Modalità e dinamiche performative dell'epifania ellenistica e islamica

Salvatore Costanza, Dario Tomasello

Abstract. In the classical religious experience, the epiphany plays a decisive role, conveying divine revelation. The aspiration to overcome the limits imposed on the human condition is pressing and expressed in some epiphanic typologies that allow a direct relationship with the gods through sight and other bodily senses, such as hearing and smell. The Ancients' need to re-establish contact with the divine is ritualized, according to illustrious models. This vocation is not extraneous to the Muslim tradition, although it takes on the nuances destined to connote an aniconic ritual dimension. The methodological background of this contribution is mainly placed under the aegis of Performance Studies.

Keywords: Performance; Ritual; Epiphany; Ancient World; Islam

Premessa

Nell'esperienza religiosa classica l'epifania gioca un ruolo decisivo, veicola la rivelazione divina: un essere superiore si manifesta all'uomo in forma sensibile[1]. Le entità numinose si distinguono per l'alterità, la distanza e non-chiarezza (ἀδηλότης)[2], con il risultato di essere inconoscibili, irraggiungibili con i sensi cor-

1 Cfr. Steinhauser 1911: 36; Pfister 1924: 277-323; Pax 1955: 20-29, 63-70: Speyer 1989: 353-368; Siniscalco 1990: 137; Graf 1997: 1150; Id. 2009: 179-182. Per le somiglianze dell'apparizione degli eroi con quella degli dèi, cfr. Roloff 1970: 8, 13-15.

2 Cfr. Eliade 1957: 121; Déonna 1965: 92, 94-95; Burkert 2003: 22-24 sulla caratteristica fondamentale della religione attinente alla non-evidenza degli dèi, sulla quale insistono Protag. DK 80 B 4; Ptol. *Synt.* I 1. Sul sentimento della *barriera*, cfr. Hamman 1980: 1245: «Pour l'esprit hellénique, il existe une antinomie fondamentale entre le domaine de l'histoire et la sphère incréée et divine.».

porei, ma soltanto con la contemplazione intellettuale[3].

L'aspirazione a superare i limiti imposti alla condizione umana è pressante[4] e si esprime nelle tipologie epifaniche che consentono una relazione diretta con gli dèi attraverso la vista e altri sensi corporei, quali l'udito e l'olfatto[5]. L'esigenza degli Antichi di ristabilire un contatto è ritualizzata secondo modelli illustri[6].

Tale vocazione non è estranea alla tradizione musulmana, pur prendendo in essa le sfumature destinate a connotare una dimensione rituale aniconica, che conferisce un particolare risalto performativo alla parola concepita come *imago Dei* e capace altresì di innervare, al di là della caratura specificamente orale, uno stile calligrafico di notevole risonanza e suggestione.

La campitura metodologica, entro la quale il presente contributo si colloca, è quella dei Performance Studies e, in generale, dell'egida performativa, disegnata, tra gli altri, da Victor Turner e Richard Schechner.

Tipologia dell'epifania

I Greci e i Romani non conferiscono connotazioni negative all'attitudine visionaria. L'incontro con l'Altro è la conferma largamente prevedibile del favore accordato dalla divinità (cfr. Edelstein-Edelstein 1945, p. 155: è un mondo in cui è normale vedere gli dèi e intrattenersi liberamente con loro). In tal senso, Asclepio si segnala per la straordinaria regolarità delle rivelazioni concesse ai suoi devoti a dimostrazione della sua potenza[7]. Un requisito per ricevere il privilegio della teofania è l'integrità morale: solo i virtuosi accedono alla rivelazione divina, mentre gli empi con la loro infausta presenza allontanano gli dèi[8].

L'epifania divina è osservata dagli Antichi normalmente come l'apparizione corporea di un dio[9], al contrario dell'attitudine odierna di relegare l'esperienza mistica nell'alienazione mentale di soggetti paranoici[10]. Secondo la teoria cristiana vigente fino al XVII secolo si tratta, invece, di un canale di accesso alle potenze trascendenti[11]. Anche la mistica riflette un'evoluzione rispetto ai modelli ereditati, alla ricerca di nuovi equilibri, riflettendo le credenze maggioritarie nel sentire religioso, con il suo patrimonio comune di idee, credenze ed attese (sulla *Sinngebung* nel campo dei miracoli e specialmente dell'epifania, tramite il criterio dell'associazione, cfr. Versnel 2006: 326). Le testimonianze di età ellenistica e imperiale romana esaminate

3 I 2 (= Stob. II 1, 26, II, p. 9, 3 Wachsmuth): ὀφθαλμοῖς μὲν γὰρ τὰ σώματα θεατά· γλώττῃ δὲ τὰ ὁρατὰ λεκτά· τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μηδὲ ἐξ ὕλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται. (Certo, coi nostri occhi noi possiamo vedere i corpi, e quanto viene visto, la lingua può esprimere; ma l'incorporeo quanto non ha apparenza né figura né sostrato materiale, non può essere percepito dai nostri sensi, trad. Scarpi 2009: 269).

4 Per l'ansia del contatto con la divinità operante in tutte le religioni antiche, cfr. Lohmeyer 1919: 3-4; Pax 1955: 181, 258; Devoti 1989: 34; Filoramo 1989: 85; Frenschkowski 1995: 19.

5 Sui vari simboli uditivi ed olfattivi che riflettono l'enigma del collegamento fra cielo e terra, Lohmeyer 1919: 4-5, 52; Déonna 1965: 89. Gli dèi, tuttavia, hanno il potere di riavviare il contatto con gli uomini, rendendosi visibili ad essi, cfr. Roloff 1970: 48.

