

GIULIA SFAMENI GASPARRO*

UNA LETTURA DI A.M. STORONI PIAZZA, *L'ULTIMA SOGLIA: ORIGINE DEL CONCETTO DI "ALDILÀ" NELLA GRECIA ARCAICA*: OSSERVAZIONI STORICO-RELIGIOSE¹

Abstract

This paper proposes a critical reading, from a historical-religious perspective, of a volume that aims to analyze the development of eschatological concepts in the archaic period in Greece, in contact and comparison with the contemporary cultures of the Near East.

Keywords: Eschatology, Greece, Near East

Volume dal titolo accattivante, *L'ultima soglia. Origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica* di Anna Marina Piazza Storoni. Il testo mi ha invitato alla rilettura di un'ampia parte della mia esperienza scientifica che, "sulle orme" del mio Maestro Ugo Bianchi, studioso profondo del mondo greco, con particolare attenzione alle tradizioni mistiche e misteriche di pertinenza demetriaca e orfico-pitagorica, era maturata negli anni – nel contatto e nel confronto con diverse tradizioni religiose – attraverso le indagini su "Misteri e culti mistici di Demetra", muovendo dalla Grecia appunto per allargarsi al mondo mediterraneo d'età ellenistica e imperiale romana, con le nuove forme culturali di tipo esoterico-iniziatico aggregate – in questo periodo e per evidente influsso greco – alle figure di divinità "orientali", dall'egiziana Iside all'iranico Mithra².

Con chiarezza proprio ad apertura del volume l'Autrice (*Introduzione*) enuncia il suo impianto metodologico e le sue finalità, che in sintesi seguono:

l'evoluzione della concezione di morte in Grecia, a partire dall'epica (IX-VIII sec. a.C.) fino agli anni che precludono alla produzione filosofica ateniese (V-IV sec. a.C.), al fine di

* Università degli Studi di Messina – rosagiulia.gasparro@libero.it.

1 A.M. Storoni Piazza, *L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica*, Mimesis/Axolotl-Studi sulle religioni n.13, Milano-Udine 2023. La presentazione del volume si è svolta presso l'Istituto di Studi filosofici, Roma 24 novembre 2023. Mantengo in questa sede lo stile colloquiale dell'Incontro, in cui ho lasciato ampio spazio alla voce dell'Autrice, senza entrare nel merito delle interpretazioni dei vari contesti storici chiamati in causa, impossibile in questa sede.

2 Mi sia permesso ricordare alcune tappe di questo percorso: G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986; *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, I, *Le religioni antiche*, Laterza, Bari 1994, pp. 409-452; *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Giordano, Cosenza 2003; *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dei demoni uomini*, Giordano, Cosenza 2009. Una recente discussione della tematica misterica in J.N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, Bd. 1, De Gruyter, Boston 2014.

individuare i fattori che contribuirono a pensarla non più come una fine, ma come un passaggio di soglia". Da cui una considerazione dell'essere umano e il delinearsi di una percezione di uomo sempre più complessa e profonda. Al mutare della concezione antropologica non poteva non fare riscontro anche un cambiamento della visione della morte.³

Vasto e complesso progetto che vuole affrontare i fondamenti stessi della storia culturale e religiosa dei Greci, nelle loro origini e nel loro sviluppo, temi su cui si è esercitata e continua a esercitarsi la ricerca scientifica, con una produzione di opere notoriamente assai ricca e spesso con soluzioni diverse se non contrastanti sui diversi temi affrontati, sulle figure e le opere che occupano questo denso scenario⁴.

L'autrice è pienamente consapevole di questa situazione e, come è inevitabile, compie delle precise scelte, nel metodo e nei contenuti, in questo vasto panorama storiografico, per costruire il proprio discorso e giungere a precise prese di posizione sui temi affrontati. Nel presentare il suo percorso, pertanto, intendo limitarmi a illustrare i punti forti di questo discorso, lasciando al lettore il compito di valutarne il significato e le possibili alternative, non essendo possibile di volta in volta entrare nel merito delle scelte operate, sia sul piano delle fonti esaminate sia sul versante delle posizioni critiche adottate.

