come ricorda Proclo, tale è la progressione del Numero divino: “finché sia arrivato, procedendo dall'abisso inviolato della Monade, fino alla molto divina Tetrade; quella dunque ha generato la Madre universale che riceve ogni cosa, la Venerabile, che impone un limite a tutte le cose, l'Inflessibile, l'Infaticabile: si chiama Decade pura” (Inno Pitagorico al Numero, cf. in Tim. II e III libro). Sempre in questo testo (in particolare, in Tim. IV 302) si trovano molti spunti e spiegazioni per comprendere come mai questo sia un nome comune ai due Demiurghi, Zeus e Plutone: il dieci è sia il numero del Cosmo sia il numero delle leggi fatali per le anime. Infatti Platone ha riunito tutte le Leggi Fatali nella decade, poiché la decade è legata in modo connaturale alla Causa Demiurgica. Ossia, tutti i beni che il Demiurgo ha accordato al Cosmo si rifanno a questo numero, poiché sono dieci in tutto: “infatti, la decade ha valore cosmico, come dice l'Inno Pitagorico, che la definisce: “che riceve ogni cosa, la Venerabile, che impone un limite a tutte le cose, l'Inflessibile, l'Infaticabile: si chiama Decade pura. Dunque, le Leggi che riguardano le anime, queste Leggi Fatali descritte in precedenza sono anch'esse dieci in tutto” (cf. [sulle leggi fatali ed Heimarmene](#))

- **Πάνσοφος**

(“Sapientissimo” - Ade – Greg. Naz. 1507; 1519. Non ci limitiamo solo a ricordare che è un Dio Intellettivo per spiegare questo epiteto – è attingendo alla conoscenza vedica che possiamo davvero farci una piccola idea di cosa significhi. Yama è infatti il Dio che può concedere, e quindi ovviamente possiede, una conoscenza che persino fra gli Dei è rara – questo perché concerne il segreto/mistero della liberazione definitiva dalle catene per qualsiasi anima ossia il segreto del Parabrahman (cf. KāṭhaUp.)

- **Παντοβαρής**

(“A tutti grave/pesante” - Ade – Kaibel ep. suppl. 481b.1)

- **Παντοκράτωρ**

(“Onnipotente” - Plutone – Inno Orfico, 18.17: “invasato – ἔνθεε – onnipotente – παντοκράτωρ – santissimo – ἱερώτατε – splendidamente onorato/che ricevi magnifici onori – Ἀγλαότιμε” Negli Inni del Teologo, è l'unica divinità maschile ad avere questo epiteto – al femminile, lo hanno Natura, 10.4, e Persefone, 29.10 – e sappiamo che solo Hermes possiede questo stesso epiteto, a Creta, Epigr.Gr.815.)

- **Παντοφάγος / Πανφάγος**

(“Che tutto divora” - Ade – Const. man. comp. Chron. 6023.)

- **Πανυπέρτατος**

(“Supremo” - Zagreo - “Potnia Gaia, e Zagreo, supremo fra tutti gli Dei” - Alcmeon. fr. 3 Kinkel; Esch. fr. 5 – 228 Nauck. Come abbiamo visto, anche Zagreo è un nome di Plutone, ed avevamo detto che, essendo Dioniso l'Intelletto Encosmico, Plutone Zagreo Supremo potrebbe rappresentare la Causa Intellettiva nascosta di Dioniso, di cui in questa forma particolare è detto essere il padre. Ad ogni modo, è un epiteto proprio anche di altre divinità: Zeus (Call. H.Zeus 91); Cielo (“Daimon supremo”, OH 4.8); Helios (“sempre supremo”, OH 8.17); Natura (“Daimon supremo”, 10.4); Eracle (“fra tutti supremo”, 12.6); Nemese (“Daimon supremo”, 61.9); Efesto (“supremo”, 66,5)

- **Πατροκασίγνητος**

(“Fratello del padre” - Plutone – Inno Omerico a Demetra, 5.31. Nome impiegato proprio nel momento del Rapimento, in una sequenza di epiteti – πατροκασίγνητος, Πολυσημάντωρ Πολυδέγμων, ἵπποις ἀθανάτοισι, Κρόνου πολυώνυμος υἱός – assai significativa: “secondo il volere di Zeus, portava con sé la Dea riluttante, Colui che è signore di molti, che molti uomini accoglie, il fratello del padre, il figlio di Crono, che ha molti nomi, con i cavalli immortali.” Interessante inoltre notare che 'il padre' è quasi sempre Zeus: ad esempio, Il. XXI 469, è Apollo ad abbandonare la lotta contro Poseidone poiché “aveva riguardo di affrontare in battaglia il fratello del padre”; oppure, Od. VI 330, è Atena che non compare davanti ad Odisseo perché “rispettava il fratello del padre”; e quando infine si mostra all'Eroe tornato in patria, gli conferma di non averlo mai abbandonato ma di non essergli apparsa poiché non voleva contendere “con Poseidone, con il fratello del padre”, Od. XIII 341.)

- **Πελώριος**

(*“Prodigioso/immane/terribile” - Ade – Il. V 395; Theocr. Id. 25.271. Molto frequentemente impiegato per gli Dei, ad esempio Ἀρης, Il. 5.395, 7.208 ; ma anche per gli Eroi, come Αἴας, Ἐκτωρ, Ἀχιλλεύς, 3.229, 11.820, 21.527 ; “Ὀρίων” Od. 11.572 ; ἀνὴρ π., si dice di Polifemo, 9.187, cf. Il. 3.166, Pind. O. 7.15. Il particolare interessante è che π. (ἱερά), τά, sono una festa del raccolto celebrata in onore di Zeus in Tessaglia, Bato Sinop.4, e Πελώριος, è proprio un epiteto di Zeus, Q.S. 11.273. Le Peloria sono una sorta di Kronia, in cui cioè si assiste al rovesciamento dei ruoli: i prigionieri sono liberati, gli schiavi vengono serviti dai padroni e tutti gli stranieri sono invitati ai sacrifici. Ateneo, XIV 45.639, ci informa anche che “i Saturnalia romani sono essenzialmente una festa ellenica ed aggiunge che dai Tessali era chiamata Peloria.” L'aition della festa riguarda la nascita della Valle di Tempe all'epoca dei Pelasgi: un certo Peloro annunciò a Pelasgo che i monti di Tempe si erano squarciati a causa di un grande terremoto e che quindi era nata la sacra Tempe; per la bellezza della notizia, Pelasgo istituì un banchetto ed invitò tutti, anche gli stranieri al sacrificio, in onore di Zeus Pelorios.)*

- **Πένθιμος**

(*“Luttuoso/lugubre” - Ade – AP VII 188.5 – di una fanciulla morta prima delle nozze, che non ha avuto le fiaccole nuziali, l'accompagnamento di Imeneo e la congiunzione nuziale protetta da Hera, bensì ha subito l'assalto del “lugubre Ade e dell'insanguinata Erinni.”*)

- **Πικρός**

(*“Amaro/crudele” - Ade – Kaibel ep. 127.3; AP VII 303.6. Notiamo che inoltre si dice δαίμων π., di una morte prematura (Lat. acerbus), IG3.1338. Questo epiteto si potrebbe ben riassumere nella massima seguente: “οὐδὲν πικρότερον τῆς ἀνάγκης” Antiph. 2.2.4.)*

- **Πιστός**

(*“Fidato/certo” - Ade – Eur. Bacc. 1157. Così lo definisce il coro delle Baccanti: “Onoriamo Bacco con la danza, innalziamo un grido per quanto è accaduto a Penteo, discendente del drago, che indossò abiti femminili ed il tirso bellissimo – Ade certo – ed un toro fu la causa della sua sventura.”*)

- **Πλουτοδοτῶν**

(“Che arricchisci” - Plutone – OH 18.5: “**πλουτοδοτῶν** γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν· Tu che arricchisci la stirpe mortale con i frutti dell'Anno”. Riportiamo le considerazioni già svolte nella prima sezione di questi epiteti: Πλούτων, ὦνος, ὁ, questo nome viene impiegato soprattutto dai Tragici, come Esch. Pr. 806, S. Ant. 1200, E. Alc. 360, etc. Cf. Πλουτοδότης, identificato con Plutone, S. Fr. 273, Ar. Pl. 727— da non dimenticare che con questo epiteto è invocato anche Iacco durante i Lenaia: “il Daduco, tenendo una fiaccola accesa, proclama: “Invocate il Dio” (καλεῖτε θεόν) e coloro che ascoltano, gridano “Iacco, figlio di Semele, datore di ricchezza” (Σεμελήι' Ἰακχε πλουτοδότα).” (Schol. Rane 479). Come vedremo anche in seguito, è epiteto anche di Zeus, OH. 73.4; di Zeus-Helios-Sarapis, Not. Scav. 1912.323; nella forma πλουτοδότης, ου, ὁ, è anche epiteto di Men, BCH23. 389. Aggiungiamo inoltre che anche Demetra è Πλουτοδότειρα: “Datrice di ricchezza” (OH 40.3; Diod. I.12.4: “Riguardo alla Terra, considerando che è come un ricettacolo degli esseri creati, essi la chiamarono 'madre'. Anche gli Elleni in modo simile la chiamano Demetra, avendo subito il vocabolo una leggera alterazione nel corso del tempo, perché una volta la si chiamava 'Terra Madre' (γῆν μητέρα), come testimonia anche Orfeo: γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα – Terra, madre di tutte le cose, Demetra datrice di ricchezza.” Non per nulla, è anche epiteto di Iside in Creta (SEG 28:737) Ricordiamo inoltre quanto avevamo detto a proposito di Zeus Ctonio: “prega Zeus Ctonio e la pura Demetra che, una volta maturo, facciano pesante il grano sacro a Demetra ... - bisogna riflettere a colui che ha chiamato Zeus 'ctonio', poiché lo ha chiamato anche 'olimpio', v. 474, mostrando che Zeus è dappertutto, ma in alto è Olimpio ed in basso Ctonio; e poiché matura i frutti nella terra anche promuovendo i fenomeni piovosi del cielo [Maimakterion e Poseideon ossia 'Zeus Marino', ma cf. anche la cerimonia delle plemochoi durante i Misteri], bisogna celebrarlo al contempo come Olimpio e come Ctonio, perché per l'apporto che determina la maturazione è Olimpio, per l'altro aspetto, intrinseco, è Ctonio ... se agisci in vista dell'abbondanza dei frutti, cioè per la loro pesantezza o pienezza, le spighe si protenderanno a terra, a condizione che anche il sopradetto Zeus Ctonio, ossia Plutone, approvi il tuo impegno” (Es. Erga 465 e schol.) Infine, non dimentichiamo che anche il Daimon, OH 73.4, è “dispensatore di ricchezza”, Πλουτοδότην: “dispensatore di ricchezza quando dovizioso entra nella casa, e che al contrario raggela la vita dei mortali dalle molte pene: in te infatti sono le chiavi del dolore e della gioia.” Il Daimon è detto appunto Zeus Meilichios, che è lo Zeus cui sono dedicate le invernali Pompaia: Eustazio, nel commento all'Odissea (22.481) ci riferisce una delle due uniche informazioni riguardo a

questa festa: “gli interpreti della parola 'diopompein' dicono che con 'dion' si indica la pelle della vittima offerta a Zeus Meilichios durante i rituali di purificazione celebrati alla fine del mese di Maimakterion (φθίνοντος Μαιμακτηριῶνος μηνός) quando si tenevano le processioni rituali (Pompaia), quando lasciano le offerte purificatrici ai trivi...e sembra che Zeus Alexikakos si chiami così dall'allontanare i mali.” La pelle di cui si parla nella nota è il celebre Διὸς κώδιον, 'pelle di Zeus' - “E' quella della vittima (ariete) che è stata sacrificata a Zeus. La sacrificano a Zeus Meilichios e Ctesios. Ne custodiscono le pelli e le chiamano 'di Zeus'. Ne fanno uso quelli che guidano la processione delle Skiroforia, il daduco a Eleusi e qualche altro; essi stendono queste pelli ai piedi di chi è contaminato per purificarlo.” (Suda s.v.) Esichio scrive: “la pelle di Zeus: essi usano questa espressione quando la vittima è stata sacrificata a Zeus, e coloro che venivano purificati stavano in piedi su di essa con il piede sinistro.” Ne risulta quindi che tre forme di Zeus, strettamente associate fra loro, vengono venerate durante questa festa: Ctesios, Meilichios ed Alexikakos. Si tratta di Zeus in quanto protettore della casa, della proprietà (κτῆμα, in senso esteso) e delle famiglie- diversi rilievi votivi dal Pireo (vicino a Munichia, ora al British Museum) Lo mostrano in forma di serpente, molto simile all'Agathos Daimon (cf. Sen. Anabasi 7.8.1). Sappiamo inoltre che a Zeus Meilichios si offrono libagioni senza vino (cfr Diasia) Sulla relazione fra Meilichios/Maimaktes e le purificazioni è illuminante la nota di Esichio che, alla voce 'maimaktes', dà “Meilichios e Katharsios”. Anche Pausania conferma il legame di Meilichios con le purificazioni, quando ricorda un “archaios bomos” sulla strada per Eleusi, un antico altare presso il Cefiso dove Teseo, dopo l'uccisione di Sini, ottenne la purificazione grazie ai Phytalidai (Paus. I, 37, 4). Gli sono però dedicate anche le primaverili Diasia, in pieno periodo dei Misteri Minori di Persefone – riportando sempre dal calendario religioso: Nel calendario di Erchia troviamo informazioni assai interessanti che legano la festa delle Diasia (che cade il 23 Anthesterion, secondo uno scolio ad Aristofane, Nuvole 408), dedicata a Zeus Meilichios, ad Agrai: “Anthesterionos, Diasiois, en aste en Agras, Dii Milichioi, ois, nephalios mechri splagch(n)on” (da notare che in Atene le libagioni alle Semnai sono ugualmente senza vino; in tutta l'Attica, il sacrificio prescritto per Zeus Meilichios in questa occasione consiste di una pecora adulta. cf. SEG 33 147, A, 34-36; SEG 21 541, A, 38-44). Di sicuro Zeus Meilichios ha molto a che vedere con le Divinità dei Misteri, ricordando molto da vicino Eubouleus, Zeus Ctesios (legato alle Semnai nel santuario di Phlya, Paus. I, 31, 4), Zeus Philios (legato alle due Dee anche nel santuario di Megalopoli, Paus. VIII, 31,4). Basta pensare ad un rilievo attico (C.I.A. 2,1579b; 'Kritoboule a Zeus Meilichios,') dove è rappresentato con la cornucopia,

assomigliando moltissimo a Plutone stesso. In effetti 'Meilichios', dolce come il miele, ha tutta l'aria di essere uno di quegli epiteti eufemistici che si riservano alle divinità ctonie che è meglio non nominare direttamente; lo stesso aspetto con cui viene venerato collega questo Dio al mondo sotterraneo: diversi rilievi votivi dal Pireo (vicino a Munichia, ora al British Museum) Lo mostrano in forma di serpente, molto simile all'Agathos Daimon.

Le Diasia sono feste particolari, dal momento che riuniscono un carattere allegro e familiare (cf. Aristofane, Nuvole 408 sqq) e un certo turbamento “meta tinos stygnotetos” e lo scoliasta a Luciano concorda: “Le Diasia, un festival ateniese, che essi celebrano con una certa fredda malinconia, offrendo sacrifici a Zeus Meilichios” (Esichio s.v. Diasia; Luc. Icaro-Menip. 24 schol. ad loc). A questo proposito, Luciano specifica (Tim. 43), spiegando l'espressione “apophras he hemera”, che in tali giorni i Greci non parlano fra loro e non celebrano sacrifici 'regolari'. Senofonte parla di sacrifici di porcellini ('olocausto', ossia bruciati completamente) “toi patroioi nomoi” (Anab. 7,8,5). Sulle Diasia, Tucidide (I, 126, 6) a proposito di Cilone: “C'è infatti ad Atene una festa di Zeus Meilichios, le Diasia, molto grande, che si tiene fuori dalla città, a cui in massa molte persone sacrificano offerte locali (thymata epichoria) piuttosto che le vittime ordinarie (hiereia)..” Lo scoliasta commenta che si dovrebbe trattare di torte modellate in forma di animali.)