6 Sulla forma canonica del "vedere gli dèi" per gli Antichi e dell'invisibilità che resta la condizione canonica degli Immortali, cfr. Pease 1942: 1-3; Filoramo 1989: 83, 86.

7 Cfr. Edelstein-Edelstein 1945: 155; Gil 2002: 108-125: in definitiva le epifanie di Aclepio così frequenti ricorrono in un contesto in cui tali eventi sono comunemente accettati come un corollario necessario dell'esistenza degli dèi; cfr. Pax 1955: 15; Anderson 1994: 8.

8 Vd. Call. *h. Apoll.* 1-11, cfr. Dickie 2002: 109-111 per l'idea che il dio appaia solo a persone virtuose (*e. g. IG* IV^2 128), donde il divieto di persone ritualmente impure nei santuari collegato all'ansia dell'arrivo del dio e della sua manifestazione concreta, cfr. Chaniotis 2006: 211-213.

9 In tal senso conclude Benz 1969: 88, sulla scorta di Gruhle 1948: 284 con l'analisi dei vari tipi di esperienze visionarie ed oniriche, cfr. inoltre Amat 1985: 11-12. Per un'analoga attitudine della divinazione atta a interpretare la crisi, convogliando segni d'innovazione e rispettando allo stesso tempo il portato della tradizione, per salvaguardare la sua autorità, cfr. Frankfurter 2005: 235-236. Cfr. anche Weber 2000: 30.

10 Benz 1969: 13, 17, 87-91; Speyer 1972: 345 rifiutano la spiegazione del carattere psicopatico dei fenomeni mistici, ai quali è imposta l'etichetta del disturbo mentale. Benedetti 1997: 13-15 si richiama alla scoperta del sogno come luogo fisiologico della dissociazione dell'io che, invece, nella psicopatologia si manifesta nelle personalità multiple.

11 Cfr. Assmann 1997: 126 e n. 11, con citazione della definizione di Strümpell 1874: 38 del sogno come un ponte in cui si svolge la mutua comunicazione fra le potenze superiori e l'uomo.

di seguito consentono un orientamento riguardo alla pervasività della performance nei rituali sacri e nella pratica cultuale della vita quotidiana attinente all'esperienza del sacro che gioca un ruolo precipuo nella costruzione dell'identità sociale, specie di rimando ai contesti cultuali (Orfismo, Gnosticismo, Ermetismo) che attinsero largamente a questa modalità di interazione.

Strategie dell'epifania

Conformemente alle esperienze pregresse il mistico percepisce il sacro sotto aspetti multiformi a carattere prevalentemente visuale, ma non in modo esclusivo.[12] La visione gioca un ruolo centrale nell'approccio al divino[13]. I Greci sentono la necessità di vedere i loro dèi e attribuiscono un significato saliente all'epifania nella vita religiosa e sociale con profonde conseguenze sul piano individuale come su quello comunitario[14]. La superiorità dell'ὄψις rimonta all'idea magica della visione come un fluido pervasivo secondo la nozione dello "sguardo attivo"[15], nonché alla teoria filosofica della vista come via di contemplazione degli intelligibili[16]. Sono interpretate in senso teofanico visioni di luce radiante o fiamme ardenti,[17] attinenti alla forma più antica dell'esperienza di Dio.[18] Giamblico di Calcide loda le apparizioni luminose come garanzia della riuscita delle operazioni teurgiche[19] che rientrano nell'armamentario della magia risalente agli *Oracoli caldei* (cfr. Dodds 1959: 367). Nel Codice manicheo di Colonia, la visione di Sem è contraddistinta dalla luminosità insieme con la bellezza, l'alta statura dell'angelo (μέγιστον ἄγγελον) che appare al protagonista è altresì rimarcata (*CMC* 56.12 e 13-21):

> ἡ δὲ | εἰκὼν τῆς ἰδέας τοῦ | προσώπου αὐτοῦ πε|[ρ]ικαλλὴς καὶ ὡραία ἐτύγ|[χ]ανεν μᾶλλον τῆς στιλ|[βούσης λα]μπηδόνος | [τοῦ ἡλίο]υ, ἔτι δὲ καὶ | [τῆς ἀστραπῆ]ς. παραπλη|[σίως δὲ τοῖς] ἡλιακοῖς. (La forma dell'aspetto del suo volto era bellissima e radiosa più della luminosità risplendente del sole e anche più del fulmine. Splendeva come le luci del sole, trad. Cirillo in Gnoli 2003: 69).

La visione comprende l'immagine riconoscibile del dio o eroe o di una *pars pro toto*, che rinvia alla figura nella sua interezza, come per esempio l'occhio onniveggente[20] o la *dextera Dei* (per le apparizioni della mano divina che si rende visibile come segno di aiuto per i santi e i devoti, cfr. Gross 1985: 433 con esempi in ambito cristiano nella letteratura eremitica e martirologica).

Del resto, gli altri sensi sono ugualmente investiti dalla rivelazione divina, in particolare l'udito e/o l'olfatto. Voci soprannaturali trasmettono abitualmente ordini e svelano segreti reconditi, mentre l'ascolto della musica celeste suscita un'impressione duratura.[21] Sovente tali audizioni indi-

12 L'occhio domina questa tipologia di esperienze, ma di concerto con gli altri sensi, come avviene nel caso della normale percezione sensoriale, cfr. Benz 1969: 95; Weber 2000: 59.

13 Si tratta di una ξυνουσία, un incontro diretto, epifanico, in piena comunione tra dio ed eroe, come emerge da Philostr., *Her.* 9.5-7: ξύνειμι ... βλέπω; cfr. Zeitlin 2001: 255-266; Whitmarsh 2009: 217.