I due capitoli dedicati rispettivamente a *Omero e la negazione dell'oltre* e a *Esiodo e la morte come imprevedibilità*, si articolano su un'ampia discussione delle opere poste sotto l'autorità dell'uno e dell'altro autore. Le conclusioni a cui la studiosa perviene, efficacemente riassunte mostrano come secondo Omero (p. 12) «la morte dell'essere umano costituisce una fine definitiva e inappellabile».

«Anche Esiodo» – continua la studiosa – «parla della morte come di una calamità inevitabile, perennemente in agguato perché non prevedibile e neppure passibile di essere esaltata con il canto poetico. Gli uomini concludono la loro vita come gli animali e le piante, dopo il decesso si cancella di essi ogni traccia» (p. 13).

Anche in questo caso la successiva ampia analisi dei due poemi esiodei conferma tali asserzioni, ma pure articola la prospettiva, sia nella descrizione del processo teo-cosmogonico che sbocca nell'attuale ordine cosmico e divino, con le ripartizioni delle *timai* tra le varie figure che lo compongono, secondo i presupposti della struttura dinastico-dipartimentale che connota l'orizzonte religioso greco in tutto il corso del suo sviluppo storico e che nella *Teogonia* esiodea trova fondamento e giustificazione, sia negli *Erga*.

Qui il mito di Prometeo pone in luce il reticolo di rapporti che, nonostante il grande divario di natura e di potere, connette dèi e uomini e si esprime in particolare nella prassi sacrificale, nella quale l'uomo è soggetto attivo poiché – sull'esempio prometeico – fa le parti della vittima fra dèi ed uomini e in tal modo li separa ma pure strutturalmente li collega e attribuisce ai secondi il compito attivo di "alimentare" i primi, garantendo l'ordine cosmico.

3 A.M. Storoni Piazza, *L'ultima soglia: origine del concetto di "aldilà" nella Grecia arcaica*, cit., p. 11.

4 Segnalo soltanto U. Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, Universale Studium, Roma 1960 e *La religione greca*, UTET, Torino 1975; rist. 1989, 1992; W. Burkert, *Die Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977: tr. it., *I Greci*, voll. 1-2, Jaca Book, Milano 1984; rist. *La Religione greca di epoca arcaica e classica*, seconda edizione italiana con aggiunte dell'Autore e con una Prefazione di G. Arrighi, Jaca Book, Milano 2003.

Dopo un capitolo dedicato all'interpretazione di quei "racconti tradizionali" che sono i *mythoi*, tema sempre presente all'attenzione degli studiosi del mondo greco e di tutte le culture che a vario titolo conoscono il fenomeno delle narrazioni relative alle origini e alle figure, divine e umane, che le popolano, narrazioni ritenute a vario titolo fondatrici dell'attualità (*Credere nei miti*), in cui si dimostra buona informazione della relativa storiografia, si passa alla seconda parte del saggio, che si intitola *Una nuova consapevolezza di sé*. Qui si illustrano alcune importanti acquisizioni culturali che la Grecia persegue nel contatto con i popoli vicini, in particolare orientali, quale l'alfabeto fonetico trasmesso dai Fenici, che si sostituisce alle scritture lineari A e B, e il processo di graduale passaggio dalla cultura orale alla redazione di opere scritte, che trova espressione soprattutto nella Ionia del VI sec. a.C., nelle opere dei cosiddetti autori "presocratici" che la moderna storiografia preferisce definire "sapiienti".

Contestualmente si constata lo sviluppo di un pensiero "astratto", quella che viene presentata come una perdita di autorevolezza dell'epica e la formazione di una tradizione lirica in cui sempre più potentemente emerge l'impatto del sentimento personale, che connota l'individuo e infine un rapido ma perspicuo sguardo sulla formazione della *polis* e la definizione di quella che viene connotata come *L'identità politica* dell'uomo e della donna, nei rispettivi ruoli e competenze. In questo quadro si ritorna anche sulla visione di tali rapporti nell'epica omerica e sulla "misoginia" esiodea che nella formazione della prima donna, "Pandora", concentra una somma di "doni" e di mali, la quale decide della sorte stessa di tutta l'umanità.