- **Πολύαρχος**

(“Che governa su molti” - Ade – Corn. Comp. Theol. 35)

- **Πολυδάκρυος**

(“Dalle molte lacrime” - Ade- Eur. Her. fr. 426. Identico epiteto hanno anche Ares, Tyrt. 11.7, così come una battaglia sanguinosa, Il. 17.192, e quindi anche Ilio ha lo stesso nome, Q.S. 7.263.)

- **Πολυδέγμων**

(“Che molti accoglie” - Plutone- HH 5.31; OH 18.11. Lo avevamo già incontrato nel momento del Rapimento, in una sequenza di epiteti – πατροκασίγνητος, Πολυσημάντωρ Πολυδέγμων, ἵπποις ἀθανάτοισι, Κρόνου πολυώνυμος υἱός – assai significativa: “secondo il volere di Zeus, portava con sé la Dea riluttante, Colui che è signore di molti, che molti uomini accoglie, il fratello del padre, il figlio di Crono, che ha molti nomi, con i cavalli immortali.” Questo nome è riportato anche da Cornuto, Comp. Theol. 35, quando afferma che “è poi chiamato con i nomi 'polydéktes', 'polydégmon' e 'polyarchos' in quanto accoglie (dechómenos) molti e comanda sui cosiddetti più o molti.” L'idea si riscontra anche nel sapientissimo Eschilo, cf. Suppl. 157 “τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων”: P. V. 152

“Αἶδου τοῦ νεκροδέγμωνος”: Theb.860 “πανδόκον εἰς χέρσον”.)

- **Πολυδέκτης**

(“Il Dio che accoglie molti uomini” - Ade/Plutone – HH a Demetra, 9: “e il narciso, che aveva generato, insidia per la fanciulla dal roseo volto, la Terra, per volere di Zeus compiacendo il Dio che molti uomini accoglie.”)

- **Πολύκλαυτος**

(“Dai molti lamenti – che causa molti lamenti” - Ade – Quint. Smirn. 6.263; Stob. Flor. 64.16.3. E' un epiteto anche del giacinto, IG 14.607 e, come sappiamo, il giacinto è anche fra i fiori dell'Anthologia di Kore.)

- **Πολύκοινος**

(“Comune a tutti” - Ade – S. Aj. 1194. Si dice anche della morte, τὸν π. ἀγγελίαν, Pind. P.2.41, però anche di cose assai positive, εὐδαιμονία, ἀγαθόν, Arist. EN 1099b18, MM1204b1; “εὐτυχία” Them. Or.1.6d.)

- **Πολύμοχθος**

(“Faticoso/arduo” - Ade- trag. an. fr. 127.10 Nauck; PLG III4 p. 744 Bergk. Questo epiteto è senz'altro relativo alla concezione secondo cui l'Ade è anche il mondo materiale sub-lunare da cui non ci si può liberare finché non sia giunto il momento opportuno deciso dagli Dei. Lo stesso Plutarco stabilisce spesso questa connessione mondo sub-lunare=Ade, cf. ad esempio De Genio 519A; De E 393A.)

- **Πολύξενος**

(“Il molto ospitale” - Zeus Sotterraneo, πολυξενώτατον - Esch. Supp. 157; Esch. fr. 228 Nauck. Sono le supplici che invocano in questo modo il Dio: “con rami da supplici invocheremo lo Zeus sotterraneo, il molto ospitale Zeus dei defunti; poiché se gli Dei dell'Olimpo non ci ascoltano, ci impiccheremo.”)

- **Πολυσημάντωρ**

(“Che governa su molti”- Aidoneo - HH a Demetra, 84; 376. Compare come epiteto nell'Inno del Teologo, come abbiamo visto, al momento del Rapimento [“Colui che è signore di molti, che molti uomini accoglie, il fratello del padre, il figlio di Crono, che ha molti nomi”]; ricompare nel

discorso di Helios a Demetra [*“Aidoneo, Colui che governa su molti, non è uno sposo indegno fra gli Dei immortali per tua figlia, essendo il tuo stesso fratello e nati dalla stessa fonte”*], e quindi quando prepara il ritorno di Persefone [*“allora Aidoneo che governa su molti subito fece preparare le cavalle immortali”*])

- **Πολύνομος**

(*“Dai molti nomi”* - Plutone - HH a Demetra, 84. Può anche voler dire “venerato con molti nomi”, HH Demetra 18, B.Epigr.1.1, S. Ant.1115; Ar. Th. 320; Theoc.15.109. Questa 'abbondanza di nomi', testimoniata inoltre da queste 'antologie' di epiteti, è una caratteristica di molti Dei (richiesta in modo specifico da Artemide al Padre, ad esempio, nell'Inno di Callimaco, 3.4). A proposito di Eros e delle sue molteplici forme, Proclo stesso, nel commento all'Alcibiade (31, 9-22), dice: “dopo il primo ed unico principio di Amore, e dopo la tripartita essenza perfezionata che da lì si diparte, questa serie (di Eros) si diffonde attraverso tutto il nostro cosmo dove è divisa in molte forme di amore.” Demetra è invocata come “Daimon dai molti nomi” (OH. 40.1 – nello stesso modo è invocata Prothyraia (OH 2.1), così Pan (OH. 11.10) ed Adone (OH. 56.1). Vi sono poi, di conseguenza, due altre spiegazioni per la 'poluonomia': una divinità assume nomi diversi a seconda di tutti gli eventi che inaugura (Ps. Ar. De mundo 7.401), e siccome la conoscenza umana è limitata, si usa questo epiteto per evitare omissioni; inoltre, come spiega il Teologo stesso, Orfeo (in Macr. Sat. I 18.12): “che ora chiamano Phanes e Dioniso, signore Eubuleo ed Antauge dallo sguardo splendente; gli uomini sulla terra lo chiamano chi in un modo e chi in un altro. Per primo venne alla luce e fu chiamato Dioniso, perché si muove volgendosi nel grande Olimpo senza limiti; ma, mutato d'aspetto, assunse un nome, ed aveva nomi di ogni sorta, come richiedeva il mutare del tempo.”

- **Πόντιος**

(*“Marino”* - Ade – Esch. Ag. 645. Di solito, è un epiteto di Poseidone, HH 22.3, S. OC 1072 etc.; “πόντιε” E. Andr. 1010; oppure di divinità marine, π. Θέτις, Νηρηίδες, Pind. N. 3.35. Però, ἄδην π. πεφρυγότες indica la morte per annegamento, Esch. Ag. 667,)

- **Πόσις**

(*“Sposo”* - Eur. Alc. 358: “Se io avessi la voce e la melodia di Orfeo così da poter incantare la figlia di Demetra o il suo sposo con il canto e riportarti dall'Ade, io sarei disceso nel mondo sotterraneo e né il cane di Plutone né Caronte il traghettatore di anime che sta al timone mi avrebbero fermato dal riportarti alla luce in vita.”)

- **Πρηϋς**

(*"Mite/dolce/clemente – Ade – AP VII 733.8. A riprova di quanto abbiamo già detto in precedenza, ossia che il Dio non è 'uguale per tutti' e che ciascuno Lo incontra e Lo vede in modo differente a seconda delle proprie azioni - "Giudice delle opere visibili ed invisibili" - questo epiteto è impiegato per commemorare il sereno trapasso di due sorelle gemelle e sacerdotesse, una delle Cariti e l'altra di Demetra. Fra le altre cose, è anche un epiteto di Dioniso, Eur. B. 436.)*

- **Προῦπτος**

(*"Previsto/manifesto" - Ade – Soph. OC 1440; Eur. Hipp. 1366. In entrambi i casi, è la morte ad essere certa, in un caso per Polinice e nell'altro Ippolito morente.)*

- **Πτερωτός**

(*"Alato" - Ade – Eur. Alc. 261. Lo stesso nome che Platone dà all'anima in compagnia degli Dei, cf. Fedro 251b. Inoltre, dalle considerazioni svolte a proposito dell'Inno di Proclo ad Afrodite, sappiamo che questo epiteto è riferito anche alle serie di Erotes – ora, Platone (Fedro, 252b) riporta questa importante considerazione: "alcuni Omeridi citano due versi, credo presi da poemi segreti riguardanti Eros..essi suonano così:*

I mortali lo chiamano Eros alato (ποτηνόν)

gli Immortali Pteros (alato, Πτέρως), perché fa crescere le ali."

Dunque, qui viene impiegato il nome usato dagli Dei, infatti Proclo commenta (In Crat. § 9) che questo termine indica proprio l'amore divino e non partecipato, mentre ποτηνός si usa per indicare l'amore partecipato e comune ai mortali.)

- **Πυλάρτης**

(*"Custode delle porte" - Ade - Il.8.367, cf. 13.415, Od.11.277. Letteralmente, "Colui che tiene le porte ben chiuse", come spiega Cornuto, Comp. Theol. 35: "il poeta poi lo chiamò anche "guardiano delle porte" come a dire che tiene le porte accuratamente serrate e non lascia andare nessuno."*)

- **Σκηπτοῦχος**

(*"Che ha lo scettro" - Plutone – OH 18.3: "Zeus Ctonio, con lo scettro, accogli di buon animo questi riti." Come per la chiave, lo scettro indica il controllo e la signoria – tanto che si usa anche per caratterizzare i sovrani "scettrati", Il 2.86; Od. 2.231 – ed è epiteto di diverse divinità: Natura*

(OH 10.26); Madre degli Dei (OH 27.4 - “Tu che tieni lo scettro del cielo glorioso”, dove asse è πόλος, ciò che Platone afferma essere l'asse della terra, Tim. 40b); Zeus (OH 15.6; Hel. In Gal. De ant. II – usato come “sovrano degli Dei, Cronide”); Apollo (Hymn Mag. 11.26, delle Muse; Nonno Dion. XXVII 253); Bacco Trieterico (OH 52.7); Afrodite (OH 55.11 - “degli Dei”); Ares (HH 8.6).

- **Στυγερός**

(“Detestato/abominevole” - Ade – Il. 8.368; Apoll. Rhod. 3.810; AP VII 699.8. Si dice anche di altre divinità o situazioni: “Ερινύς” Od. 2.135; δαίμων, πόλεμος, γάμος, πένθος, etc., 5.396, Il. 4.240, Od. 1.249, Il. 22.483, etc.; μοῖρα, μοῖσα, Esch. Pers.909, Eu.308; “γά” S. Ph.1175)

- **Στυγνός**

(“Odioso” - Ade – Kaib. ep. 208.4. Proprio come il precedente epiteto, anche questo è comune ad altre figure divine che non sono 'odiose' di per sé (cf. a tal proposito [“il desiderabile”](#) e [“l'essere amato”](#) come caratteri propri di tutta la Realtà Divina), ma possono 'apparire' tali in conseguenza di valutazioni parziali da parte delle anime incarnate. Pertanto, ritroviamo che questo epiteto è comune anche ad “ἄτη” Esch. Pr.886; “ὃ στυγνὸς δαῖμον” Id. Pers.472; “ὃ στυγνὸς αἰών” S. Ph.1348.)

- **Σωτήρ**

(“Salvatore” - “salvatore dei defunti” – Esch. Ag. 1340 ss. A conferma di quanto commentato per gli epiteti immediatamente precedenti, eccone uno dal carattere del tutto chiaro e luminoso – questo nome indica infatti qualcuno che salva, 'salvatore/liberatore' ed anche qualcuno che preserva dai mali, e si dice, assai significativamente, anche dei Maestri e dei filosofi, “ὁδηγόν . . ὃν φησι σωτήρα μόνον” Phld. Lib. p.20 O. Possiamo quindi alle altre divinità che condividono questo titolo: Ζεύς, Pind. O. 5.17, Fr.30.5, IG22.410.18 – si tratta di una forma di Zeus cui sacrificavano coloro che ritornavano dopo un viaggio sicuro, Diph.43.24; un tempio di Ζεύς Σ. spesso si trovava nei porti [il Porto dell'Eusebeia, chiara analogia], ad esempio al Pireo, Str. 9.1.15. Inoltre, la terza coppa di vino a Ζεύς Σωτήρ: “τρίτον Σωτήρι σπένδειν” Pind. I.6(5).8; “τρίτην Διὸς Σωτήρος εὐκταίαν λίβα” A. Fr.55; “Ζεῦ σῶτερ” Ar. Th. 1009, Din. 1.36; “ὃ Ζεῦ σῶτερ” Philem. 79.21, Men. 532.2 – libare e bere questa terza coppa divenne un simbolo di buona fortuna, un gesto propiziatorio, τρίτος ἦλθέ ποθεν--σωτήρ' ἢ μόνον εἶπω; Esch. Ch. 1073, da cui venne il proverbio “τὸ τρίτον τῷ σωτήρι”, Pl. R.583b, Phlb.66d, Chrm.167a; e Zeus stesso venne detto “τρίτος ζ., Παλλάδος καὶ Λοξίου ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτήρος” Esch. Eu.760, cf. Supp.26. Inoltre, è epiteto anche di Apollo, Id. Ag. 512, etc.; di Hermes, Id. Ch. 2; di Asclepio, IG4.718

(Hermione), 7.2808, “τὸν ζ. τῶν ὅλων Ἀσκληπιόν” *Jul. Or.* 4.153b; “Ζεὺς Ἀσκληπιὸς ζ. τῶν ὅλων” *Aristid. Or.* 42(6).4; dei Dioscuri, *IG*12(3).422, 14.2406.108; si dice in generale anche di Dei tutelari e guardiani, *Hdt.* 8.138, *Esch. Supp.*982, *S. Ph.*738.)

- **Ταμίας**

(“Colui che dispensa/distribuisce/controlla” - Ade – Greg. Naz. 1926. Si ricollega naturalmente all'etimologia del nome 'Plutone' e 'Pluto', ma è importante notare quali altri Dei hanno questo stesso epiteto, in primo luogo Zeus, come dispensatore di tutte le cose agli esseri umani: “Ζεὺς, ὅς τ’ ἀνθρώπων τ. πολέμοιο τέτυκτο” *Il.* 4.84; τ. ἀγαθῶν τε κακῶν τε *Poet. ap. Pl.* R.379e; “οὐκ ἔστιν πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων τ.” *S. Fr.*590.4; “τῶν ὄμβρων καὶ τῶν αὐχμῶν τοῖς ἄλλοις ὁ Ζεὺς τ. ἐστίν” *Isoc.* 11.13. Ha anche valore di controllo, come nel caso di Poseidone, τ. τριαίνης, 'il signore del tridente', *Ar. Nubi* 566; nello stesso senso vale per Eolo, τ. ἀνέμων, 'signore/dispensatore/controllore dei venti', *Od.*10.21. In prosa, in ambito mortale, τ. τοῦ ἱεροῦ è colui che controlla il tesoro sacro del tempio, il tesoriere, in particolare ad Atene, *Hdt.* 8.51; “τ. τῆς θεοῦ” *Pl. Lg.*774b, *Decr. ap. And.*1.77; τ. τῶν τῆς θεοῦ *Lex ap.D.*43.71, *Lys.* 9.6, *Arist. Pol.* 1321b33; οἱ τῶν τῆς Ἀθηναίας τ. *IG*12.91.18; ταμίαι ἱερῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίας *ib.*304.2, etc.)

- **Ταχὺς**

(“Veloce” - Ade – Eur. *Hipp.* 1047: “poiché una rapida morte è pietà per un malvagio”. Su questo tema, suggeriamo di meditare sugli [scritti dedicati a Dike, Nomos e Dikaio syne.](#))

- **Τίμιος**

(“Onorato/Che concede onore” - Ade – Pind. *Ol.* 2.110 e ss. Riportiamo interamente il passo, per la sua bellezza ma anche per la sua profondità teologica: “Dopo la morte le anime maligne subito scontano la loro pena, sotto la terra qualcuno giudica le colpe di questo regno di Zeus e la sua parola suona come lugubre fato. Ma i giusti ricevono una vita più serena, tra notti uguali sempre ed i giorni sempre uguali nella luce del sole, senza che mai la terra né il mare sia sconvolto dalla forza delle mani, in una vita semplice ma con gli Dei che onorano; e loro che gioirono dei giusti giuramenti regnano sempre il tempo senza pianto; se orribile è la pena degli ingiusti, chi ha avuto la forza di durare tre volte nei due regni serbando intatta l'anima da tutta l'ingiustizia, lungo la via di Zeus giunge alla fortezza di Crono, dove è l'isola dei beati, nell'alito del mare. Ardono fiori d'oro in piante luminose e fiori nutre l'acqua: ne intrecciano ghirlande per il capo e le mani; e sono nella legge giusta di Radamanto, il ministro verace del Padre grande, sposo di Rea regina del più alto trono.”)