14 Cfr. Rudberg 1942: 159: «Der Grieche muß seine Götter schauen»; Pax 1955: 26.

15 Il tema di ascendenza magica spiega l'innamoramento tramite la vista, canale privilegiato di Eros, come attestano echi della poesia greca dall'età arcaica fino alle sue ultime scaturigini, cfr. Costanza 1950: 30-32; Déonna 1965: 3, 30-32, 113, 116; Livrea 1968: 197-198 *ad* v. 255; Kost 1971: 248-250 *ad* v. 65; Rizzini 1999: 91-92, 95-96; Magnani 2002: 222-223.

16 Cfr. Festugière 1942: 555, a partire da Phil. *Op. Mundi* 53-54; *Abr.* 156-164. In genere per i Greci vedere equivale a credere e a possedere il mondo, cfr. Déonna 1965: 2; Martin 1994: 370, con un'ulteriore esemplificazione.

17 Cfr. Eitrem 1929: 25, 49-53 con paralleli dal *Lichtzauber*; Pax 1955: 59; Benz 1969: 100-103: per i visionari è spesso il segno della conferma divina. Sul raggio nella teofania di Zeus, Gil 2002: 43.

18 Per la luce come forma predominante dell'esperienza visionaria cfr. Pax 1955: 63-65; Benz 1969: 326-332; Casadio 1989: 135 in riferimento alla Visione di Marsanes.

19 *Myst.* 112.18; cfr. Pax 1955: 70; Dodds 1959: 366.

20 L'occhio circondato da raggi solari è attributo non solo di Apollo-Helios-Sole, ma anche di Zeus ed esprime l'onnipotenza di una visione panoptica, cfr. Déonna 1965: 102-103, 110. La polioftalmia corrisponde all'infinità della potenza di chi vede tutto ed è onnisciente, *ibid.*: 122-127.

21 L'ascoltatore in estasi è raramente passivo e spesso partecipa cantando a sua volta o danzando freneticamente. Le audizioni musicali sono un frammento notevole della *Liebesmystik*, cfr. Benz 1969: 99, 418-440, specie 425, 433, 440, in genere Speyer 1991: 301.

cano la via da seguire in un momento di disorientamento. Ad esempio, Antonio, il patriarca del monachesimo, desideroso di rifugiarsi nell'ascesi, ode una voce dall'alto (φωνή τις ἄνωθεν), le risponde e dialoga con l'interlocutore celeste.[22] Secondo gli gnostici è ammessa la visione del Logos nella figura del Figlio dell'Uomo attraverso la sua voce, ma è negata la possibilità di conoscere l'aspetto divino del figlio generato dal Padre a sua immagine con perfetta somiglianza. In tale prospettiva non è conoscibile dall'uomo, come conferma la Scuola ofitica e setiana (Hippol. *Conf.* 5,7,14):

> Ἀποτεταμένου γάρ, φησίν, αὐτοῦ καὶ <κε>χαρακτηρισμένου ἀκούεται φωνή, τὸ δὲ εἶδος τὸ κατελθὸν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηριστοῦ ὁποῖόν ἐστιν εἶδεν οὐδείς.
> (infatti di lui che è stato circoscritto e che ha preso figura si ode la voce, ma nessuno può vedere qual sia l'immagine che scende dall'alto, da colui che è senza figura, trad. Simonetti 2003: 71).

Ne consegue la superiorità dell'udito come via di accesso al divino secondo una prospettiva che svaluta la visione a fronte dell'inconoscibilità del *Logos* sprovvisto di forma sensibile.

Un altro canale sensoriale di notevole rilievo è l'εὐωδία, il profumo ineffabile prodottosi in assenza di fonti materiali, che annuncia il primo contatto numinoso. L'apparizione di un nume è contrassegnata dal persistente buon odore.[23] Si ricordi l'associazione a Dioniso della pantera nota per attirare e paralizzare le vittime col suo odore piacevole. Il profumo seducente del felino è un segno concreto dell'invisibile[24].

Anche la rivelazione ermetica attinge alla metafora olfattiva per esprimere la coesione della creazione sollecitata dal demiurgo, il quale concentra la sua azione sulle anime elette paragonate alle piante celesti bene olezzanti (*CH* XVIII 11):

> καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος τρόφιμος ὢν πάντων τῶν βλαστημάτων αὐτὸν πρῶτος ἀνασχὼν τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχὰς καρποῦται χερσὶ μεγίσταις ὥσπερ εἰς ἀπόδρεψιν τῶν καρπῶν χρώμενος ταῖς ἀκτῖσι, καὶ χεῖρες αὐτῷ αἱ ακτῖνες τὰ τῶν φυτῶν ἀμβροσιωδέστατα πρῶτον ἀποδρεπόμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἀρξαμένοις καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπόρροιαν δεξαμένοις καὶ ταύτην εἰς τὰ ἡμέτερα τῶν ψυψῶν ὑπερουράνια φυτὰ καταχρωμένοις, πάλιν εἰς αὐτὸ γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας, ἧς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει τὴν βλάστην ἅπασαν.
> «Come il sole nutre ogni germoglio e come egli stesso per primo, al suo levarsi, raccoglie le primizie dei frutti con i suoi raggi quasi fossero mani grandissime utili alla raccolta dei frutti – e i raggi sono per lui mani, che raccolgono innanzitutto, tra le piante, le più profumate -; così anche noi, che da dio abbiamo tratto origine e abbiamo ricevuto l'emanazione della sua sapienza che noi impieghiamo per le piante iperuranie che sono le nostre anime, a nostra volta dobbiamo esercitarci a rendergli la lode, che egli stesso farà piovere su ogni germoglio» (trad. Scarpi 2009: 249)

Anche i sacrifici rivolti al Nous emanano fumi odorosi dai bracieri (εὐώδεις ἀτμοὺς ἀπ' ἐσχάρας) secondo il racconto della Κόρη κόσμου (*CH* XXIII 56).