Si viene quindi alla terza parte, che costituisce di fatto il nucleo più ampio e articolato del volume, poiché intende analizzare *La rivoluzione ionica*, cioè quel profondo mutamento della prospettiva umana, cosmica e divina che gradualmente matura nei principali centri greci della Ionia, senza dimenticare l'apporto delle fondazioni italiche, della Magna Grecia e dell'Etruria, fino alle propaggini occidentali dell'espansione ellenica, nella penisola iberica. Qui si delinea un quadro perspicuo dei movimenti di uomini e idee, che coinvolge numerose popolazioni, dai Fenici agli Egiziani, ai Persiani, questi ultimi contigui ai Greci di Ionia e fortemente implicati in una rete di rapporti culturali, politici e militari. Un'importante conseguenza di tali rapporti è indicata nella formazione delle cosiddette "Scuole sapienziali":

L'intensificarsi degli scambi e il conseguente prolungato rapporto con i popoli che credevano in una sopravvivenza oltre la morte, contribuirono a svalutare le concezioni che l'epica aveva tramandato per secoli e a diffondere l'esigenza di una "sapienza" di ordine superiore. Il nuovo modello di "sapienza" (*sophia*) non doveva limitarsi a una semplice raccolta di informazioni (*episteme*) o a una certezza incontestabile (*saphêneia*) e neppure a una "saggezza pratica", "discernimento" (*phronesis*), ma si proponeva di stabilire un contatto privilegiato con il vero, un'esperienza aperta al mistero. Non a caso la ricerca era spesso chiamata con il nome di "via" (*hodòs*), un percorso che non raggiunge mai la meta, ma ricomincia a ogni passo. Rientrano nel concetto di "sapienza" anche fenomeni metapsichici, non esprimibili a parole, come estasi (*ekstasis*), mania (*mania*), entusiasmo (*en-theos*), mantica (*mantikē*), possessione (*ktesis*). "Sapiente" fu chiamato colui che riesce a "uscire da

sé”, che supera i propri limiti, si libera dai vincoli della propria individuazione, varca la soglia del contingente, non solo con la mente, ma con tutto il suo corpo: voce, danza, delirio, ebbrezza. Questo genere di esperienze (che oggi vengono espresse con il termine francese *trance*) consentivano a chi le provava, di porsi su un piano più elevato rispetto a quello delle opinioni correnti, di entrare in contatto con il Tutto.⁵

Ho voluto citare per esteso questa pagina poiché essa esprime in maniera perspicua i tratti distintivi di quel gruppo di “sapianti” le cui fisionomie la studiosa poi esamina in dettaglio, sulla base delle principali fonti, e che non è certo possibile presentare singolarmente. Si tratta di quelle “scuole sapienziali” che a Mileto si formano attorno a Talete, Anassimandro e Anassimene, a Samo attorno a Pitagora, che peraltro si innesta presto nell’area Magno-Greca, con il trasferimento a Crotone, e a Efeso e a Colofone rispettivamente attorno a Eraclito e a Senofane⁶. In questo contesto si pongono alcune aperture comparative nei confronti di quelle culture e religioni “orientali” con le quali la studiosa ritiene di poter individuare elementi di contatto e di affinità.

Si cita così la “riforma” del faraone Amenophis IV (XIV sec. a.C.), il quale assunse il nome di Akhenaton da quello della divinità solare, Aton, che pose al centro di una singolare visione religiosa unitaria, che nella sua intenzione, avrebbe dovuto compendiare l’intero orizzonte egiziano (pp. 191-194). Questa visione è posta a confronto con lo “Sfero” di Parmenide. L’analisi della nozione di Giustizia (*Dike*) che interviene – con significato diverso rispetto alla nozione omerica ed esiodea – in Anassimandro, Solone, Parmenide ed Eraclito induce a un nuovo confronto con il mondo egiziano, precisamente con la dea Maat (pp. 203-205) e la comparazione si allarga alla nozione vedica di Rta e a quella iranica di Asa.

Questi spunti comparativi, dopo un capitolo dedicato a *Una nuova visione di uomo* (pp. 207-248) delineata attraverso un esame delle posizioni dei diversi “sapianti”, sono sviluppati e sistematizzati nel denso capitolo dedicato in maniera programmatica a definire *Il contributo delle civiltà limitrofe* (pp. 229-324), ossia ancora l’Egitto, l’Iran zoroastriano e l’India vedica.