- **Τύραννος**

(*“Dominatore assoluto” - Ade – Ioann. Gaz. Anacr. 6.43. E' epiteto anche di Ares, HH 5; ὁ τῶν θεῶν τ., si dice di Zeus, Esch. Pr. 736, cf. Ar. Nubi 564; ὃ τύραννε τᾷς ἐμαῖς φρενός, ossia Apollo, S. Tr. 217; “σὺ δ' ὃ τύραννε θεῶν τε κἀνθρώπων Ἔρως” E. Fr. 136; Μῆν Τύραννος, divinità frigiana venerata in Attica, IG22.1366.2; οὗ, τὴν τ. Probabilmente riferito ad Hera in un giuramento, Herod.5.77; “Πειθὼ τὴν τ. ἀνθρώποις μόνην” Eur. Hec.816.)*

- **Υἱός**

(*“Figlio” - Plutone – HH 5.18: “si aprì la terra dalle ampie strade nella pianura di Nisa, e ne sorse il Dio che molti uomini accoglie, il figlio di Crono, che ha molti nomi, con i cavalli immortali.” Cf. Κρονίδης e le varie spiegazioni che abbiamo fornito in precedenza sui tre Demiurghi, su Plutone come sovrano intellettuale, proprio come Crono ed il primo Zeus, sul significato del Rapimento.)*

- **ὑπεύροχος**

(*“Eminente/che si distingue al di sopra degli altri”: καταχθονίων β., μέγ'ὑπεύροχε δαῖμον – Sovrano di coloro che dimorano sotterra, grande e possente Daimon” [cf. “Plutone ha in sorte le regioni del sottosuolo, i corsi d'acqua ed il Tartaro, e, in generale, i luoghi dove vengono giudicate le anime” Theol. VI 46], Orph. E.12.)*

- **ὑπέρθυμος**

(*“Magnanimo/Audace” - Aidoneus – Qu. Sm. 6.490; 12.179.)*

- **ὑποχθόνιος**

(*“Sotto la terra/Sotterraneo” - Ade – Orph. A 182; [SEG](#) 31:846. Lo stesso titolo hanno anche i defunti della seconda stirpe: “e dopo che anche questa stirpe la terra coprì, essi sotterranei beati mortali sono chiamati” - “quelli prima di questi stavano sopra la terra (epichthònioi) secondo lo stato di cessazione ed erano provveditori di beni e custodi dei mortali; questi invece sono detti custodi mortali e sotterranei, in quanto obbligati a vivere in luoghi sotterranei, poiché avevano vita naturale e non intellettuale (noeràs), simili alle piante che hanno la testa radicata nella terra; infatti le radici delle piante sono la loro testa. E' naturale dunque che siano sotterranei ma custodi mortali, poiché viventi secondo la loro parte mortale e tale è la vita naturale (physikè). Custodi di*

chi? Con tutta evidenza delle anime che in quei luoghi indugiano, non più anime vissute in modo naturale ma scivolano in ogni vizio.” (Es. Erga 141 e schol.)

- **Υψημέδων**

(“Che governa dall'alto” - Plutone – Leont. Magn. Anacr. 1.9 Bergk. Questo epiteto non trova altra spiegazione se non ricollegandolo alla dottrina del Demiurgo universale che racchiude i tre Zeus, poiché in effetti è il solo Zeus ad avere questo epiteto, Es. Th. 529, Bacch. 14.51; “ὁ θεῶν τύραννον” Ar. Nubi 563.)

- **Φθονερός**

(“Geloso” - Ade – Kaibel ep. 99.5; 474.6. Questo epiteto appartiene spesso agli Dei ed al divino in generale, nel senso di 'gelosia per i mortali che approfittano troppo largamente dei beni concessi dagli Dei', chi ostenta eccessiva felicità, chi si vanta di una fortuna che in realtà proviene solo dagli Dei ed è comunque esclusivamente materiale perciò ridicola di fronte all'eterno degli Dei – ecco, tutti esempi in cui entra in gioco questa 'gelosia'. Infatti, “ὁ φ. δαίμων” Corinn. 4; “τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φ.” Hdt. 1.32; “ἐμοὶ αἱ σοὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, ἐπισταμένῳ τὸ θεῖον ὥς ἔστι φ.” Id. 3.40, cf. 7.46, etc.)

- **Φόνιος**

(“Feroce/Micidiale/Omicida” - Ade – Soph. OC 1688; Eur. Alc. 225: in questo secondo caso, è Paian ad essere invocato dal semicoro affinché “fermi il micidiale Ade - λυτήριος ἐκ θανάτου γενοῦ, φόνιον δ' ἀπόπασσον Αἰδαν.”)

- **Φόρκος**

(“Forco” - il Dio – Phan. fr. 1.20 Bergk. Epiteto che lascia senz'altro un poco sorpresi, ma iniziamo col dire in breve chi sia questa antichissima divinità: fin dai tempi omerici, Forco è “l'Anziano del mare” per eccellenza; viene descritto come padre della Ninfa Thoosa (Od. 1.71, 13.96, 345). E' stato detto figlio di Ponto e Gaia, e fratello di Thaumas, Nereus, Eurybia, e Ceto (Hes. Th. 237; Apollod. 1.2.6). Dalla sorella Ceto ha generato le Graie e le Gorgoni, il serpente delle Esperidi e le Esperidi stesse (Hes. Th. 270, 333; Schol. ad Apollon. Rhod. 4.1399); e da Hekate, o Cratais, ha generato Scilla (Schol. ad Apollon. Rhod. 4.828; Eustath. ad Hom. p. 1714; Tzetz. ad Lycoph. 45.). Come invece ricorda Proclo, nel Commento al Timeo, V libro, tale è l'insegnamento teologico relativo a questa divinità: “Oceano e Teti, nella misura in cui rimangono uniti a Urano, fanno nascere con lui la classe regale degli Dei che procedono, Crono e Rhea, e

nella misura in cui essi sono solidamente fissati nella stabile potenza della loro Madre, in questa misura fanno nascere con lei Forco. E' infatti lei che lo genera insieme a Nereo e Taumante, dopo essersi unita in amore a Ponto. Non è infatti il Forco figlio di Urano ma il Forco figlio di Ponto, come è evidente dalla Teogonia (Es. 237). E, nella misura in cui Teti è colmata di Gaia, dal momento che essa è, per così dire, una sorta di Gaia, si potrebbe affermare che genera con Oceano questo Forci, nella misura in cui anch'esso contiene in sé quello intelligibile. Cosicché, nella misura in cui ella è Gaia per partecipazione, e nella misura in cui Oceano è Ponto secondo il rapporto causale, essi generano questo Dio insieme a Crono e Rhea.” Cf. anche il capitolo chiamato appunto “III. Natura specifica di Forco, Crono e Rhea”, dove si capisce perfettamente perché sia un epiteto anche di Plutone: “diremo che Forco è il guardiano di tutta la sostanza generativa, dei principi creativi fisici e, per così dire, 'spermatici', in quanto egli 'porta alla gravidanza' (ὁ φέρων τὴν κύησιν) e causa di generazione. Di fatto, i principi creativi spermatici si distribuiscono secondo ciascun elemento, e vi sono, a presiedere su di essi, delle classi differenti di Dei e di Daimones e queste classi Forco le ricomprende tutte... Se poi fosse necessario fissare delle divisioni, meglio adottare la classificazione di Giamblico, nel senso che Crono è monade, Rhea è una diade che invita ad agire le potenze incluse in Crono, e Forco conduce a perfezione la processione, e quanto al resto dei sovrani che seguono, che essi producono, in dipendenza da Forco, l'ordinamento visibile del mondo, poiché tale è il rango che questi sovrani hanno ricevuto in sorte.”)

- **Φυτηκόμος**

(“Coltivatore/Giardiniera” - Plutone – Const. Magn. Comp.chron. 2683. Epiteto assai eloquente, dal momento che si riferisce direttamente al ben noto 'Giardino dell'Eusebeia', ai prati di Persefone, a quei fiori che non fioriscono neppure “nella tua Enna” ed anche ai 'fiori di fuoco' e alle anime liberate – di ciò si prende cura la volontà provvidenziale di Plutone.)

- **Χαίρων**

(“Che si rallegra” - Plutone – OH 18.18: “che ti ralleghi dei nobili sacerdoti e dei puri riti - σεμνοῖς μυστιπόλοις χαίρων ὅσοις τε σεβασμοῖς.” Molto spesso, ciò di cui una divinità si rallegra è anche parte della sua sfera di influenza – ad esempio, Nemese si rallegra di ciò che è giusto, OH 61.3, Demetra della pace e della mietitura, OH 40.4, Persefone delle brezze sui prati, OH 29.12, etc, dunque si evince che, anche in questo caso, tanto i sacerdoti quanto i riti più sacri (ὅσοις τε σεβασμοῖς) siano sotto la protezione del Dio e che da Lui siano anche 'discesi' e che quindi Lo allietino, poiché una divinità si rallegra per l'offerta e la presenza di ciò che essa stessa ha

concesso.)

- **Χαμαίηλος**

(“Ctonio/che ama la terra” - Zeuz Ctonio – Arg. Orph. 931 – il monumento di questa forma di Zeus è quello guardato dal serpente che incontreranno gli Argonauti guidati da Medea. Si noti che questo stesso epiteto è anche di Poseidone, in quel caso legato maggiormente alle acque sotterranee, cui si sacrifica nel mese di Poseideon, poco dopo le Plerosia che hanno a che vedere con l'agricoltura e che prevedono offerte di natura ctonia per Zeus – e, anche questo sacrificio privato per Poseidone Chamaizelos ha carattere ctonio: libagione senza vino ed inoltre il pane offerto deve avere 12 'nodi' e “il 12 ha la capacità di legare insieme ed armonizzare diversi elementi, che essi siano del corpo individuale o del Cosmo; il 12 è limite più completo, che assomiglia alle Cause che avvolgono i limiti del Cosmo ... a causa di questo potere del 12, nelle Leggi (828d) Platone ha assegnato il dodicesimo mese alla venerazione delle divinità ctonie, e per questo il Teologo dice che la grandissima Dea Hekate racchiude i confini di tutte le entità encosmiche e che per questo è chiamata 'guardiana/Colei che detiene la chiave', κληιδούχον, ha ricevuto in sorte la dodicesima parte del Cosmo” (Proclo, in RP. II 120-121)(IG II2 1367)

- **Χθόνιος**

(“Ctonio/Sotterraneo” - per le fonti e le conseguenti riflessioni, cf. in particolare “Ζεὺς ἄλλος”. Inoltre, riportiamo le considerazioni già svolte per il medesimo epiteto, riferito però a Demetra: in primo luogo, cf. quanto già detto a proposito di Brimò e sull'epiteto 'Ctonia' associato a questa forma della Dea; inoltre, da ricordare che Demetra Ctonia figura nel gruppo divino dei 'Doni Misterici’ secondo il frammento di Filico: “Per Demetra Ctonia, per Persefone e per Climeno i doni sono misterici.” Cf. anche il Santuario di Demetra Chthonia ad Hermione (Ἑρμίονι), di nuovo in associazione con Climeno: Tempio di Climeno, che Pausania ci informa essere un epiteto di Plutone stesso (τοῦ θεοῦ δέ ἐστιν ἐπὶ κλησις, ὅντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι. Paus. II 35, 4-10 – “e dietro il Tempio di Chthonia vi sono tre luoghi che gli abitanti di Hermione chiamano 'di Climeno', 'di Plutone' e 'Lago Acherusio'. Tutti sono circondati da muri di pietre, mentre nel luogo di Climeno c'è anche una spaccatura nella terra. Attraverso questa, dicono i miti di Hermione, Eracle condusse Cerbero.” Anche in Sparta vi è un culto di Demetra Ctonia, legato agli insegnamenti di Orfeo (Paus. III 14.5: “il culto di Demetra Ctonia i Lacedemoni dicono che fu consegnato loro da Orfeo, ma secondo me è a causa del santuario di Hermione che anche gli Spartani iniziarono a venerare Demetra Ctonia. Gli Spartani hanno anche un tempio di Serapide, il più recente santuario della città ...”). Inoltre, riportiamo i versi dell'Antologia Palatina: “ho

presentato ciò come una comune offerta a Pan Aigibates, a Dioniso Eukarpos e a Demetra Ctonia, e a Loro domando eccellenti greggi, buon vino e di raccogliere buon frumento dalle spighe.”

In generale, le X. θεαί, sono precisamente Demetra e Persefone (Hdt.6.134, 7.153), ma anche le Erinni (S.OC1568), così come Hermes (χ. Ἑρμῆς, cf. [Hermes, Teologia e Culto](#)) e naturalmente Hekate (cf. [Hekate, cenni teologici e culto](#))

Cf. la spiegazione fornita da Proclo nel 'Commento al Timeo' sul significato dell'epiteto 'ctonio' attribuito ad alcune divinità: “prendendo in considerazione la sua potenza generativa, l'hanno chiamata Demetra, come, fra gli altri, Plotino, che chiama l'Intelletto della Terra Hestia e la sua Anima Demetra. Quanto a noi, diciamo che le prime Cause di queste Dee sono di ordine intellettuale, egemonico e distaccato, e che, da queste Cause, discendono sulla Terra delle illuminazioni e delle virtù, e che vi sono una Demetra Ctonia, un'Hestia Ctonia, una Iside Ctonia, così come vi sono uno Zeus Ctonio ed un Hermes Ctonio, e tutti questi Dei Ctoni sono posti nell'unica sostanza divina della Terra come la moltitudine degli Dei Celesti è apparsa un giorno nell'unica sostanza divina del Cielo. Infatti, si compiono fino alla Terra le processioni di tutti gli Dei del Cielo, ed è là che sono giunti e si trova sulla Terra in modo ctonio tutto ciò che esiste in Cielo in modo celeste: infatti, la Terra intellettuale accoglie tutte le potenze celesti che appartengono all'ordine del Padre e contiene tutte le cose in modo generativo. E' dunque in questo senso che parleremo anche di un Dioniso Ctonio, di un Apollo Ctonio, questo Apollo che, in molti recessi della Terra, fa sgorgare delle acque mantiche e delle bocche che profetizzano l'avvenire. Inoltre, le potenze che guariscono (παιώνιοι) e che dividono (il puro dall'impuro) che discendono in essa rendono certi luoghi della Terra dotati di virtù purificatrici, separatrici e mediche. Però, è impossibile passare in rassegna tutte le potenze della Terra: infatti, quelle di queste potenze che sono divine sono indescrivibili, e più numerose ancora sono le classi di Angeli e Daimones che sono al loro seguito, classi che si sono divise in circolo la Terra intera e che conducono il loro percorso attorno alla sua unica divinità, il suo unico intelletto e la sua unica anima.” (IV, II. Considerazioni sulla Terra)

- **Χρυσάνιος**

(“Dalle redini d'oro” - Ade – Pind. fr. 37 Bergk. E' epiteto anche di Ares, Od. 8.285; di Artemide, Il. 6.205; di Demetra, Pind. Fr. 37; di Afrodite, Soph. OC 693.)

- **Ψυχοφθόρος**

(“Che distrugge la vita” - Ade – OH 68.6 – nell'Inno Orfico a Salute, è solo Ade “che sempre distrugge la vita” a non desiderare questa Dea.)