Parimenti, secondo una speculazione gnostica i due principi primi equivalenti alla potenza della Luce e all'oscurità delle tenebre sono accompagnati dallo Spirito, che si rivela per via olfattiva, come afferma un estratto della *Parafrasi* di Seth (Hippol., *Conf.* V 19, 3-6):

> Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ τεταγμένον ἐν μέσῳ τοῦ σκότους, ὅπερ ἐστὶ κάτω, καὶ τοῦ φωτός, ὅπερ ἐστὶν ἄνω, οὐκ ἔστι πνεῦμα ὡς ἀνέμου ῥιπὴ ἢ λεπτή τις αὔρα νοηθῆναι δυναμένη, ἀλλ' οἱονεὶ μύρου τις ὀσμὴ ἢ θυμιάματος ἐκ συνθέσεως κατεσκευασμένου λεπτὴ διοδεύουσα δύναμις ἀνεπινοήτῳ τινὶ καὶ

22 Athan., *V. Anton.*, cap. 49.2, ed. Bartelink 2004: 266. Antonio non è turbato, essendo abituato a fenomeni uditivi mistici, risponde tranquillamente (cap. 49, 3 *ibid.*: ὁ δὲ μὴ ταραχθείς, ἀλλ' ὡς εἰωθὼς καλεῖσθαι πολλάκις οὕτως, ἐπακούσας ἀπεκρίνατο). Sull'origine divina della voce confermata dal fatto che Antonio è pungolato da Dio (50, 1: ὥσπερ θεόθεν κινούμενος), vd. *ibid.*, p. 267, 2 con parallelo di *Pachomii vita prima* 12, ed. Halkin p. 8, l. 3.

23 Sull'*odor suavitatis* nell'ambito della manifestazione divinità, Eur. *Hipp.* 1391, cfr. Pax 1955: 30; in genere Lohmeyer 1919: 3, 5, 7; Déonna 1939: 137-263; Benz 1969: 371-377; Kötting 1982: 168-175; Bremmer 1984: 280 per la connessione del profumo dell'incenso nella *parodos* delle *Baccanti* accompagnata dalle visioni menadiche.

24 Nel bestiario greco antico è l'unico animale dotato di un buon odore naturale (Thphr. Caus. Plant. 6.17-19; Plin. N.H. 8.62, 21.39), è associato al rituale della caccia erotica e della seduzione extramatrimoniale, che il dio bacchico, perturbatore dell'ordine nuziale, esemplifica, cfr. Detienne 1972: 28; Id. 1976: 126-130; Id. 1977: 96; Schnapp 1997: 177; Frère 2011: 25.

> κρείττονι ἢ λόγῳ ἔστιν ἐξειπεῖν εὐωδία. 4. [...] ἀνάπαλιν δὲ ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία μέσην ἔχουσα τάξιν ἐκτείνεται καὶ φέρεται πανταχῇ, ὡς ἐπὶ τῶν ἐν πυρὶ θυμιαμάτων τὴν εὐωδίαν πανταχῷ φερομένην ἐπεγνώκαμεν. [...] 6. τὸ δὲ σκότος ἀσύνετον οὐκ ἔστιν, [...] Διὸ πάσῃ φρονήσει καὶ συνέσει βιάζεται κατέχειν εἰς ἑαυτὸ τὴν λαμπηδόνα καὶ <τὸν> σπινθῆρα τοῦ φωτὸς μετὰ τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας.
> «Questo Spirito, che è disposto tra la Tenebra in basso e la Luce in alto, non è come soffio di vento o brezza sottile che si possa percepire, ma piuttosto è come aroma di unguento e sottile effluvio di profumo miscelato con cura, che si insinua con fragranza che non si può immaginare né dire. 4. [...] mentre la fragranza dello Spirito, che sta in posizione intermedia, si estende e si diffonde dappertutto, come vediamo che si diffonde ovunque la fragranza dell'incenso posto sul fuoco. [...] 6. La Tenebra non è priva d'intelligenza, [...] perciò fa uso di tutta la sua intelligenza per cercare di trattenere in sé lo splendore e la scintilla di Luce insieme con la fragranza dello Spirito.» (trad. Simonetti 1993: 121, 123).

Anche «la luce è inseminata dall'alto insieme con la fragranza dello Spirito» (τὸ κατεσπαρμένον φῶς ἄνωθεν μετὰ τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας, Simonetti 1993: 125); per i Basilidiani il profumo odoroso (μύρον εὐωδέστατον) è la virtù dello Spirito santo, aroma della filialità, cioè del Cristo Salvatore (μύρου ... τὴν δύναμιν, <τῆς υἱότητος τὴν> ὀσμήν).[25] Nell'ambito di questa riflessione i Valentiniani rilevano l'aroma d'immortalità lasciato da Cristo e dallo Spirito Santo alla Sophia del Pleroma detta Achamōth (Iren. *Haer.* 1.4.1, cfr. Simonetti 1993: 486-487 n. 192, 193.), perciò l'iniziato è unto con il balsamo con la formula che «questo profumo è immagine del profumo che a tutto è superiore» (Iren. *Haer.* 1.21.3: ἔπειτα μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὀπῷ, τῷ ἀπὸ βαλσάμου. Τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν, trad. Simonetti 1993: 351).