Anche in questo caso non è possibile ripercorrere in dettaglio il percorso dell’A., la buona informazione delle fonti e l’essenziale conoscenza della letteratura critica lo caratterizzano.

Se nello studioso di Storia delle religioni suscita particolare interesse la prefigurazione di una prospettiva comparativa, tuttavia, non si può rinunciare a sottolineare quella che è la “regola aurea” della comparazione medesima, ossia l’attenzione alla specificità

5 A.M. Storoni Piazza, *L’ultima soglia: origine del concetto di “aldilà” nella Grecia arcaica*, cit., p. 166.

6 Ivi, p. 171. Su questo complesso documentario si vedano ora gli interventi di L. Brisson et al. (ed.), *Lire les présocratiques*, PUF, Paris 2012, 2016²; R. Saetta Cottone (ed.), *Penser les dieux avec les Présocratiques*, Éditions Rue d’Ulm/ Presses de l’École normale supérieure, Paris 2021; M.L. Gemelli Marciano (a cura), *Presocratici*, vol. I *Sentieri di Sapienza attraverso la Ionia e oltre da Talete a Eraclito*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2023 e *Presocratici*, Vol. 2: *Sentieri di sapienza da Velia ad Agrigento da Parmenide a Empedocle*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2024.

dei contesti storici in esame, ciascuno collocato in un tempo e in un orizzonte culturale peculiare, e soprattutto la necessaria percezione e valorizzazione delle differenze insieme con le eventuali analogie⁷. Tra i mondi culturali e religiosi evocati, insieme con gli indubbi possibili contatti storici, di fatto sussistono differenze che non è possibile trascurare. Anche il problema dell'espressione linguistica è essenziale, una volta che difficilmente si può ipotizzare da parte dei Greci la conoscenza delle lingue in cui si esprimevano quei mondi chiamati in causa, ciascuno peraltro variegato al proprio stesso interno, nel tempo e nello spazio.

Infine l'ultima e significativa tappa del percorso alla ricerca della "sapienza" è costituita dalla densa sezione riservata a *I misteri*, ossia a quella dimensione dell'orizzonte religioso greco che più vivacemente reca l'impronta dell'originalità rispetto alle culture circostanti, in quanto in larga misura riconducibile alla categoria della "nuova creazione"⁸. In questa sezione l'A. fa rientrare tre fenomeni che, per quanto accomunati da alcuni aspetti e da peculiari tangenze storiche, tuttavia devono essere esaminati distintamente, sempre in funzione del principio che sorregge la comparazione, della ricerca delle analogie ma anche delle differenze. Si tratta innanzitutto del complesso mitico-culturale dei *Mysteria* celebrati a Eleusi in onore di Demetra e della Figlia, Kore-Persefone, la cui più antica testimonianza è fornita dall'*Inno a Demetra* della raccolta dei cosiddetti "Inni omerici" e la cui datazione sembra collocabile intorno al 600 a.C.

Sebbene prima di questa data esistesse nell'area eleusina un impianto residenziale già in età del medio e tardo Bronzo (metà del XIV sec. a.C.), nulla è noto di eventuali pratiche culturali né tantomeno di una loro connotazione misterica, ossia esoterico-iniziatica. L'*Inno* configura una drammatica vicenda che coinvolge la Madre divina e la Figlia e muta profondamente i rapporti fra dèi e uomini. Alla discesa nell'Ade di Persefone in seguito al ratto da parte di Hades, permesso da Zeus, segue il lutto di Demetra, il suo distacco dall'Olimpo, la discesa fra gli uomini presso la sede regale di Eleusi, e infine – con il ritorno stagionale della Figlia presso la Madre – l'istituzione da parte di questa di riti (*orgia*) «che in nessun modo è lecito profanare, indagare o palesare, poiché la profonda reverenza per le dee frena la voce».

La partecipazione a questi riti apre agli uomini una prospettiva positiva oltre la morte («Felice (*olbios*) tra gli uomini che vivono sulla terra colui che è stato ammesso al rito») preclusa invece a «chi non è iniziato ai misteri, chi ne è escluso, (il quale) giammai avrà simile destino dopo la morte, laggiù nella squallida tenebra» (*Inno a Demetra* vv. 475-482). L'abbondanza di beni terreni completa l'immagine della posizione privilegiata dell'iniziato.