Daphne Eleusinia

Figlie delle Muse. Donne nell'arte in età greco-romana



Il ruolo delle donne nell'arte è stato troppo a lungo sottovalutato eppure non sono mancate figure di assoluto spicco al riguardo. Anche nell'antichità il ruolo delle donne è stato molto probabilmente decisamente maggiore di quanto ci sia dato conoscere tanto più in un mondo destinato a rimanere in gran parte anonimo. Apparentemente non esiste un'arte al femminile nel mondo orientale come non sembra esistere nelle civiltà mediterranee pre-classiche, ma ne siamo certi? E' poco verosimile che in ambiti culturali in cui il ruolo delle donne sembra essere così importante nella società – dall'Egitto faraonico alla Creta minoica fino all'Iran tanto achemenide quanto sassanide – non ci sia stata nessuna presenza femminile nel campo delle arti, semplicemente non potremo mai saperlo in un mondo dove non esiste una differenza concettuale fra arte e artigianato e dove di fatto non conosciamo nessun nome, nessuna identità degli artefici dei capolavori straordinari prodotti in quelle civiltà; le possibili presenze femminili scompaiono nella globalità dell'anonimato artigianale pre-classico.

Con il mondo greco la situazione cambia drasticamente, l'artigiano acquisisce una nuova consapevolezza della propria opera, compaiono le firme degli artefici e l'artigiano comincia a

diventare artista, con il V a.C. si può riconoscere – pur all'interno di modalità di produzione tradizionale – il progressivo passaggio dell'artefice dal rango di artigiano a quello di intellettuale conscio della propria missione. L'emergere di specifiche individualità porta in evidenza anche una non trascurabile presenza femminile nel campo della produzione artistica, presenza già nota nella storiografia artistica ma arricchita da alcuni interessanti dati archeologici. Nel presente articolo si vuole fornire al vasto pubblico un quadro si spera soddisfacente delle principali artiste ricordate dalle fonti e delle possibili testimonianze dirette di artiste.

Timarete: Plinio la ricorda figlia di Mikon, il grande pittore maestro dello stile severo ed autrice di un'Artemide ad Efeso. L'espressione pliniana "tabula...antiquissima picturae" riferita al citato dipinto efesino fa sorgere dei dubbi sulla paternità indicata. Si potrebbe pensare ad una pittrice arcaica, figlia di un Mikon precedente il maestro del V a.C. e in questo caso avremmo forse la più antica testimonianza di una donna artista la cui opera era esposta in un luogo di così assoluta importanza – il fatto che il suo sia il primo nome nella lista pliniana potrebbe essere ulteriore indizio di arcaicità – oppure una pittrice ellenistica di stile arcaistico identificando il padre con il Mikon siracusano vissuto nel III a.C.

Eirene: Figlia e allieva di Kratinos attiva in età ellenistica, Plinio le attribuisce l'immagine di una fanciulla – puellam – che si trovava ad Eleusi. Appare evidente l'errore di traduzione dell'enciclopedista romano rispetto al termine greco Kore che nel contesto non deve indicare una fanciulla ma la Kore per antonomasia, ovvero Persefone Eleusinia. Secondo alcuni studiosi le andrebbero attribuiti i dipinti indicati da Plinio al nome di Kalypso. Sembra giusto sottolineare come le opere di queste pittrici trovassero esposizione nei maggiori santuari panellenici e non si può escludere il trattarsi di commissioni ufficiali, privilegi che le loro colleghe rinascimentali e moderne si vedranno a lungo interdetti.

Kalypso. Plinio la ricorda autrice di soggetti di genere: un vecchio, il prestigiatore Theodoros e il ballerino Alkisthenes quest'ultimo noto da un'iscrizione delfica databile intorno al 200 a.C. che darebbe la sicura cronologia dell'artista al medio ellenismo per altro già intuibile dai soggetti preferiti. L'esistenza di Kalypso è per altro messa in dubbio in quanto non si può escludere errore nella tradizione copistica del testo pliniano per cui Kalypso potrebbe non essere una pittrice ma il soggetto di un dipinto di Eirene.

Helene. Alessandrina, figlia di Timone e quindi vissuta a cavallo fra l'età di Alessandro Magno e quella dei Diadochi è ricordata da Tolomeo di Efesione (citazione in Fozio) e Plinio. La sua opera più celebre era una "Battaglia di Issa" considerata fra i possibili modelli per il noto mosaico pompeiano insieme al dipinto di analogo soggetto di Philoxenos di Eretria e ad una battaglia di

Gaugamela di Apelle secondo la proposta di P. Moreno. Va comunque segnalato l'impegno come pittrice di storia – uno dei generi nobili per eccellenza delle arti figurative – e ritenendo improbabile una commissione privata per un simile soggetto non sembra improprio considerarla al diretto servizio dei primi Tolomei.

Aristarete. Ricordata solo da Plinio se ne ignorano l'origine e l'età in cui sia vissuta. E' ricordata come autrice di un Asklepios che sembrerebbe indicare una datazione non anteriore al IV secolo, probabilmente in età ellenistica.

Iaia (Lala nel Codex Bambergensis). Plinio la dice nata a Cizico e vissuta al tempo di Marco Varrone – quindi intorno al 100 a.C. – svolse la sua carriera fra l'Asia Minore e Roma. Apprezzata principalmente come ritrattista Plinio ricorda un ritratto di vecchia a Neapolis e un autoritratto eseguito allo specchio. Sempre da Plinio sappiamo che le sue opere erano particolarmente ricercate ed avevano quotazioni superiori a quelle dei maggiori ritrattisti del suo tempo. Abile sia nella tempera che nell'encausto viene ricordata per la velocità della sua pittura per cui possiamo pensarla appartenente al gusto compendiario della pittura tardo-ellenistica di derivazione alessandrina basata sulla costruzione delle immagini per rapidi tocchi di luce e di colore anziché su una rigorosa preparazione disegnativa. Plinio la dice perpetua virgo per cui è stata avanzata l'ipotesi che fosse una sacerdotessa.

Pittore di Leningrado. Ceramografo attico attivo entro il secondo venticinquennio del V a.C. è una delle personalità più significative del gruppo dei "Manieristi" attivi sulla tradizione di Myson e del Pittore di Pan. Pittore di forme ampie e di buona monumentalità – crateri a colonnette, grandi hydria – presenta una pittura facile ed esuberante anche se non sempre originalissima. Il pittore entra nel nostro discorso per l'immagine che compare su un'hydria databile intorno al 470 a.C. oggi a Vicenza nella collezione Banca Intesa. Ad essere rappresentata è la premiazione da parte di Atena e Nike di tre ceramografi evidentemente vincitori di un agone artistico. Sul lato destro compare la figura di una donna intenta a dipingere un cratere a volute. Per quanto esclusa dalla premiazione la sua posizione è tutt'altro che marginale, riccamente vestita è seduta su uno sgabello posto su un'alta pedana dalla quale sembra osservare e controllare la scena. Sicuramente si tratta di una pittrice ed è caratterizzata come una figura in qualche modo autorevole; se è esclusa dai festeggiamenti è per l'assenza di agoni misti nell'Atene del V a.C. ma la sua presenza ne attesta comunque l'importanza, forse è la proprietaria della bottega vincitrice che pur non avendo potuto gareggiare è stata comunque rappresentata o forse – siamo ovviamente nelle ipotesi ma la suggestione è affascinante – è lei stessa l'autrice del vaso in tal caso avremmo forse l'unica opera originale di mano femminile

dell'antichità. In ogni caso la più antica immagine accertata di una pittrice in azione e all'interno di una bottega artigiana, non quindi un diletto aristocratico ma un autentico impegno produttivo.

Hera. Ignota alle fonti il suo nome appare sull'elmo di Atena in una moneta da Velia nello spazio normalmente destinato alla firma dell'incisore. Pur con tutti i dubbi del caso ci si potrebbe trovare di fronte ad un'intagliatrice di coni per monete incarico quindi di natura sicuramente pubblica ed istituzionale.

Sono solo queste le donne che si sono impegnate nell'arte durante il plurisecolare sviluppo della civiltà greca e romana? Ovviamente la risposta non può che essere negativa, questi sono solo i casi tramandati dalle fonti o dal caso dei ritrovamenti archeologici di una realtà che doveva essere molto più diffusa ma il cui ricordo si è perso nel diffuso anonimato che caratterizza anche l'arte greca e che ritorna quasi totalizzante in quella romana. Le raffigurazioni di pittrici – verosimilmente dilettanti – negli affreschi delle città vesuviane ci attestano una pratica dell'esercizio anche amatoriale dell'arte sicuramente molto più diffusa di quanto si sia a lungo pensato, così come le lettere di Vindolanda ci hanno testimoniato di una familiarità diffusa con la scrittura anche nel mondo femminile – e Vindolanda è eccezionale per le condizioni di conservazione, non per il contesto sociale e se quello è il quadro di uno sperduto presidio ai confini del mondo non è difficile ipotizzare una pratica anche maggiore nelle famiglie della piccola e media borghesia commerciale e artigiana delle città mediterranee – ugualmente possiamo pensare per l'esercizio delle arti o almeno della pittura – la scultura per la sua fisicità è sempre stata esclusiva maschile – senza dimenticare la totale perdita di quelle forme di espressione artistica come la tessitura, il ricamo ma anche la miniatura dove la presenza femminile doveva essere assai significativa.

Giordano Cavagnino (<https://infernemland.wordpress.com/>)

Storia della Pars Occidentis nel V secolo – una riflessione

Recentemente mi è capitato di partecipare a una discussione in cui si è parlato dello stato dell'esercito romano nel tardo Impero. Va subito detto che persino nel terribile V secolo, in Occidente, l'esercito romano rappresentava una formidabile forza d'urto e, sebbene le sconfitte, anche gravi, non siano mancate, l'Impero fu ancora in grado di ottenere numerose vittorie, non poche delle quali addirittura schiaccianti. La disgregazione dell'Occidente non è frutto di uno scacco militare.

La Notitia Dignitatum ci permette di arguire che all'inizio del V secolo il 75% circa dell'esercito imperiale era costituito da cittadini romani e soltanto un quarto era rappresentato da mercenari barbari. Le cose cambiarono dopo la spaventosa guerra civile che fece seguito alla violazione dell'Urbe da parte dei teppisti visigoti (410). Nei quattro anni successivi, in Gallia e in Spagna, le armate romane si massacrarono tra loro mentre Vandali, Visigoti, Burgundi, Suebi, Franchi e Alani scorrazzavano senza trovare opposizione. Quando infine lo Stato riprese il controllo della situazione, grazie soprattutto agli sforzi del generale Flavio Costanzo, ferocemente ostile ai barbari, sembrò che l'Impero avesse ancora una volta recuperato. Gli usurpatori erano stati debellati, gli Alani sterminati, Suebi e Vandali bloccati in enclave spagnole da cui non potevano uscire, i Franchi espulsi e i Burgundi respinti fino al Reno. Quanto ai Visigoti, Costanzo li costrinse alla resa per fame, ma concesse loro di stabilirsi nell'Aquitania come federati. L'augusto Onorio celebrò il trionfo e Costanzo fu associato al trono, ma la guerra civile aveva consumato insostituibili forze romane che non si riuscì più a rimpiazzare. Il danno era oggettivamente grave. Da quel momento il problema divenne la cronica mancanza di soldati e il ricorso ai mercenari aumentò. Ma sempre, fino all'ultimo, nell'esercito Imperiale, esistette uno zoccolo duro di soldati e ufficiali romani.

Dopo la morte di Costanzo riesplose la guerra civile e in breve tempo la Gallia e la Spagna furono nuovamente fuori controllo, depredate dai «migranti» barbari e devastate dal brigantaggio quasi impossibile da arrestare. Eppure, l'Impero ebbe la fortuna di avere ancora buoni soldati e buoni comandanti: Flavio Ezio, nativo della gelida Durostorum, romano di lingua latina che aveva vissuto tra gli unni, fu spedito da Galla Placidia in Gallia per tentare di recuperare la provincia ormai perduta. Il compito immane richiese oltre dieci anni di durissimi combattimenti: fu liberata Arles assediata dai Visigoti, poi verso il 427, sulla frontiera renana, l'esercito imperiale ottenne una grande vittoria sui franchi (battaglia di Vicus Helenae), che portò al recupero delle province di Germania I e II. La vittoria fu in gran parte merito del valore di un giovane ufficiale umbro, Maggioriano, che in seguito divenne imperatore. Negli anni '30 del secolo Ezio intensificò il ricorso alla guerra totale e al terrore: bisognava a tutti i costi imprimere una svolta al conflitto gallico, la cui

durata stava dissanguando le casse dello Sato. Così, nel 437 l'esercito romano attaccò i Burgundi a Worms e ne massacrò fino a trentamila; l'anno successivo fu la volta dei Visigoti, che lasciarono a Mons Colobrarius (nell'odierna Linguadoca) circa ottomila guerrieri, i cui cadaveri furono calpestati dalla cavalleria romana, con grande sgomento del re Theudareiks. Nel frattempo, un altro brillante ufficiale (pagano), Littorio, era riuscito a ripristinare l'autorità romana in Aremorica e a ripulire la Gallia dai briganti, il cui capo più influente, Tibattone, fu catturato e giustiziato. Vennero riaperti i contatti con la Spagna e un esercito stanziato (comitatus) fu posto a difesa della Tarraconensis. La Lusitania e la Gallaecia erano ancora occupate dai barbari, ma la Spagna orientale tornava in mani romane. Nel 439 fu firmato un trattato di pace con i Visigoti, che rientrarono nei territori loro assegnati nel 418 da Costanzo e giurarono fedeltà all'augusto Valentiniano III. Flavio Ezio poté celebrare il trionfo a Roma (il poeta Merobaude, che era anche un militare e aveva combattuto in Spagna, ce ne dà una descrizione oltremodo interessante) e il Senato salutò entusiasticamente nel generale «colui che ha restituito la Gallia allo Stato». Ezio è ricordato anche per aver fermato Attila (aiutato dall'eroica resistenza della guarnigione di Aurelianum, Orléans) ai Campi Catalauni. Ma dopo l'assassinio del generale e il successivo assassinio dell'augusto Valentiniano, la situazione precipitò. Eppure, persino dopo lo spaventoso sacco vandalico dell'Urbe (455), quando sembrava che ormai non ci fosse più nulla da fare, l'Impero d'Occidente ebbe un sussulto. I senatori italici scelsero come augusto Maggioriano, un personaggio straordinario e l'ultimo imperatore d'Occidente a porsi alla testa dell'esercito. Egli da un lato tentò una riforma radicale dello Stato, abolendo tutti gli arretrati delle tasse, ripristinando la figura del defensor civium, emanando leggi contro il celibato, contro la delazione e una legge durissima contro chi mutilava e danneggiava i monumenti della città di Roma; dall'altro si propose la riconquista militare delle province perdute (ricostruì tra l'altro la flotta imperiale, che ormai non esisteva più). Dopo aver annientato una forza di sbarco vandala a Sinuessa (ivi cadde il cognato di Gaisereiks) e aver sconfitto gli Alamanni a Vercelli, attraversò le Alpi (dalla Valle di Susa, 458), espulse i Burgundi da Lione e riaprì le comunicazioni con il nord della Gallia ancora fedele all'autorità centrale. Poi liberò Narbona e marciò su Tolosa dove i Visigoti, ancora una volta, fecero atto di sottomissione. Per due anni (458-460), l'esercito romano, guidato dal comes Nepoziano e rinforzato da ausiliari visigoti al comando di Sunnereiks, condusse una durissima (e poco studiata oggi) guerra contro i Suebi, finché, nel 460, le forze imperiali riuscirono a ottenere due grandi vittorie, a Scallabis e a Lucus Augusti: dopo circa cinquant'anni di occupazione, la Lusitania ridivenne provincia romana. I Suebi dovettero piegarsi e furono confinati in Gallaecia. Nel 460 Maggioriano, che aveva stabilizzato la Gallia, fece ufficialmente il suo adventus in Spagna, stabilendo la propria corte a Caesaraugusta (Saragozza). Nel frattempo, il comandante della Dalmazia Marcellino (pagano e allievo di Proclo Diadoco),

spedito a presidiare la Sicilia, aveva ristabilito il controllo romano anche sulla Sardegna, espellendone i vandali. Il miracolo della riunificazione dell'Impero mancava ancora di un tassello: bisognava strappare ai Vandali l'Africa Proconsularis e la Byzacena. La grande spedizione navale preparata da Maggioriano fallì (e costò la vita a quell'uomo valoroso), ma non per merito dei barbari, bensì a causa del tradimento di parte dell'aristocrazia italica, che sentiva diminuito il proprio potere e mal sopportava il favore accordato da Maggioriano (che era un italico!) ai provinciali. L'istinto di casta fu più forte dell'amore per il Nomen Romanum in quegli individui. Dopo Maggioriano, quando la situazione si era nuovamente degradata, l'imperatore Procopio Antemio fu l'ultimo che tentò di fare qualcosa di concreto per salvare l'Occidente. Era pagano, o comunque paganeggiante, e apertamente pagani erano i collaboratori di cui si circondò (p. es. il prefetto di Roma Febo Messio Severo o il comandante dalmatico Marcellino, tutti allievi di Proclo) e si guadagnò immediatamente l'ostilità della chiesa e della nobiltà legata ai teodosidi. Il fallimento della sua campagna contro i Vandali fu causato dall'insistenza dell'Oriente, che finanziava la spedizione, nel volere un proprio uomo al comando: l'incompetente Basilisco. Se il comando fosse stato assegnato a Marcellino, probabilmente le cose sarebbero andate diversamente. Dopo il 472, effettivamente, la disintegrazione subisce un'accelerazione. Ma, ripeto, l'Impero d'Occidente non è stato disgregato militarmente. I Vandali indubbiamente furono una spina nel fianco, ma senza enormi colpi di fortuna (Castino che stava per annientarli nella Baetica dovette rinunciare a causa della diserzione dei Visigoti, probabilmente ordinata da Galla Placidia per mettere in cattiva luce il generale; Maggioriano fu tradito; Basilisco che li aveva in pugno fu così stupido da mettersi in trappola da solo...) non sarebbero stati che uno dei tanti popoli di predoni. Si è poi visto con quanta facilità si siano squagliati contro il tutt'altro che impeccabile esercito che Giustiniano spedì a debellarli. Dopo le battaglie di Ad Decimum e Tikameron i Vandali escono dalla storia (molto più filo da torcere diedero ai Romani i berberi, che costrinsero l'Impero a una lunga e sanguinosa guerra prima di sloggiare dalle province africane).