Se lo Spirito e il Padre emanano un aroma ineffabile, una fragranza che esercita un'attrazione irresistibile[26], all'opposto, il fetore mefitico segnala entità infauste, quali le Erinni nella trilogia eschilea[27] o i demoni che turbano l'ascesi dei monaci cristiani, infiammando l'anima di passioni impure[28], come sottolinea la *Vita Antonii* redatta da Atanasio[29]. Il simbolo olfattivo è la prova seducente della vicinanza del nume e risulta più avvincente di un'immagine esterna[30].

In ultimo, dalla teofania non è escluso il tatto, come si rileva dal miracolo dell'emorroissa, la quale tocca la veste di Gesù, sperimentando la salvezza[31]. La possibilità tattile di accedere al mistero dell'epifania è dimostrata dalle esperienze post-resurrezionali dei discepoli invitati a mettere le mani nelle piaghe del Maestro[32]. Rispetto agli altri sensi è offerta una prova tangibile, è il caso di dire, senza smentite. Nelle

25 Vd. Hippol. *Conf.* 7.22.14 e 23.2: τῆς υἱότητος ... μένουσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ὀσμήν, cfr. Simonetti 1993: 445. Tale aroma celestiale fa da tramite tra il Figlio e lo Spirito che, a differenza di altri sistemi gnostici (per es. Valentiniani), Basilide concepisce non consustanziale a Cristo, bensì gerarchicamente inferiore e posto al suo servizio (διάκονος). Per *myron* vd. Lampe 1961, *s.v.*

26 Vd. Meloni 1975, pp. 45-47; Simonetti 1993, p. 445 con rinvio al *Tract. Trip.* 72,6-9 per il profumo del Padre.

27 Sul cattivo odore emanato dalle Erinni, vd. Aesch. *Eum.* 53, cfr. Lohmeyer 1919: 41, ancora Benz 1969: 371-377; Kötting 1982: 168-175.

28 Sul fetore che regna presso i demoni (πρὸς τὴν ἐπικρατοῦσαν δυσωδίαν ἐν τοῖς δαίμοσιν) in Evagr. Pont., *Practicus*, cap. 39, vd. ed. Guillaumont-Guillaumont 1971: 590: nei *Kephalaia Gnostica* di Evagrio, *versio Syriaca* V 78, ed. Guillaumont 1958: 209-211 si enfatizza l'odore nauseabondo dei demoni, riconosciuto da quanti sono illuminati dal Signore e distinguono tale segnale olfattivo, che innesca negli uomini le passioni cattive, cfr. *Skemmata* 59 ed. Muyldermans 1931: 44.

29 Cap. 63 ed. Bartelink 2004: 300-302 (= *PG* 26.933A), cit. in Guillaumont-Guillaumont 1971: 590: S. Antonio è il solo a riconoscere la presenza demonica per il cattivo odore acre e molesto (§ 1: μόνος αὐτὸς ἀντελάβετο δεινῆς δυσωδίας καὶ πάνυ πικρᾶς) di origine soprannaturale. Pertanto, libera con un esorcismo un giovane posseduto e svela a tutti la presenza dello spirito immondo (§ 3: οἱ δὲ πάντες ἔγνωσαν, ὅτι τοῦ δαίμονος ἦν ἡ δυσωδία).

30 Per i mezzi extra-visivi (fasci luminosi, suoni, odori persistenti) che conferiscono la certezza della comunicazione col dio, cfr. Versnel 1987: 51-52; Ciccarese 1989: 446.

31 Vd. Mc. 5.25ss. e l'interpretazione della donna proposta dai Valentiniani come allegoria dell'eone guarito dalla passione, avendo toccato la veste del Figlio, simbolo della verità della prima Tetrade, cf. Iren. *Haer.* 1.3.3: εἰ μὴ ἔψαυσε τοῦ φορήματος τοῦ υἱοῦ, τουτέστιν τῆς Ἀληθείας τῆς πρώτης τετράδος.

32 A sigillo della relazione intima con Gesù Tommaso in *Io.* 20.27 è invitato a mettere il dito nel costato del Risorto, cfr. Pax 1955: 180-181: il tatto non può ingannare. I discepoli di Gesù vivono una relazione personale con il Divino Maestro, avendo toccato le sue mani e i suoi piedi.

testimonianze della polimorfia del Signore negli apocrifi *Acta Iohannis* si enumerano due forti percezioni tattili[33], a fronte di prove a carattere visuale comprovanti la diversità di forme e qualità corporee di Cristo. L'esperienza tattile è un elemento precipuo dell'epifania in quanto rivelazione del Cristo incorporeo, immateriale (cfr. Junod-Kaestli 1983b: 476).

Infine, in assenza di stimoli sensoriali diretti, il grado zero dell'epifania è rappresentato dalla manifestazione della divinità attraverso un miracolo che segnala la sua presenza, come l'improvvisa lacrimazione o essudazione del simulacro (così avviene in alcuni *Atti* dei martiri pagani con la statua di Serapide, cfr. *Acta Hermaisci*, ll. 50-52).

Fra i segni tangibili della teofania a riprova della potenza numinosa si enumerano altresì fenomeni naturali inesplicabili: proscinesi di alberi, canto di piante e animali, terremoti, incendi improvvisi, apertura di porte e fatti subitanei inspiegabili. Il legame con la natura è rilevato dalla sacralità del mondo vegetale e da frequenti epifanie delle divinità presso gli alberi[34].