7 Mi limito a segnalare alcuni interventi di Ugo Bianchi: *Saggi di metodologia della Storia delle religioni*, Nuovi Saggi 75, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979; U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI Congress of the LAHR Rome, 3rd-8th September 1990*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994.

8 Tra l'ampia produzione di U. Bianchi sul tema, segnalo soltanto due contributi che appunto ne sottolineano gli aspetti "creativi" rispetto al comune orizzonte religioso dei Greci e dei popoli del Vicino Oriente: U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 35, 1984, pp. 161-193 e Id., *Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)*, in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Brill, Leiden 1965, pp. 154-171.

Il culto si celebra nella cittadina di Eleusi, in una sede santuariale fuori della quale non è possibile celebrare gli *orgia* demetriaci, la quale si pone in un rapporto organico con la *polis* di Atene. Questa infatti annualmente garantisce la corretta celebrazione del culto secondo una precisa cadenza calendariale e un personale sacro specializzato. Esso dunque è insieme “politico” e affidato all’autonoma scelta dell’individuo, uomo e donna, greco e “barbaro”, che è coinvolto in un’esperienza personale indicibile che decide della sua sorte oltre-mondana. Tale convergenza di aspetti caratterizza i *mysteria* demetriaci, fino alla conclusione della loro storia nel IV sec. d.C.

La prospettiva “mistica” greca, che pure talora contempla, in tempi e contesti particolari, la forma iniziatico-esoterica dei *mysteria*, abbraccia – come è noto – anche il fenomeno dionisiaco, la storia del movimento pitagorico e l’orizzonte di “quelli attorno a Orfeo” che Platone ben conosce nell’Atene del IV sec., e trova voce in tante, importanti testimonianze letterarie, tra cui un posto importante hanno documenti come il *Papiro di Derveni* rinvenuto presso Salonico e risalente al V-IV a.C. oltre le *Laminette auree*, rinvenute in Magna Grecia, di cui l’esemplare più antico (da Ipponio) risale al 400 a.C. circa, e in varie aree della grecità orientale fino alla Tessaglia e al Ponto.

A questa documentazione è dedicata l’analisi degli ultimi fondamentali capitoli, quelli appunto che sotto la titolatura *I misteri* intendono illustrare *Un culto diverso* (pp. 327-369) e le relative *Testimonianze letterarie* (pp. 371-396). Anche in questo caso intervengono riferimenti comparativi a formule delle *Upanishad*, al mondo egiziano con la figura di Osiride e le credenze funerarie, oltre che – soprattutto per quanto riguarda le *Laminette auree* – agli enunciati attribuiti ai “sapianti”.

Una rapida conclusione è affidata proprio all’esame di questi documenti. L’A. infatti chiude il suo percorso con questa affermazione:

Lette in questa ottica, più che costituire una guida, esse (*scil.* le *Laminette*) esprimono la consapevolezza della propria duplice discendenza, insieme terrena e divina, suffragata anche dal modo in cui il defunto viene accolto: ‘Felice e beatissimo, sarai dio anziché mortale’. Con questa frase, l’incolmabile divario che, nell’epica, contrapponeva i mortali agli Immortali è stato superato. Le lamine infatti, soprattutto quelle appartenenti al gruppo delle eleusine, mostrano, nel loro insieme, un’importante caratteristica: un’aumentata fiducia in se stesso e nell’essere umano in generale, fiducia che giustifica la letizia con la quale si apprestano a superare l’ultima soglia.⁹

Il lettore che ha seguito questo lungo percorso può allora consentire con queste dichiarazioni, anche se la nozione «di una aumentata fiducia in se stesso e nell’essere umano in generale» non è solo frutto di un processo intellettuale, cognitivo, ma si fonda e si alimenta in una rivelazione “dall’alto” che schiude all’uomo la visione della sua profonda identità, partecipe della stessa natura divina.

9 A.M. Storoni Piazza, *L’ultima soglia: origine del concetto di “aldilà” nella Grecia arcaica*, cit., p. 396.