La storia della Pars Occidentis nel V secolo è commovente e affascinante, e spesso dolorosissima: ma ha ragione il grande storico inglese Michael Grant: non era inevitabile che l'Impero d'Occidente cadesse. Si poteva evitare. E d'altra parte, nessuno ha legalmente dichiarato decadute le due Partes dell'Impero. Per me che ho avuto la grande fortuna di essere nato e cresciuto in una regione di lingua (anzi: di lingue, perché in Piemonte ce n'è più d'una) romanza, l'Impero resta la Patria Grande, il Piemonte la Patria Piccola e l'Italia (non la repubblica italiana) l'Antiqua Mater, Italia degli Elleni, Viteliú dei Sanniti, Alumna Gentium.

Hic sunt leones. Alcuni esempi di presenza romana nell'Africa nera



La presenza romana nei territori oltre il limes, anche in quelli apparentemente più remoti e distanti è stata più ampia e diffusa di quanto spesso si pensi, non solo il limes non fu mai una frontiera nel senso moderno del termine ma piuttosto una fascia permeabile a contatti in entrambi i sensi ma tracce di una frequentazione romana sono ritrovabili anche in territori estremamente lontani da quella fascia. Qui verranno ricordati due esempi – fra i molti disponibili – di penetrazione romana nei territori interni dell'Africa con l'esclusione della Nubia che per i suoi millenari rapporti con l'Egitto ha sempre rappresentato un ambito particolare per i contatti fra mondo mediterraneo e Africa nera.

La spedizione di Giulio Materno nell'Agisymba

Durante il regno di Domiziano un mercante di Leptis Magna Giulio Materno accompagnò il Re dei Garamanti – in quel momento evidentemente in buoni rapporti con Roma – in una spedizione militare contro gli etiopi, da intendere ovviamente non nel significato proprio del termine quanto come generico termine per indicare le popolazioni non mediterranee dell'Africa.

Si trattò di una missione di natura prettamente civile e commerciale ma che si inserisce in una politica di penetrazione dalle coste libiche verso l'interno perseguita con regolarità nel I d.C.

caratterizzata dalla costruzione di reti stradali, dalla pacificazione delle popolazioni del deserto e dalla ricerca di un rapporto sostanzialmente amichevole con il regno dei Garamanti attraverso il quale le carovane provenienti dall'Africa nera dovevano necessariamente passare e che trova riscontro nella documentazione archeologica di Garama dove è attestata la presenza di mercanti romani anche di alto livello sociale come attestano alcuni sontuosi mausolei della regione. Il commercio pur non particolarmente importante come quantità riguardava però merci di particolare pregio come oro, avorio e animali esotici e trova testimonianze archeologiche ad esempio nel fondaco fortificato dell'oasi di Abalessa nell'Hoggar algerino – circo 1600 km a sud di Algeri – in uso forse già dall'alto impero anche se la sua maggior fortuna sembra posteriore datandosi al IV d.C. forse il periodo di più sistematica penetrazione romana in Africa.

La spedizione di Giulio Materno – stando al racconto di Tolomeo – durò circa quattro mesi e mezzo e portò il romano fino ad un ignoto paese noto come Agisymba regio. Si è a lungo discusso sull'identificazione di questa terra, escludendo ipotesi fantasiose – già Tolomeo criticava i calcoli di Marino di Tiro in quanto incompatibili con i tempi reali di viaggio – si può calcolare un percorso di circa 2500 km da Garama e sapendo da Tolomeo che si trattava di un paese montuoso le possibilità si riducono ai massicci dell'Air, del Djado e del Tibesti oggi nelle zone di confine fra Libia e Ciad.

L'ambiente trovato da Materno in quelle contrade era ancora molto diverso dalle distese desertiche che le caratterizzano oggi ed avevano un aspetto molto più africano, con ampie distese di savana predesertica popolata da un gran numero di specie animali che i graffiti della fase cammellina – o libico-berbera – dell'Air attestano con vivacità. Fra gli animali più diffusi doveva essere il rinoceronte nero bicorni ignoto all'epoca ai romani – che conoscevano solo il rinoceronte bianco ad un solo corno diffuso in Nubia e già noto nell'Egitto tolemaico – ma ampiamente rappresentato nella regione tanto che solo nei massicci dell'Isseretagen e del Kori Mammanet risulta presente rispettivamente 16 e 19 volte.

Due indizi sembrano indicare la regione dell'Air come punto di arrivo di Giulio Materno, il massiccio è noto fra gli Hausa del Niger come Azbine nome che riporta una certa assonanza con l'Agisymba di Tolomeo ma ancor più importante è la comparsa di immagini del rinoceronte nero sulle monete di Domiziano, evidentemente l'arrivo dei primi esemplari di questa specie sconosciuta aveva fatto notevole impressione a Roma tanto da essere rappresentati sulle monete oltre che venir ricordati da scrittori del tempo come Marziale. Forse proprio la spedizione di Giulio Materno – o altre simili a noi ignote – aprirono il commercio di quegli animali verso Roma confermando la possibile identificazione del paese di Agisymba.

Il Periplo del Mare Eritreo e la presenza romana nell'Africa orientale

La scoperta dei cicli monsonici rappresentò per i romani la possibilità di intrattenere rapporti commerciali diretti con l'Impero Kusana e con gli stati indiani in un momento in cui la pressione parthica sulla Via della seta si faceva sempre più stringente. Il "Periplo del Mare Eritreo" è una sorta di manuale compilato ad uso dei marinai che compivano i viaggi verso l'India partendo dai porti egiziani con l'indicazione dei principali empori, della distanza fra essi, delle migliori stagioni in cui viaggiare e delle principali merci commerciate nei singoli centri. Per quanto conosciuto in redazioni tardo-antiche il periplo risale sostanzialmente ad un periodo precedente e se la datazione alla metà del I d.C. proposta a suo tempo dalla Pirenne appare difficilmente sostenibile una alla metà del II d.C. al più all'età severiana appare decisamente probabile.

Un ruolo centrale in queste linee marittime era rappresentato dai porti del corno d'Africa e dell'Arabia meridionale dove la presenza romana appare attestata con sistematicità. Adulis sulla costa eritrea a circa 60 km a sud di Massaua doveva essere il centro principale di appoggio per i mercanti romani, questa città ricca e grande, ornata da edifici monumentali e nota come centro di distribuzione per i vetri egiziani come per il vino e l'olio mediterraneo ha restituito tracce di una frequentazione romana dal II d.C. all'età bizantina – quando fu costruita un'imponente chiesa cristiana. Sistematicamente diffusi sull'area archeologica i frammenti di anfore, specie quelle cordonate di tipo egiziano così come ad ambiente alessandrino rimandano i frammenti di vetro, si tratta di tazze a squame e coppe baccellate di un tipo ampiamente esportato – esemplari sono stati trovati fino al Turkestan cinese – la cui origine va localizzata ad Alessandria e nella regione del Delta. Anche i materiali più tardi – vasi di porfido, vetri millefiori, un'ampolla di San Mena – mostrano l'assoluta prevalenza del commercio egiziano. Probabilmente tramite Adulis gli stessi materiali sono penetrati sugli altipiani etiopici fino ad Aksum.

Ancora più a sud a Port Durnford nella regione somala del Bur Gao quasi al confine keniota nel 1912 è stato scoperto un tesoretto di monete, per quanto le emissioni siano distribuite su un ampio spazio cronologico che dagli ultimi Tolomei raggiunge il IV d.C. attraverso emissioni di Nerone, Traiano, Adriano, Antonino Pio il grosso dei pezzi si data a partire dall'età tetrarchica e per tutto il IV d.C. con punte per le emissioni di Costantino, Costantino II e Costante. Questo fatto conferma i dati dell'India meridionale e di Ceylon che vedono nel IV secolo il periodo di maggior attivismo romano sulle linee commerciali dell'Oceano Indiano. Il periplo ricorda come principale emporio della costa somala la Serapionis Statio poco più a nord del luogo del citato ritrovamento monetale; parrebbe invece da collocare più a sud i centri di Menuthias e Rhapta nei quali si è proposto in via ipotetica di riconoscere Zanzibar e un porto sulla costa tanzianiana. Oltre questa regione i

ritrovamenti divengono troppo sporadici per ricostruire un quadro sulla penetrazione romana e molto probabilmente si tratta di materiali che hanno circolato all'interno dei circuiti di scambio delle popolazioni indigene. Bisogna comunque ricordare che nel suo studio sulle monete romane in Africa Charlesworth riporta saltuari ritrovamenti di monete in Madagascar e Zimbabwe fino al Natal e alla regione del Capo e che si tratta nella quasi totalità di emissioni di età tetrarchica e costantiniana.

Pur estraneo alla regione prettamente africana non si può tacere un episodio ricordato nel periplo e strettamente connesso alla storia della regione, la distruzione di Aden voluta da un imperatore romano – purtroppo non viene ricordato quale – in modo da concentrare su Alessandria i terminali commerciali per i prodotti indiani e per l'incenso sub-arabico prima detenuti in gran parte dalla città sabea, scelta pienamente inseribile in una precisa volontà di controllo da parte romana nei confronti di quelle linee commerciali sempre più importanti per le dinamiche economiche dell'Impero.

Giordano Cavagnino (<https://infernmland.wordpress.com/>)

Proclo, “*Commento al Parmenide*” - I Libro, Introduzione – I parte (617 – 640.15)

Prego tutti gli Dei e tutte le Dee di guidare il mio intelletto nella presente contemplazione (θεωρίαν) e, dopo aver fatto risplendere in me la rifulgente luce della verità, di sviluppare la mia facoltà di comprensione (διάνοίαν) per giungere alla scienza stessa (ἐπιστήμην) degli Esseri, di aprire i portali della mia anima in modo che essa possa ricevere l'insegnamento divinamente ispirato di Platone e, avendo ancorato la mia facoltà conoscitiva in ciò che vi è di più luminoso dell'Essere (τὸ φανότατον τοῦ ὄντος – cf. *Rep.* VII 518c9), di liberarmi da tutta la conoscenza apparente/illusoria (δοξασοφίας) e dall'erranza fra ciò che non è attraverso lo studio esclusivamente intellettuale degli Enti, attraverso i quali solamente l'occhio dell'anima è nutrito ed irrigato, come afferma Socrate nel *Fedro*. Prego gli Dei Noetici di accordarmi un intelletto perfetto, gli Dei Noerici una potenza elevante (δύναμιν ἀναγωγὸν), gli Dei Sovrani del Cosmo, che sono al di sopra del Cielo, una attività distaccata (ἐνέργειαν ἀπόλυτον) e separata dalle conoscenze materiali, gli Dei che hanno ricevuto in sorte il Cosmo una vita alata (cf. le ali dell'anima, *Phaedr.* 246C1 ss. e in *Tim.* III p. 296.25), i cori degli *Angeloι* una rivelazione veridica delle cose divine, i buoni *Daimones* la pienezza dell'ispirazione che proviene dagli Dei, infine gli Eroi uno stato d'animo magnanimo, sacro e sublime. Prego tutte le classi degli Dei senza eccezione di porre in me una perfetta disposizione per partecipare alla dottrina del tutto epoptica e mistica (ἐποπτικωτάτης-μυστικωτάτης) che Platone ci rivela nel *Parmenide*, con la profondità adeguata a simili realtà, e che ha spiegato per esteso con le sue purissime intuizioni colui che veramente si è imbevuto con Platone dell'ebbrezza dionisiaca (συμβακχεύσας), colui che ha preso parte al banchetto della verità divina e che è per noi divenuto Maestro in questa dottrina e realmente Ierofante di questi insegnamenti divini. Di lui, direi volentieri che è venuto fra gli uomini come modello della filosofia, per apportare i suoi benefici alle anime che dimorano quaggiù similmente alle statue di culto, ai riti e a tutto il culto stesso, e per essere guida alla salvezza (σωτηρίας ἀρχηγὸν) sia per gli uomini del nostro tempo sia per coloro

che verranno in seguito. Che gli Esseri che ci sono superiori ci siano propizi e possa il loro dono far brillare prontamente su di noi anche la luce elevante (ἀναγωγὸν φῶς). Quanto a te, Asclepiodoto, che hai un intelletto veramente degno della filosofia e che sei il più caro fra i miei amici, ricevi in modo perfetto i doni sublimi di questo uomo eminente nei recessi più puri della tua anima.