L'intensità della manifestazione divina non è costante, la pienezza dell'apparizione corporea chiaramente percepibile si oppone al grado minimo di segni esterni rivelatori di una presenza numinosa invisibile. Il discrimine fra l'epifania totale e parziale si fonda sul presupposto che il dio decide di apparire al prescelto in modo sensibile oppure manifesta la sua presenza indirettamente attraverso segnali indubitabili[35]. Il neoplatonico Giamblico dichiara riguardo alle visioni in stato onirico o di semiveglia (*Myst.* 3, 2, 104, 4-9):

> ἄλλοτε δὲ φωτὸς ἐπιλάμψαντος λαμπροῦ καὶ ἠρεμαίου κατέξεται μὲν ἡ τῶν ὀφθαλμῶν ὄψις καὶ συμμύει τε, ἀναπεπταμένη οὖσα πρότερον· αἱ δ' ἄλλαι αἰσθήσεις διεγηγερμέναι τυγχάνουσι, καὶ συναισθάντονται πῶς εἰς τὸ φῶς οἱ θεοὶ ἐκφαίνονται, ὅσα τε λέγουσιν ἀκούουσι καὶ ὅσα δρῶσιν ἴσασι παρακολουθοῦσαι.
> (A volte, quando spande una luce brillante e tranquilla, la vista attraverso gli occhi è trattenuta e si chiude, mentre in precedenza era allargata attraverso lo sguardo, ma gli altri sensi si sono svegliati e percepiscono come gli dèi si manifestano nella luce, ascoltano ciò che dicono gli dèi, e sanno consapevolmente ciò che fanno.).

In definitiva, si registrano diverse stimolazioni sensoriali, simultanee o concomitanti, in genere su base sinestetica. Talora emerge una sola fra queste, ad esempio quando il soggetto vede il dio senza udire nulla oppure ode una voce, senza distinguere alcun'immagine.[36] Sovente la divinità concede solo segni uditivi della sua presenza, come spiega Proclo, mentre il beneficiario della rivelazione è consapevole che una potenza sovrumana si rivolge a lui, emettendo una voce percettibile[37].

Una teofania priva di elementi visivi si contraddistingue come un'audizione. La prevalenza dell'elemento uditivo a scapito di quello visivo si registra nel caso di visioni a carattere parenetico[38], in cui il mistico sperimenta la presenza sacra attraverso la voce divina latrice di profezie, insegnamenti, ordini[39]. Nei poemi omerici gli dèi si rivolgono sovente agli eroi senza palesarsi. L'audizione templare è attestata da Tacito e Flavio Giuseppe. La divinità risiede nel tempio e fa sentire la sua voce al prescelto (per la *Tempelaudi-*

33 Si considerino il petto del Maestro ora duro, ora tenero, *Ac. Io.* 89.10-15 ed. Junod-Kaestli 1983a e la solidità del suo corpo del immateriale *ibid.*: 93,1-4; cfr. Junod-Kaestli 1983b: 475.

34 Cfr. Boetticher 1856: 33-35 sulla connessione fra epifania e *Baumkultus*; sulle reazioni del mondo naturale all'approssimarsi della divinità in genere Weinreich 1929: 233; Pax 1955: 30. Ancora nel XX sec. la S. Vergine appare a Fatima su un piccolo elce.

35 Per tale classificazione cfr. Weinreich 1929: 252; discussione in merito in Pax 1955: 29.

36 Cfr. Pax 1955: 19; Dodds 1959: 147; Weber 2000: 42: anche il dormiente può sentire in sogno una voce che gli impartisce un ordine, senza riuscire a vedere colui che gli parla oppure vede una *Traumfigur*, che resta muta.

37 *In Crat.* 36, 20-22; ps.-Hipp. *Ref.* 4, 28 conosce il modo di manipolare le audizioni divine, cfr. Dodds 1959: 366 e n. 3: nel linguaggio dello spiritismo moderno si parla di una "voce diretta". Cfr. Roloff 1970: 48-49 per gli esempi omerici di casi in cui l'eroe avverte solo la voce del dio.

38 Cfr. Pax 1955: 20, 35 per la *Wortepiphanie*; Dodds 1959: 140-141; Benz 1969: 150; Speyer 1972: 340; Hanson 1980: 1411-12; Casadio 1989: 141.

39 Cfr. Frenschkowski 1995: 197: tutto il mondo antico conosce la parola ominosa e la verità detta sotto l'influsso segreto di una potenza superiore, che genera la κληδών, per gli sviluppi paralleli della cledonomanzia cfr. Costanza 2009b: 65-66.

tion, cfr. Frenschkowski 1995: 195, 220-221). L'eletto riceve un ammaestramento: una dottrina segreta e/o la comunicazione di precetti morali come nella speculazione gnostica marcosiana trasmessa dalle voci delle ipostasi del pleroma (l'insegnamento mistico su lettere e numeri è impartito in una sequenza di discorsi rivelatori uditi da Valentino, il maestro della Scuola Romana, cfr. Casadio 1989: 126-127) ed in genere in tutte le epifanie a carattere didattico (un'altra 'visione' a carattere prevalentemente uditivo è data dall'insegnamento di Derdekeas, il rivelatore della *Parafrasi di Sem*, il quale tiene un lungo discorso all'iniziando, cfr. Casadio 1989, pp. 142-143, in riferimento ai trattiati sethiani). A tal proposito, si ricorda la scena nel giardino di Milano con il monito: *Tolle, lege!* decisivo per la conversione di Agostino[40]. Pure la scoperta di libri sacri è accompagnata da audizioni di voci misteriose del cosmo[41].

Con una semplificazione forse eccessiva è stata rimarcata la prevalenza dell'elemento uditivo nell'epifania veterotestamentaria, mentre un'enfasi maggiore sarebbe assegnata agli aspetti visivi nel Nuovo Testamento in accordo con le tendenze dell'età ellenistica[42]. Il contenuto della rivelazione contrassegna l'incontro biblico con Dio (Pax 1955: 109: «Theophanie bedeutet Offenbarung.».).

Il lessico antico non elabora una categoria per la mera audizione senza corredo di contenuti visuali[43]. Il soggetto è sottoposto a stimoli concomitanti[44], la cui somma determina l'incontro col sacro (Cfr. Benz 1969: 98-99, 418 per lo *Zusammenspiel* dei sensi nella percezione soprannaturale, pure visioni o audizioni sono oltremodo rare; pur se dominante la vista agisce di solito di concerto con gli altri sensi.). Inoltre, la rivelazione ermetica offerta da Poimandres, il Nous del dominio assoluto, a Ermete Trismegisto è espressa ugualmente dal binomio di udito e vista associati al fine di acquisire la gnosi attraverso l'intelletto (*CH* 1.1):

> Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;
> (Cosa vuoi udire e vedere e poi apprenderlo e conoscerlo grazie alla contemplazione? trad. Scarpi 2009: 33; cfr. ibid.: 407 n. 5 a proposito di questo connubio tra udito e visione, «che ricorre insistentemente in tutto questo logos, nel quale è riscontrabile una ininterrotta interazione tra vista e parola» e rappresenta la premessa necessaria per accedere alla gnosi).

Il dualismo sensoriale è costante nella gnosi manichea, come attesta la *Visione* di Mani trasmessa dal codice greco di Colonia, che rinvia a questa modalità di approccio alla rivelazione del fondatore della setta. La duplice esperienza visiva e uditiva è accompagnata dall'obbligo di sciverne il contenuto a vantaggio dei posteri (*CMC* 55, 5-9):

> πάντα γὰρ ἃ ἤκουσεν καὶ | εἶδεν γράψας κατέλει|ψεν τοῖς μεταγενεστέ|ροις πᾶσι τοῦ τῆς ἀληθεί|ας πνεύματος
> (Infatti tutto ciò che ascoltò e vide lo scrisse e lo lasciò a tutti i posteri dello spirito di verità, trad. Cirillo in Gnoli 2003: 66.)

Ugualmente, si annota di seguito (*CMC* 71, 23-72, 4):

> [ἃ ἐθεώ]||ρει καὶ ἤκουε [ταῦτα πάν||τα ἔ]γραψεν καὶ ὑπεδεί|[κ]νυεν καὶ αὐτὸς αὐτοῦ | [τ]ῆς ἀποκαλύψεως μάρ|τυς ἐγένετο.

40 *Conf.* 8.12.29, «vision auditive» è la definizione di Dulaey 1989: 379, cioè di una mera audizione senza concorso della vista nell'estasi, cfr. Benz 1969: 95; Giannarelli 1989: 234; Dulaey 1989: 379, 384, 389. Per le voci dei bambini udite da Agostino vd. il ruolo del *puer* come *medium* privilegiato della rivelazione divina in Courcelle 1953: 194-220; Johnston 2001: 97-99.

41 Cfr. Speyer 1970: 20 che cita al riguardo pure le invenzioni di reliquie nell'età tardoantica, guidate da voci sacre udite da personaggi di rilievo come Ambrogio o Cipriano. Per l'entusiasmo lipsanico della (ri)scoperta collegata a visioni ricevute in sogno o stato di veglia, senza distinzione, vd. Maraval 1989: 583-589.

42 Cfr. Björck 1946: 306-308; Pax 1955: 20, 110-111; discussione in Balthasar 1968: I, 261-262; Moreira 2000: 18 e n. 15 che rivela la compresenza di elementi visivi e uditivi nella rivelazione del Dio della Vecchia e della Nuova Alleanza.

43 L'appellativo di 'visione' offre un'etichetta per includere tutte le forme di comunicazione col divino, compresa quella a carattere esclusivamente uditivo, cfr. Pax 1962: 20, 30; Benz 1969: 413-440; Speyer 1991: 288-290; Id. 1994: 18-20; Id. 1995: 75-95; Id. 2007: 91-92; Weber 2000: 42.

44 Cfr. Pax 1955: 110: in *Is.* 6-9 a fronte dell'epifania e della parola divina il profeta non riesce a distinguere chiaramente se si tratti di visione o audizione, Déonna 1965: 62-63 per l'associazione tra vista e udito; in genere Speyer 1972: 340.

(Le cose che aveva visto e udito, tutte queste cose // scrisse e mostrò ed egli stesso divenne testimone della sua rivelazione, trad. Cirillo in Gnoli 2003: 81.).

L'obbligo di annotare rigorosamente su una tavoletta le proprie esperienze mistiche audiovisuali è attestato per la catabasi nell'antro di Trofonio a Lebadea in Beozia anche da Pausania (9, 39, 1-40):

ἄλλα πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν.

Fra l'altro il Periegeta ribadisce l'obbligo di dedicare il *pinax* ed è bene informato, dal momento che sperimentò personalmente quest'esperienza cultuale di particolare intensità, che contempla varie forme di epifania secondo una forma ritualizzata (cfr. Bonnechère 2003: XXVIII, 49-51).