Prima di passare però al resto del mio studio, vorrei esporre la disposizione drammatica (δραματικὴ διασκευή) del dialogo per coloro che hanno a cuore anche l'ascoltare la trattazione di questo genere di cose. Era il tempo della festa delle Grandi Panatenee, che gli Ateniesi di allora celebravano con maggior fasto rispetto alle Piccole (e denominavano in tal modo queste ultime anche perché celebravano la Dea con minor fasto, onorandoLa ad intervalli di tempo più o meno lunghi). Dunque, come dicevamo, mentre si stava svolgendo questa festa, ecco che Parmenide e Zenone arrivarono ad Atene. Parmenide era il maestro e Zenone il discepolo, ed entrambi non solo erano cittadini di Elea, ma erano anche stati membri della scuola pitagorica, come ha detto Nicomaco in qualche luogo. Dunque, entrambi erano venuti dalla città di Elea in Italia per onorare la Dea e per aiutare poi gli Ateniesi ben dotati ad acquisire la scienza degli Esseri Divini, e stavano fuori dal Ceramico dove attiravano e facevano venire a sé tutti. Pertanto, molte persone si erano recate a visitarli, ed in particolare Socrate, che allora era un giovane uomo, ma superava tutti per il suo talento naturale. Un giorno in cui molte persone erano convenute, Zenone lesse un libro nel quale cercava di dimostrare quante difficoltà, e di quale genere, incontrassero coloro che sostenevano che gli esseri fossero molteplici. In effetti, dal momento che Parmenide, così si dice, affermava che l'essere è uno e che egli presentava questa opinione come la sua propria in particolare, tutti coloro che si interessavano in maniera molto grossolana di questo genere di argomenti denigravano la sua opinione rivolgendogli mille domande sciocche di questo genere: se l'essere è uno, impossibile che esistano allo stesso tempo Parmenide e Zenone, e se vi è Parmenide non può esservi Zenone, e se vi è Zenone, non c'è più Parmenide. Cercavano inoltre di infangare la sua opinione prendendo altri esempi di tal genere, senza aver nulla colto della verità. Dunque, Zenone, il discepolo di Parmenide, senza voler prendere apertamente le difese dell'opinione del suo maestro poiché, pensava, questa opinione non aveva alcun bisogno di altre prove, cercava non di meno di portargli un qualche aiuto dissimulato. Così scrisse un libro in cui dimostrava con meraviglioso talento che coloro che ponevano che gli esseri fossero molteplici non incontravano meno difficoltà di quante ne incontrassero coloro che avevano affermato che l'essere è uno. Di fatto, Zenone dimostrava che, in questo caso, la stessa cosa sarebbe stata al contempo simile e dissimile, uguale ed ineguale, e che l'ordine fra gli esseri sarebbe stato completamente annientato e che tutte le cose si sarebbero trovate nella confusione e nel disordine. Ed io ritengo, se devo in anticipo dichiarare la mia opinione, che

) dalla spinta che li trascina verso la molteplicità (di fatto, la confutazione, che è una purificazione ed una soppressione dell'ignoranza, è una via che conduce alla verità). Così dunque Zenone dimostrava tutta la confusione ed il disordine che si sarebbero imposti fra gli esseri, qualora si fosse eliminato dalla molteplicità degli enti l'uno. Infatti, ciò che non ha parte all'uno non può essere né totale né tutto né provvisto di una forma: tutto ciò esiste per partecipazione all'uno; quindi, se la forma e la totalità vengono soppresse, ciò avviene anche per tutto l'ordine e dunque per il Cosmo intero, e non rimane più nulla se non ciò che si muove in modo irregolare e senza ordine. Colui dunque che ha soppresso l'uno fa, senza rendersene conto, la stessa cosa di colui che ha separato il divino dalle realtà. Gli enti sono allora necessariamente nello stato in cui è naturale che siano, quando il divino si ritira da essi, come dice da qualche parte Timeo. In effetti, è il Dio che dona agli esseri divisi, agli esseri immersi nel disordine l'ordine, alle parti la totalità, agli esseri materiali la configurazione e agli esseri imperfetti la perfezione; ora, l'uno si aggiunge necessariamente a ciascuno di questi doni. E' in questo modo, dunque, che Zenone confutava coloro che pensavano che gli esseri fossero molteplici e si elevava lui stesso verso l'uno-che-è. Di fatto, è necessario che, se l'essere non è molti, o che non vi sia nulla da nessuna parte o che l'essere sia uno. In tal modo, Zenone finiva per abbracciare la tesi di suo padre (nel senso di Maestro, cf. Plutarco, Siriano e Proclo, la Famiglia dell'Accademia) Parmenide, poiché vedeva in modo causale la molteplicità nell'uno, ma non era tuttavia in grado di salvare l'uno nella sola molteplicità. Infatti, l'uno esiste anche in se stesso prima della molteplicità, ma questa è necessariamente ciò che essa è a partire dall'uno. Avendo dunque scritto un libro su questi temi, Zenone lo aveva letto di fronte a tutti. E Socrate, egli abbia ragione. Bisogna, in effetti, che l'essere sia al contempo uno e molti, poiché ogni monade possiede una molteplicità che le è coordinata, ed ogni molteplicità è ricompresa da una monade che le è appropriata. Però, dal momento che sempre la monade ha ricondotto a sé la causa della molteplicità e che la molteplicità non può nemmeno esistere senza questa monade, questi illustri filosofi, dato che avevano in mente la causalità incomprensibile ed unitaria, sostenevano che l'essere è uno (τὸ ὅν ἓν – cf. *Theol.* III 24); così contemplavano tutta la molteplicità nell'uno ed insegnavano l'uno-che-è anteriore ai molti. Infatti, l'essere a titolo primario è uno, ed è da lui che viene la molteplicità degli esseri. Così dunque Parmenide non assentiva al discendere al livello della molteplicità, poiché aveva ancorato se stesso alla contemplazione dell'uno-che-è ed aveva abbandonato tutto ciò che poteva trascinarlo verso le intellezioni divise. Zenone, al contrario, dal momento che era inferiore a Parmenide, pur facendo anche lui dell'uno-che-è il fine supremo della sua contemplazione, ancora cercava di separarsi dalla molteplicità e di concentrarsi/riunirsi su quell'uno che è, per così dire, il centro di tutti gli esseri (τὸ κέντρον τῶν ὄντων ἀπάντων); così

confutava coloro che pensavano che gli esseri fossero molteplici, purificando in tal modo il loro intendimento (διάνοιαν

), Socrate afferma che bisogna sempre porre un'ipotesi, poi, fatto questo, condurre la propria ricerca fino a che non si risalga, a partire da molte ipotesi successive, a qualcosa di sufficiente (con ciò vuol dire: il principio anipotetico stesso, dopo aver ascoltato la lettura del libro così come tutte le assurdità che, secondo Zenone, derivavano per coloro che ponevano che gli esseri siano molteplici, spostando l'indagine dalla questione del sapere se l'essere sia uno o molteplici a quella di sapere se vi è unità o distinzione di forme, dichiarò che non vi è niente di straordinario nel fatto che si dimostri che la medesima cosa è simile e dissimile, o uguale ed ineguale. Infatti, la medesima cosa può essere a destra o a sinistra e vi sono molte cose di questo genere nel caso dei sensibili, ossia molte cose che, contemporaneamente alla molteplicità, hanno ricevuto le forme che le unificano, attraverso cui ognuna di queste cose è al contempo una e molte. Al contrario, riteneva utile mostrare come, nel caso delle forme intelligibili, la stessa cosa può essere al contempo uguale ed ineguale, simile e dissimile, poiché vedeva molto bene che, nel mondo noetico, le forme hanno una purezza priva di mescolanza e pensava che la molteplicità degli esseri, anche essa, vi fosse salvaguardata in uno stato di completa distinzione. Socrate era dunque dell'avviso che si dovesse spostare l'esame dai sensibili agli enti noetici e che si dovesse in quell'ambito esaminare, caso per caso, la mescolanza e la distinzione – dal momento che, nei sensibili, mescolanza e distinzione sono cosa evidente a causa della natura che è il loro substrato. Continuò a porsi il problema, anche ad un'età ormai avanzata, quando intraprende un'indagine filosofica nel *Filebo*, allorché afferma che è fatto ben noto il modo in cui, nel caso dei composti, la stessa realtà sia una e molti (cf. *Phil.* 14D-15A), benché questa stessa considerazione sia alquanto sorprendente nel caso delle monadi eidetiche (). Quando Socrate si fu così espresso, Parmenide prese in mano la discussione, domandando a sua volta a Socrate se egli fosse realmente persuaso che esistessero certe forme noetiche e quali argomenti lo spingessero a crederlo (cf. *Parm.* 130B 2-3, E5). Alla risposta di Socrate, che teneva molto a questa ipotesi, Parmenide si mise a sollevare delle aporie a proposito delle forme: vi sono oppure no delle forme di tutti gli esseri? Come sono esse partecipate da parte dei sensibili? Come si rapportano esse con noi e noi con loro? Ed è così che si trovano sollevate da Parmenide, con grande profondità, le aporie riguardo alle idee. Dal momento che Socrate è colto da vertigine di fronte a queste aporie, Parmenide gli consiglia, prima di affrontare l'esame dell'intera questione, di esercitarsi, se è veramente amante della verità relativa agli enti (), nella dialettica, definendo 'dialettica' quella scienza su cui Socrate stesso ci ha già dato insegnamenti, ad esempio nella *Repubblica*, nel *Sofista* e nel *Filebo*. Poiché, dunque, Socrate gli domanda in che cosa consiste questo metodo e dichiara di rimettersi alla dottrina di questi filosofi, Parmenide gli insegna il metodo che poi anche Socrate ha celebrato in molti luoghi. Di fatto, nel *Fedone* (*Phaed.* 101E), distinguendo il ruolo della dialettica

da quello della disputa (τῶν εἰδητικῶν μονάδων ἐραστῆς τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας ἀντιλογικῆς τὸ ἀνυπόθετον – cf. *Theol.* I 39: La dialettica infatti corona

tutte le discipline del sapere; conduce in alto, al Bene in sé e alle primissime Enadi, coloro che se ne servono; purifica lo sguardo dell'anima; mantiene tale sguardo fermo in direzione degli esseri autentici e verso l'unico principio di tutte le cose; conclude il suo percorso fino al Principio anipotetico, ossia l'Idea del Bene: “è in gara per l'essere, procedendo per gradini, e si conclude davvero felicemente nella natura del Bene.” Platone infatti afferma nella *Repubblica* (VII 534b-d) che si può giungere a definire l'Idea del Bene, cioè il principio anipotetico, solo passando attraverso tutte le confutazioni, cioè confutando tutte le ipotesi ad esso alternative, e che questa è precisamente l'opera della dialettica)e che, dopo aver posto a titolo di ipotesi ciò su cui verte la discussione, bisogna ancora dividere questa ipotesi in base all'opposizione dei contrari dicendo, come invita a fare Parmenide, che la cosa in questione o esiste (A) oppure non esiste (B); poi, dopo aver assunto che essa esista, bisogna cercare ciò che ne risulta (a) e ciò che non ne risulta (b) e ciò che al contempo risulta e non risulta (c) – infatti, per ogni cosa, vi sono delle proprietà che sono completamente estranee (b'), delle proprietà che gli appartengono necessariamente (a') e delle proprietà che, per così dire, possono appartenergli o meno (c') - ; quindi, bisogna quadruplicare ciascuno di questi tre. Infatti, bisogna – supponendo che la cosa esista – esaminare (1) ciò che ne risulta per essa in rapporto a se stessa, (2) per essa in rapporto alle altre, (3) ciò che ne risulta per le altre in rapporto a loro stesse, (4) e ciò che risulta per le altre in rapporto alla cosa stessa. Di nuovo, bisogna esaminare (5) ciò che non ne risulta per essa in rapporto a se stessa, (6) per essa in rapporto alle altre, (7) ciò che non risulta per le altre in rapporto a loro stesse, (8) ciò che non risulta per le altre in rapporto alla cosa stessa. In terzo luogo, bisogna esaminare (9) ciò che al contempo risulta e non risulta per essa in rapporto a se stessa, (10) in rapporto alle altre, (11) ciò che al contempo risulta e non risulta per le altre in rapporto a loro stesse, e (12) in rapporto alla cosa stessa. Così si deve condurre questa ricerca secondo dodici modi e si deve esaminare tutto ciò anche a proposito dell'ipotesi che la cosa non esista. Di conseguenza, a partire da una sola ipotesi, ne nascono due in principio; in seguito, per ciascuna di queste due ipotesi, ne appaiono altre tre; poi, per ciascuna di queste tre, altre quattro, sebbene, per ciascuna delle due ipotesi iniziali, si pervenga in tutto a dodici ipotesi. E se si vuole anche frazionare ciascuna di queste dodici ipotesi, appariranno un gran numero di ipotesi supplementari, di cui non si può nemmeno dire il numero esatto. E' dunque seguendo queste ipotesi che si deve procedere in base ai numeri che esponiamo – diadi, triadi, tetradi e dodecadi – fino a che si risalga al principio anipotetico stesso, anteriore a qualsiasi divisione. Dopo l'esposizione di tale metodo, Socrate ammira la sua esattezza scientifica ed elogia il carattere intellettuale dell'insegnamento di questi filosofi (è quello in effetti il carattere distintivo della scuola eleatica, come altro, si afferma, è quello della scuola pitagorica – l'educazione per

mezzo delle scienze matematiche – e altro quello della scuola eraclitea – condurre alla conoscenza degli enti per ;

) a dare questo insegnamento. Quindi, Parmenide, avendo preso la parola e cercato su quale ipotesi far pratica del suo metodo, dichiara: “volete che poniamo, a proposito del mio uno, che sia o che non sia, e che esaminiamo ciò che ne risulta per esso e ciò che non ne risulta; ciò che ne risulta per esso in rapporto a se stesso e in rapporto ad altri, e ciò che ne risulta per gli altri in rapporto a loro stessi ed in rapporto all'uno?” Essendo tutti i presenti d'accordo, ecco Parmenide che mette in pratica ciascuna delle due ipotesi secondo i dodici modi (è in considerazione di questi dodici modi che alcuni hanno pensato che le ipotesi fossero in numero di ventiquattro in totale, ma noi confuteremo queste persone quando tratteremo delle ipotesi, e distingueremo i modi dialettici di ciò di cui si dicono ipotesi). Per il momento, proseguiamo con il tema che ci siamo proposti. A questa riunione, che si è svolta come stiamo raccontando, di Parmenide e Zenone con Socrate, a quel tempo giovane e già pieno di talento, e con qualche altro, era presente anche Pitodoro, figlio di Isoloco e discepolo di Zenone (come abbiamo appreso nell'*Alcibiade*), benché egli sia rimasto completamente in silenzio durante tutta la riunione e non abbia affatto contribuito ai dibattiti, a differenza di Socrate che non cessa di interrogare e di rispondere. Ora dunque, Pitodoro, dopo aver ascoltato i discorsi in questione (proprio come Aristodemo nel *Simposio*, che ricorda i discorsi su Eros), riporta la riunione ad Antifonte. Questo Antifonte era un ateniese, di quelli assai fieri della loro nobiltà, ed è per questo che era appassionato di cavalli, come era costume ancestrale dei nobili ateniesi. Era fratellastro di Platone per parte di madre, come ricorda Platone stesso. Antifonte, avendo raccolto questi discorsi, li riporta ad altri, abitanti di Clazomene, che dicevano di praticare la filosofia secondo l'insegnamento di Anassagora, e che erano così giunti ad Atene; questa è, evidentemente, la terza esposizione della riunione. E' dunque a questa riunione che assiste un certo Cefalo, anche lui originario di Clazomene, e raccoglie da Antifonte i discorsi; è lui che, sotto forma di racconto e senza più ormai rivolgere i discorsi a persone ben determinate, presenta in una quarta esposizione la riunione avvenuta. Di fatto, non si menziona più a chi Cefalo faccia il suo racconto; al contrario, egli riporta solamente i discorsi che ha ascoltato da Antifonte, il quale li ha uditi dal suddetto Pitodoro, lo stesso che ha ascoltato i discorsi direttamente da Parmenide. La prima riunione è dunque quella che contiene i personaggi propriamente detti e la prima messa in scena dei discorsi; la seconda è il racconto di Pitodoro, il quale ricorda la prima riunione e, per così dire, si mezzo dei nomi). Socrate dunque ammira questo metodo e domanda che esso sia confermato ai suoi occhi per mezzo di qualche esempio: che Zenone prenda un'ipotesi particolare e che faccia una dimostrazione in azione, nel caso di questa ipotesi, di ciò che sta per essere detto (è precisamente ciò che accade nel *Sofista*, in cui lo Straniero mette in luce il metodo della divisione, conducendo un'indagine a proposito del pescatore e del sofista, cf. *Soph.* 218D-221C). Però Zenone dichiara che

è un'impresa al di sopra delle sue forze e che dunque preghi Parmenide stesso, ed invita il maestro dei discorsi (τὸν ἡγεμόνα τῶν λόγων

rende lo storico di tutto quello che è accaduto; la terza è il racconto di Antifonte, il quale riporta a Cefalo e, come si è detto, ai filosofi di Clazomene, i discorsi che Pitodoro gli aveva riferito; la quarta è il racconto da parte di Cefalo dei discorsi che gli sono stati trasmessi da Antifonte, e si conclude di fronte ad un uditorio indeterminato.

Ora, di queste quattro riunioni – perché dobbiamo ormai parlare della somiglianza di queste riunioni con le realtà, prendendo come punto di partenza, per il momento, la ricerca sulle idee, che è tanto evidente che alcuni hanno dato come titolo al dialogo 'Sulle Idee' (Περὶ ἰδεῶν)– di questi quattro incontri bisogna dunque dire che l'ultimo imita la produzione di forme (εἰδοποιΐαν – termine specifico usato dai filosofi, cf. Iamb. *Comm. Math.* 14; Syrian. *in Metaph.* 86.1) che è proceduta nei sensibili: di fatto, Cefalo non rivolge il suo racconto ad una persona definita poiché ciò che riceve i *logoi* sensibili è indefinito, inconoscibile e sprovvisto di forma. La riunione che precede indica la venuta in esistenza (ὑπόστασιν) delle forme nelle essenze fisiche (ἐν ταῖς φυσικαῖς οὐσίαις): in effetti, anteriormente ai sensibili, le nature – tanto le universali quanto le particolari – hanno ricevuto i *logoi* che provengono dagli Intelligibili, grazie ai quali queste nature guidano i sensibili, li generano eternamente, li vivificano e li mantengono nell'essere; ora, i filosofi della natura, che sono i successori della filosofia di Anassagora, hanno analogia con queste nature. La riunione ancora precedente a questa imita la varietà delle forme che, dall'alto, a partire dalla Demiurgia, sono procedute nelle anime: in effetti, i *logoi* sono presenti anche nelle anime, ma secondo il modo psichico; è di questi *logoi* che il Demiurgo ha costituito l'essenza delle anime, come ci ha insegnato Timeo (cf. composizione e armonia dell'anima *in Tim.* II 119 ss.), ed è a giusto titolo che li si può assimilare ai discorsi che procedono verso Antifonte; di fatto, le anime sono state comparate ai gioghi alati dei cavalli e dei cavalieri. Quanto alla primissima riunione, imita la classe delle Forme (τῶν εἰδῶν διακόσμησιν) che si trova negli Esseri che sono realmente tali: è là infatti che si trova la Tétraktyś primissima così come anche la serie intera delle Forme divine, sia noetiche che noeriche. Ed è da queste Forme che le anime sono colmate di *logoi* che sono loro appropriati, che le nature sono riempite di forme dotate di efficacia, e che le masse corporee sono colmate di produzione sensibile di forme.

E, nello stesso modo in cui sono gli stessi discorsi che sono stati trasmessi nel corso delle quattro riunioni, ma in una maniera appropriata a ciascuno (voglio dire: a titolo primario durante la prima riunione – di fatto, è lì che si trovano i discorsi primari – a titolo secondario nella seconda – in effetti, la processione dei discorsi si compie con memoria ed immaginazione – in terzo modo nella terza riunione – vi è infatti, in questo caso, memoria di memoria – infine, in modo ultimo nella

quarta riunione – poiché si tratta lì dell'ultima forma di memoria), così anche le forme sono senza dubbio presenti dappertutto, ma in modo appropriato a ciascuna classe. Infatti, le forme a titolo primario e di per se stesse, dice Socrate, sono negli Intelligibili, e non vi è nulla dell'ordine della

copia in esse, esattamente come nella prima riunione i discorsi non sono proceduti per mezzo dell'immaginazione e della memoria (la memoria è di fatto copia dei suoi oggetti). Le forme che sono nell'anima possiedono essere e perfezione a titolo secondario e sono, per questa ragione, delle copie degli Intelligibili, proprio come la seconda riunione s'accompagna, a sua volta, all'immaginazione e alla memoria. Le forme che sono nelle nature sono ancor più delle copie; sono di fatto copie di copie: è infatti alle forme dell'anima che i *logoi* naturali devono la loro generazione ed il loro essere. Infine, le forme sensibili sono le ultime di tutte le forme e sono solamente delle copie, poiché si sono completate sull'inconoscibile e l'indefinito, e non c'è più nulla dopo di esse; in effetti, i limiti ultimi della processione di tutti i *logoi* si trovano in queste forme. Ciò che è davvero ammirevole in questo testo è che colui che parla durante la seconda riunione non riporta semplicemente i discorsi, ma fa apparire davanti ai nostri occhi sia i personaggi sia le realtà, così come colui che si pronuncia durante la terza si ricorda tutto quello che c'era nella prima e nella seconda riunione, e colui che parla durante la quarta si ricorda tutti i personaggi e le realtà della seconda, della terza così come della prima; di conseguenza, gli esseri di primo rango sono presenti dappertutto, compresi anche gli esseri di ultimo rango; quelli di secondo rango sono contenuti causalmente in quelli di primo rango – di fatto, Pitodoro, colui che riporta i discorsi nel secondo incontro, appartiene alla prima – estendendosi a loro volta attraverso gli esseri restanti; gli esseri di terzo rango, a loro volta, sono in egual modo presenti in modo causale negli esseri di secondo rango – di fatto, Antifonte, guida della terza riunione, appartiene alla seconda – e fanno passare le attività degli esseri di primo rango fino a quelli dell'ultimo rango.

Abbiamo parlato abbastanza di queste questioni, iniziamo quindi il nostro studio di questo dialogo. Se si deve ora offrire una spiegazione verosimile dei personaggi, mi sembra che Parmenide stesso abbia un rango analogo all'Intelletto divino ed impartecipabile, che è unito all'Essere che è realmente tale (ὅντως ὄν = πρότος νοητόν) grazie alla sua propria intellezione, oppure un rango analogo proprio all'Essere stesso, che costituisce il suo pensiero principale e di cui diceva che è uno; che Zenone abbia un rango analogo all'Intelletto partecipato dall'anima divina e che è colmo di tutte le Forme intellettive che, per essenza, ha ricevuto dall'Intelletto complessivo ed impartecipabile; è pertanto giusto che, staccandosi dalla molteplicità, tenda verso l'uno-che-è, imitando così l'Intelletto che lo precede, al quale commisura il suo perfezionamento. E se vuoi, di che la Vita stessa – quella che viene dopo l'Essere – riceve un'immagine in questo filosofo, poiché si compiace delle combinazioni dei contrari e delle argomentazioni secondo il pro e il contro, esattamente come la Vita, che viene dopo l'Essere, che ha manifestato per prima i contrari, riposo e al contempo il

movimento. Quanto a Socrate, si potrebbe assimilare all'intelletto particolare (τὸ μερικὸν νοῦν) oppure semplicemente all'Intelletto, come gli altri filosofi hanno ricevuto, si è visto, un rango

analogo all'Essere e l'altro alla Vita. Ciò perché Socrate è intimamente legato a Parmenide e a Zenone e, con loro, forma la prima riunione, di cui abbiamo detto che offre un'immagine degli Esseri realmente tali (esattamente come l'Intelletto che è il pleroma, πλήρωμα, dell'essenza indivisibile), ed è presentato nell'atto di porre tutta la sua fiducia nell'ipotesi delle Idee; in effetti, cos'è che si addice all'intelletto particolare se non il vedere le Forme divine ed il rivelarle agli altri?

Ebbene, questi tre personaggi hanno palesemente questa analogia: uno con l'Essere, il secondo con la Vita ed il terzo con l'Intelletto; oppure: il primo con l'Intelletto totale ed impartecipabile; il secondo con l'Intelletto totale e partecipato ed il terzo con l'Intelletto particolare e partecipato. Infatti, è fino a lì che si estende la natura indivisibile (ἡ ἀμέριστος φύσις), poiché ogni intelletto è o totale ed impartecipabile oppure totale e partecipato oppure particolare e partecipato, dal momento che un intelletto particolare ed impartecipabile non esiste. Ora, per quanto riguarda invece i tre personaggi che raccontano la riunione, il primo, Pitodoro, ha analogia con un'anima divina: egli assiste alla prima riunione ed è colmato di discorsi beati, esattamente come l'anima divina è colmata di forme intellettive – di fatto, è questa anima, come dice Socrate nel *Fedro*, che si eleva verso il nutrimento e la tavola del banchetto al seguito del grande Zeus – ma vi assiste in silenzio poiché tutto questo genere di incontro conviene alla natura indivisibile degli esseri; può anche essere che abbia analogia con la classe angelica poiché rivela, a titolo primario, tutta la dottrina relativa a questi Esseri divini. Antifonte è simile ad un'anima demonica, la quale è in contatto con la natura e la risveglia; è giustamente per questo che vuole diventare un cavaliere, proprio come l'anima di tal genere vuole dirigere l'irrazionale e condurlo secondo la sua propria volontà; d'altra parte è colmato di discorsi da parte di Pitodoro durante la seconda riunione e ne colma, a sua volta, i filosofi venuti da Clazomene, per il motivo che questo genere di anima, che occupa una posizione intermedia, è colmata dagli esseri superiori e, a sua volta, colma con le sue proprie forme la natura. Cefalo ed i filosofi di Clazomene sembrano assomigliare alle anime particolari che vivono in quanto cittadini nel dominio della natura, poiché essi occupano, nella presente opera, una posizione simile a quella di queste anime, dal momento che sono anch'essi dei fisici. Tale è, in ogni caso, il carattere di tutta la scuola ionica, a differenza della scuola italiana. Questa infatti spesso si eleva al livello dell'essere dei Noetici, ed è in ciò che contempla in modo causale tutte le altre cose, mentre la scuola ionica si occupava della natura e delle azioni e passioni naturali, e faceva consistere la filosofia interamente di questi studi; quanto alla scuola attica, dal momento che è intermedia fra queste due scuole, corregge la filosofia ionica e rivela la dottrina degli Italiani. Così Socrate, nel *Fedone*, accusa Anassagora di non usare in alcun modo l'intelletto, e di spiegare la natura delle cose attraverso delle correnti d'aria, delle disposizioni e altre cose di tal genere; e nel *Sofista*, invita il Sapiente di Elea a

mettere a parte anche lui della filosofia della scuola italiana. Però, in questi dialoghi, Socrate compie separatamente ciò che stiamo per spiegare, mentre nel *Parmenide* la disposizione

), così questa messa in scena fa partecipare i filosofi ionici alla filosofia italiana: in effetti, questa messa in scena li conduce ad Atene e, per mezzo degli intermediari ossia i filosofi attici, li fa partecipare ai discorsi del tutto epoptici. Dunque, in merito alla disposizione degli avvenimenti, i quattro incontri, l'ordine dei personaggi e la loro analogia con i generi dell'essere nel tutto, quel che si è detto è sufficiente per coloro che vogliono e possono contemplare, a partire dalla discussione sulle Idee, gli esseri ciascuno nel suo ordine. Essendo stati regolati anticipatamente questi punti, dobbiamo ormai ricercare lo scopo del dialogo ed esaminare in che modo tutti questi elementi sono legati all'unico scopo del dialogo, quale lo metterà in evidenza il ragionamento. Infatti, tutto ciò che abbiamo fin qui detto, l'abbiamo affermato considerando il prologo del dialogo e anche la discussione sulle Idee, a partire dalla quale, lo si è detto, alcuni dei nostri predecessori hanno dato il titolo al dialogo. Bisogna, infatti, proprio come la risalita verso l'Intelligibile si compie a partire dalle apparenze, che anche noi ora risaliamo a partire dagli elementi circostanziali del presente dialogo verso l'unico disegno dei ragionamenti e verso l'unico fine di tutto l'insieme della presente opera, e che, nella misura del possibile, coordiniamo a questo fine tutto il resto, personaggi, circostanze, luoghi – in breve, tutti gli elementi che abbiamo esaminato fin qui di per se stessi. Vi sono persone, e ve ne sono state anche fra i nostri predecessori, che hanno ricondotto il fine del presente dialogo ad un esercizio logico, disdegnandone il titolo *Sulle Idee*, anche se molto antico, prendendo a pretesto il fatto che esso designi solo una piccola parte del dialogo – che, in più, è una parte formata da aporie e non destinata a fornire un insegnamento. Vi sono dunque persone che hanno detto che il fine del presente dialogo era di ordine logico e che hanno congedato lo studio delle Realtà, poiché essi vedevano gli argomenti esaminati secondo il pro e il contro, perché si cercano le conseguenze tanto della tesi che l'uno è, tanto la tesi che non sia. E, fra queste persone – intendo cioè coloro che hanno affermato che il fine del dialogo fosse di ordine logico – gli uni ritengono che Platone rispondesse a Zenone e che si sforzasse di dimostrare a proposito di un'ipotesi più difficile, quella degli Intelligibili, la trovata (in senso retorico) di argomenti vari che Zenone ha negletto, sia perché si è limitato ai sensibili sia perché manifesta in essi la coincidenza dei contrari. Infatti, dicono queste persone, Platone era abituato a rispondere agli altri autori in tre modi. In effetti, a volte risponde loro imitando ciò che essi hanno scritto non senza, naturalmente, in questa imitazione migliorare i loro scritti ed aggiungere ciò che mancava in essi: così, è drammatica del dialogo conduce ad Atene non solo i filosofi italiani, perché trasmettessero le loro idee ancestrali anche ai filosofi ateniesi, ma anche i filosofi di Ionia, perché prendessero parte agli insegnamenti degli italiani (infatti, Clazomene è in Ionia ed Elea in Italia). E, nello stesso modo in cui tutti gli esseri fisici partecipano ai noetici per l'intermediazione di forme psichiche (μέσων τῶν ψυχικῶν εἰδῶνεῦρεσις,

rivaleggiando con Tucidide che egli ha composto il *Menesseno*, e senza dubbio ha disposto il discorso pronunciato in onore di coloro che ricevevano onori funebri a spese dello Stato sul modello dell'orazione funebre che si trova in Tucidide, ma Platone ha composto un discorso che, per l'ordine dei punti trattati, l'invenzione degli argomenti e la chiarezza di espressione, è ben più rimarchevole di quello scritto da Tucidide, come fa qui contro Zenone. In effetti, siccome Zenone aveva cercato di abbattere in vari modi coloro che ponevano che gli enti fossero molteplici, al punto che, per confutare costoro, aveva composto fino a quaranta argomentazioni che si opponevano ai contrari, Platone ha fatto 'servire', in favore dell'uno, tutta questa varia esposizione di argomenti, rivaleggiando con colui che si era esercitato contro la molteplicità degli enti mostrando, come aveva fatto lui, i contrari a proposito della medesima cosa. E, nello stesso modo in cui Zenone rifiuta, come si è visto, i molti mostrando che sarebbero al contempo simili e dissimili, identici e differenti, uguali ed ineguali, nello stesso modo anche Platone mostra che l'uno è simile e dissimile, e ancora non-simile e non-dissimile, identico e non-identico, differente e non-differente; e fa altrettanto in tutti i casi, ogni volta affermando e negando gli attributi contrari, e non si accontenta, come ha fatto Zenone, solo di affermare. In tal modo, Platone dimostra una ricchezza di argomentazioni molto più varia rispetto a quella di Zenone, il quale aveva comunque stupefatto gli altri filosofi, al punto che il Sillografo (Timone di Fliunte, noto appunto con l'altro nome, Silli o Sillografo, a causa dei suoi *Silloi*, poesie satiriche contro i filosofi dogmatici, cf. M. Di Marco, *Timone di Fliunte: Silli*, Roma 1989) l'aveva soprannominato 'uomo dalla doppia lingua' e che, ammirando la potenza del nostro uomo, aveva detto: “grande ed invincibile è la forza di Zenone”. Cosa avrebbe dunque detto a proposito di colui che ha moltiplicato i metodi di ricerca, dopo aver definito Zenone 'uomo dalla doppia lingua'? A volte invece Platone risponde contraddicendo coloro che vuole attaccare, come quando, nel *Teeteto*, ha contraddetto Protagora, il quale affermava che l'uomo è misura di tutte le cose, mostrando che l'uomo è misura di tutte le cose quanto un porco o un cinocefalo. Infine, in terzo luogo, Platone risponde mescolando sia l'imitazione sia la contraddizione – infatti è questo il terzo modo rimasto. Così, dicono quelle persone, nei suoi discorsi contro l'oratore Lisia, Platone argomenta senza dubbio in questo modo, salvo che in luogo dei pensieri 'gettati a caso' dall'oratore, Platone ha introdotto un ordine necessario che fa assomigliare tutto lo scritto ad un vivente unico; in luogo dei principi senza metodo, ha mostrato una via scientifica che, partendo dalle definizioni, riconduce anche la ricerca della qualità a quella della quiddità (τὸ τί ἐστίν); infine, in luogo dell'adornare il suo discorso con un'abbondanza di verbi e di nomi che significano la medesima cosa, ha aggiunto una varietà e una diversità di pensieri di ogni genere. Tutto ciò mostra in che modo l'oratore avrebbe dovuto comporre il suo discorso in favore di colui che non ama. Però,

quando Platone passa al tema contrario e si lancia, contro Lisia, nella sua lotta in favore di colui che ama, lì non ha lasciato da parte nessun metodo di confutazione, definendo, dividendo, dimostrando,

usando mille modi per contraddirlo; in quel momento, eleva il suo stile contrariamente alla sua abitudine, in modo da potere, attraverso lo stile abbondante del suo discorso, rovinare lo stile 'secco' del suo avversario; infine, attribuendo questo completo mutamento ad una possessione divina, ne ha dissimulato la ragione agli ascoltatori ordinari. Ecco dunque, come avevo detto, gli argomenti che lungamente sviluppano queste persone. Ve ne sono altri che affermano che questo proposito di confutazione non si addice né alle realtà né ai personaggi. Alle realtà in primo luogo: è avendo di mira il fine stesso che sia Parmenide che Zenone confutano, come si è visto, coloro che sostengono l'esistenza di esseri molteplici, essendo incapaci di concepire l'uno, a partire dal quale gli esseri molteplici sia sono esseri sia ricevono una certa denominazione (esattamente come se, pur dicendo che gli uomini molteplici sono di fatto uomini, non si arrivasse tuttavia a discernere la forma unica dell'uomo, grazie alla quale giustamente appartiene a questi uomini il fatto di essere uomini e anche di essere così chiamati. Infatti, se potessero concepire questa forma, direbbero che gli uomini, in quanto uomini, non sono molteplici, ma uno, essendo della medesima specie). D'altra parte, anche ai personaggi: in effetti, sarebbe del tutto sconveniente che Platone, dopo aver detto di Parmenide e di Zenone che sono amante e amato, e che l'uno è maestro e l'altro, colui che dall'altro è condotto alla perfezione, avesse rappresentato l'amante e maestro attraversando un sì grande oceano di argomentazioni contro il suo amato, quello stesso che lo conduce alla perfezione. Sarebbe ugualmente un errore, si può dire in onestà, che Zenone affermi di aver composto la sua opera per portare un qualche soccorso alla tesi di Parmenide, e che l'altro (Parmenide) contraddica il soccorso stesso che Zenone gli aveva fornito e per il quale aveva sviluppato le sue molteplici argomentazioni. Così dunque, ritenendo indegno questo proposito di confutazione, certi dicono che il disegno del dialogo rivela un'esercitazione alla logica. In effetti, attenendosi ad una divisione del dialogo nelle sue parti più grandi, nei tre capitoli principali che costituiscono il dialogo (è in tal modo che costoro dividono il dialogo), il primo propone delle aporie sulle Idee; il secondo dà un breve insegnamento del metodo grazie al quale Parmenide vuole che si esercitino coloro amano la contemplazione della verità; il terzo fa conoscere questo metodo prendendo l'esempio dell'uno di Parmenide. Ora, tutti questi capitoli non mirano che a una cosa sola: l'esercizio nei ragionamenti. Infatti, il primo capitolo mostra che questo esercizio è necessario dimostrando che, per coloro che senza di esso si pongono ad esaminare gli enti, anche le ipotesi vere potrebbero essere rovesciate, poiché è per difetto di esercizio in questo metodo che Socrate non ha potuto difendere l'ipotesi delle forme e questo, come dice Parmenide, anche se si era lanciato con impeto divino e questa ipotesi era assolutamente vera. Ed il terzo capitolo non è altro che un esempio, come si dice chiaramente, che fa vedere esattamente in che cosa consista questo metodo, perché noi potessimo ugualmente in

ogni circostanza esercitarci in questo metodo. Questo esempio ha più o meno lo stesso ruolo che, nel *Sofista*, ha l'esempio del

metodo della divisione: infatti, come Platone ha fatto conoscere il metodo della divisione prendendo l'esempio del pescatore, così fa conoscere il presente metodo prendendo l'esempio dell'uno di Parmenide. Dunque, da queste considerazioni, costoro ne deducono che il fine del dialogo, che si snoda attraverso tutti i capitoli, sia questo allenamento/esercizio. Tuttavia, aggiungono essi, questo metodo è differente dal metodo insegnato nei *Topici* di Aristotele nella misura in cui quest'ultimo distingue quattro tipi di problemi e, per ciascuno di essi, procura grande abbondanza di argomenti (tuttavia Teofrasto, riducendo questa tetrade, riconduce questo metodo a due tipi di problemi solamente: pone che il primo si basi sulla definizione, l'altro sull'accidente, e fa rientrare i problemi relativi al genere fra quelli che si basano sulla definizione, mentre annovera i problemi che si basano sulla proprietà fra quelli basati sull'accidente), mentre il metodo insegnato in questo dialogo si sforza, per ciascun problema, di trovare varie ipotesi, ed è esaminandole a fondo che il vero diviene evidente: in effetti, le conclusioni possibili provengono dalle ipotesi possibili per dei ragionamenti consecutivi necessari, mentre le conclusioni impossibili provengono da ipotesi impossibili. Per conseguenza, un tale metodo non è estraneo ai filosofi (a differenza del metodo dei *Topici* che si addice solamente a coloro che si lanciano a caccia dell'oggetto di opinione), poiché contribuisce alla caccia alla verità stessa, non permettendoci di contemplare qualcosa di più indicibile di essa, se è vero che fra le ricerche portate avanti in questo dialogo, le une mostrano che questo metodo è necessario, le altre contribuiscono al chiarimento delle regole universali di questo metodo, mentre le altre pongono sotto gli occhi, con la messa in pratica di queste regole, il metodo stesso. Ecco dunque cosa potrebbero dire queste persone che pongono che il fine di questo dialogo sia l'ordine logico, disprezzando inoltre coloro che lo rapportano ad una determinata persona, poiché si sono dedicati a considerazioni poco persuasive. Ora, fra coloro che hanno affermato che il disegno del dialogo è relativo alle Realtà e che dicono che questo metodo è praticato in vista delle Realtà senza tuttavia introdurre le più segrete dottrine per far comprendere questo metodo, gli uni hanno sostenuto che l'oggetto della ricerca sia l'essere, e che Platone si proponeva di stabilire solidamente, come questi filosofi sostenevano, che l'essere è uno, utilizzando questi filosofi stessi ed il loro metodo abituale, ossia presentando Zenone che confuta risolutamente i molteplici e Parmenide che rivela l'uno-che-è; bisogna infatti, dicono questi autori, che i discorsi purificatori precedano quelli che conducono alla perfezione. Inoltre, dicono costoro, è Platone stesso a proclamare riguardo a Parmenide e testimoniando a proposito degli argomenti del presente dialogo il fatto che essi abbiano una profondità assolutamente meravigliosa. Socrate, in ogni caso, dice nel *Teeteto* che, essendo giovane, ha incontrato Parmenide che era già molto anziano e che l'ha ascoltato filosofeggiare a proposito dell'essere, esponendo non dei metodi di esercizio, bensì delle profonde

intuizioni: inoltre temeva che non si comprendesse nemmeno il tono stesso delle sue parole e che la sua vera

intenzione andasse così perduta completamente. Con ciò, Platone ha chiaramente stabilito che il fine delle presenti argomentazioni è relativo alle Realtà, che il metodo conduce a questo fine, e che è il presupposto per questo studio poiché gli è necessario, così come sono presupposte le aporie sulle Idee, poiché esse ci preparano a concepire l'uno-che-è. Di fatto, dicono costoro, la molteplicità delle Idee ha la sua esistenza nell'uno-che-è, così come ogni serie ha la sua esistenza nella sua propria monade. Di conseguenza, se si vuole scoprire l'ordine delle sezioni, per mezzo dell'analisi, si dirà che il fine assolutamente principale del dialogo è quello di rivelare la verità circa l'essere inteso secondo l'opinione di Parmenide; tuttavia, siccome si doveva stabilire solidamente questo anche, secondo il metodo prevalente presso questi filosofi, era necessario far precedere una discussione sulla natura del metodo di esercizio e sulle regole attraverso le quali esso funziona; infine, siccome non era possibile introdurre il metodo senza stabilirne la sua utilità, e siccome non la si poteva mostrare senza far cadere coloro che senza il suo aiuto si slanciano nella contemplazione delle Realtà in aporie insolubili relative alle loro stesse opinioni, è per questa ragione che si doveva all'inizio porre la discussione sulle Idee e le aporie, per mezzo delle quali, essendo stabilita la mancanza di un metodo, Platone dovesse poi introdurre una discussione sul metodo di cui abbiamo bisogno per l'esame dell'essere secondo Parmenide. Di fatto, non si può trovare da nessuna parte che Platone abbia intrapreso uno studio speciale dei metodi, ma ne utilizza qui uno e lì un altro, a seconda del bisogno di ciascun problema, però in tutti i casi li utilizza in vista delle Realtà sulle quali si propone di fare delle ricerche: ad esempio, nel *Sofista*, impiega il metodo della divisione, non per fare del suo discepolo uno specialista del metodo della divisione, anche se questo risultato si trova realizzato come cosa in più, bensì per stabilire saldamente che cosa è il *sofista dalle cento teste*. Agendo così segue la natura delle cose, che ha per carattere proprio il fatto di impiegare i mezzi in vista dei fini, e non i fini in vista dei mezzi. Ora, se qualunque metodo è una necessità per coloro che vogliono esercitarsi nella conoscenza delle Realtà, esso non è di per se stesso degno della nostra cura. E se si avesse avuto a mente l'insieme della disposizione delle ipotesi, si sarebbe stabilito con evidenza che Platone non ha impiegato lo studio sull'essere in vista dell'esercizio esposto nel preambolo. Infatti, questo metodo vuole esaminare, come si è visto, sia il caso dell'ipotesi dell'esistenza dell'oggetto indagato sia nell'ipotesi della sua non esistenza, ciò che ne risulta come ciò che non ne risulta per ciò che si è supposto esistere o non esistere, in rapporto a esso stesso ed in rapporto ad altri, e similmente per gli altri, sia in rapporto ad essi stessi sia in rapporto all'oggetto supposto; ora, lo svolgimento delle ipotesi non segue completamente i modi previsti dal metodo, ma ne lascia cadere alcuni e ne modifica altri. Pertanto, se Platone avesse introdotto la discussione sull'uno-che-è per servire d'esempio, come potrebbe non essere ridicolo

che non segua il suo stesso metodo e non tratti il suo esempio secondo le suddette regole del suo metodo? Come si potrebbe infine chiamarlo esempio, se non segue integralmente l'ordine delle

regole del metodo?Ebbene, che Platone non segua completamente il suo metodo progredendo in quelle che sono definite ipotesi, ma che faccia delle omissioni, in altri punti delle aggiunte e talvolta dei cambiamenti, è ciò che apprenderemo procedendo attraverso le ipotesi. Per ora, ricordiamo in seguito a ciò che abbiamo appena esposto, che non si deve dire che Zenone e Parmenide si propongono come scopo l'esercitazione, ma che si deve cercare per il dialogo un disegno relativo alle Realtà. Alcuni, come abbiamo già detto, sostengono che questo disegno riguardi l'essere, prendendo a testimone Parmenide che proclama proprio all'inizio che egli tratterà dell'uno tale quale lo intende lui; ora, questo uno, dicono costoro, è l'essere; ed è noto che questa fosse l'opinione di Parmenide, come dimostra lo Straniero nel *Sofista*, il quale confuta Parmenide perché non parla ancora dell'uno veramente tale quando parla dell'essere. Altri, al contrario, pur essendo d'accordo con i primi sul fatto che lo scopo del dialogo sia relativo alle Realtà, pretendono che Parmenide tratti non solo dell'uno-che-è, come pensano i primi, ma anche di tutto ciò che è venuto in essere a partire dall'uno. Di fatto, dicono costoro, le ipotesi hanno effettivamente come punto di partenza l'uno secondo Parmenide (ossia, come si è visto, l'uno-che-è), ma, pur partendo da là, appoggiandosi anche alla nozione di uno senza il 'che-è', esse rivelano il vero uno, che è puro rispetto ad ogni molteplicità e che, per questa ragione, non solo è trascendente rispetto all'essere ma rifiuta anche l'attributo del 'che-è'; a volte invece, al contrario, considerando i due al contempo – uno ed essere – esse fanno sorgere tutto il cosmo noetico, nel quale l'essere si trova veramente tale e l'uno che ha parte anche dell'essere rimane tuttavia perfetto in se stesso; a volte infine, servendosi dell'essere ed associandogli semplicemente l'uno essenziale, esse mostrano qualche natura senza dubbio incorporea (poiché essa esiste in virtù dell'uno) ma che viene al terzo posto dopo il vero uno; passando poi dall'esame dell'uno a quello degli altri esseri, le ipotesi mostrano che questi esseri, partecipando all'uno, fanno esistere con loro stessi tutte le proprietà, mentre, se non vi partecipassero, sarebbero prive di tutte le proprietà. E dal momento che tutti questi risultati non potevano applicarsi all'uno-che-è, allora ne concludono a buon diritto che la discussione non verte solamente sull'uno-che-è, ma anche su tutti gli esseri dalla prima causa fino agli ultimissimi esseri, nei quali si trova realizzata anche la privazione di tutte le proprietà, e di cui essi dicono che assomigliano alla prima causa per la loro mancanza di somiglianza. Infatti, ciò che è privo di tutte le proprietà poiché non partecipa all'uno, assomiglia, in qualche modo, a ciò che trascendente rispetto a tutte le cose, poiché non partecipa all'essere. Comunque, in che modo delle proprietà così contrarie potrebbero applicarsi all'uno-che-è? Infatti, se l'ipotesi è vera, e lo è al più alto grado anche secondo lo stesso Parmenide – voglio dire, l'esistenza dell'uno-che-è – e se egli dimostra che le conseguenze sono conseguenze necessarie dell'ipotesi che è vera secondo lui, allora tutto ciò che viene dimostrato nell'ipotesi dell'esistenza

dell'uno-che-è deve essere vero; di conseguenza, tutto ciò che nega così come tutto ciò che afferma della stessa cosa, tutto ciò sarà verosimilmente attribuito all'uno-che-è, cosa che è assolutamente impossibile; e se tutte le conseguenze che derivano dall'ipotesi della non esistenza dell'uno-che-è sono, anche queste, vere, anche se solamente in una certa misura, allora anche queste dovrebbero andar bene per l'uno-che-è. A che scopo poi dilungarmi ulteriormente, dal momento che l'argomentazione mostra che le cose che Parmenide afferma dell'uno, non possono appartenere all'uno-che-è? Infatti, in che modo sarebbe mai l'uno-che-è una molteplicità infinita, quando l'uno stesso secondo Parmenide rifiuta l'infinitezza della molteplicità? In che modo sarebbe mai un numero infinito, quello che Parmenide vuole unificare così completamente che sembra considerare tutta la molteplicità degli esseri come un ostacolo? In che modo l'eterno potrebbe mai partecipare al tempo? Poiché tale è l'uno-che-è secondo Parmenide: è ciò che, come dice lui stesso, permane identico nel medesimo. Se ciò che diciamo è vero, non bisogna sicuramente dire che il fine del dialogo è puramente e semplicemente l'essere secondo Parmenide, poiché tutte le affermazioni che fa Parmenide non vi si addicono, per non parlare delle negazioni e di ciò che, alla fine, afferma e nega; bisogna dire che il dialogo verte su tutti gli esseri, fra i quali gli uni sono ricettivi delle affermazioni, e gli uni di una e gli altri di un'altra; gli altri sono ricettivi delle negazioni, e gli uni di una e gli altri di un'altra; gli altri, infine, sono ricettivi al contempo delle affermazioni e delle negazioni. Così Parmenide ha avuto ragione a dire che avrebbe cominciato dal suo uno, e lo ha detto molto esattamente: di fatto, egli ha sì cominciato con l'uno, ma per mezzo delle conseguenze di questa ipotesi ha manifestato tutta la natura degli esseri. E' come se qualcuno, volendo utilizzare lo stesso metodo nel caso dell'anima, dicesse che comincerà dall'anima unica e, avendola posta a titolo di ipotesi, dimostrasse sia la pluralità delle anime sia tutti gli esseri che vi partecipano. Ebbene, di costui che ha iniziato a partire dall'anima unica, non diremo che tratta di questa anima solamente, ma di questa anima presa come ipotesi così come di tutte le conseguenze che derivano dal fatto di aver posto questa anima come ipotesi. E, di fatto, come regola generale, si assumono determinate cose a titolo di ipotesi, l'ipotesi ha il ruolo di punto di partenza, e la ricerca non riguarda questa ipotesi ma le conseguenze di questa ipotesi, sia che si mantenga questa ipotesi sia che la si rovesci.

Continua ...



ΤΥΧΗ ΑΓΑΘΗ