Condizioni performative dell'epifania

In generale, è opportuno fare riferimento ai fenomeni epifanici senza contrapporre visioni oniriche durante il sonno a visioni estatiche in stato di veglia[45]. Anche in prospettiva semantica tali esperienze sono inscindibili[46]. Nell'ambito onirico la predominanza della vista nell'epifania è attestata dai sinonimi: ὄναρ / ἐνύπνιον ἰδεῖν, letteralmente «vedere un sogno», invece di «farlo», come si direbbe in italiano o in francese (*faire un rêve*)[47]. Il sintagma greco corrisponde al tedesco *einen Traum sehen* e al russo видеть сон, che esprimono ugualmente la passività del dormiente[48]. La prevalenza della realtà visuale del sogno nell'ottica di un'esperienza passiva trova termini di confronto nella riflessione araba (cfr. Schimmel 1997: 42-43 sulla terminologia estatica araba in sogno o in veglia: *wāqi'a* o *ru'yā* che rimanda in modo eminente all'atto del vedere) e in quella cinese (cfr. Bauer 1997: 188 e n. 2 a partire dall'opera filosofica *Liezi*, una compilazione pseudepigrafica del IV sec. d.C., 189 per la terminologia onirica). In ogni caso il sogno non è separabile dalla realtà della veglia, né d'altra parte dall'irrealtà.

Nel lessico greco dell'epifania ricorre la perifrasi impersonale: ἔδοξε / ἐδόκει (μοι) + infinito per ribadire l'idea del soggetto visitato nella veglia o in sogno da una potenza superiore, indipendentemente dalla sua volontà.[49] Anche nelle epigrafi il riferimento all'evidenza di aspetti visuali, con la menzione di ὅραμα/ὄψις, attesta che la divinità entra in contatto diretto con il dedicante.[50]

L'epifania si produce in uno stato di veglia (ὕπαρ), di sonno (ὄναρ) o nella condizione di semiveglia, in cui il soggetto non perde coscienza e/o la riattiva dopo un primo obnubilamento.[51] Questo stato intermedio rappresenta la zona grigia dell'autoconsapevolezza e corrisponde alla condizione ideale per ricevere le visioni divine. Dall'esame delle fonti le visioni occorrono di preferenza nella condizione

45 Pur mantenendo la dicotomia che mal corrisponde allo spirito dei papiri, Weber 2000: 1 n. 3 avverte la difficoltà della distinzione fra sogni e visioni che non occorrono nel sonno. Visioni nello stato di veglia hanno la stessa struttura dei sogni e riflettono i medesimi schemi di civiltà, rinviando egualmente alla dimensione del miracolo, cfr. Reitzenstein 1906: 9; Dodds 1959: 147.

46 Vd. le definizioni di Behr 1968: 171-195: 192 di "day dreams" o "waking visions" per quest'esperienza estatica vissuta dal mistico da desto. Cfr. Weber 2000: 4 per la difficoltà di tracciare distinzioni tra i fenomeni compresi nei campi semantici del sogno e della visione e simili esperienze divinatorie della rivelazione. Si constata, quindi, che gli Antichi non conoscono la chiara divisione contemporanea tra sogno e visione, cfr. Pfister 1924: 281; Hanson 1980: 1409; Weber 2000: 31-32. Ugualmente Hengel 1972: 269 per l'apocalittica giudaico-ellenistica.

47 Cfr. Björck 1946: 306-308; Pax 1955: 26; Dodds 1959: 124; Hanson 1980: 1408 con analisi del linguaggio tecnico del sogno.

48 Cfr. Dodds 1959: 124-125; Thomas 1997: 149-151 per le implicazioni psicologiche delle espressioni greche relative all'attività onirica attinenti ad una nozione passiva del sogno. Altre lingue neolatine insistono di preferenza sull'idea di *avere avuto* un sogno (spagn. *tuve un sueño*, port. *eu tive um sonho*, rom. *am avut un vis*).

49 Si veda il parallelo in latino *visus est* + infinito e russo мне это приснилось vale a dire: "mi sono sognato di qualcosa" da присниться: "vedere" risp. "apparire in sogno": мне приснился отец che Thomas 1997: 149 tenta di rendere in tedesco con "es träumt mir". Cfr. Hanson 1980: 1409 e n. 58; Weber 2000: 32. Certo è inadeguato tradurre ἔδοξε "sognò".

50 Cfr. Weber 2000: 59-60, di rimando a Baslez 1993: 80: il dedicante assurge così al ruolo di strumento della divinità.

51 Cfr. Benz 1969: 93; Price 1986: 31-33.

intermedia corrispondente alla trance auto-indotta piuttosto che nella condizione onirica canonica (la *Weltanschauung*, in base alla quale sogni e stati di veglia sono reciprocamente interrelati, è uno schema condiviso dalla medicina razionalista, cfr. Oberhelman 1993: 127). Anche il neoplatonico Giamblico a proposito dei sogni veridici inviati dagli dèi (θεόπεμπτοι … ὄνειροι) afferma in *Myst.* 3, 2, 103, 10-17:

> ἀλλ' ἤτοι τοῦ ὕπνου ἀπολιπόντος, ἀρχομένων ἄρτι ἐγρηγορέναι, ἀκούειν πάρεστί τινος φωνῆς συντόμου περὶ τῶν πρακτέων ὑφηγουμένης, ἢ μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι αἱ φωναὶ ἀκούονται. Καὶ ποτὲ μὲν ἀναφὲς καὶ ἀσώματον πνεῦμα περιέχει κύκλῳ τοὺς κατακειμένους, ὡς ὅρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρεῖναι, τὴν δ' ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν.
> «Orbene quando il sogno cessa e cominciamo appena a svegliarci, può accadere a qualcuno di sentire una voce breve che lo guida a proposito delle cose da fare, orbene nella fase tra il sonno e la veglia o anche quando si è del tutto svegli, si sentono le voci. E talora uno spirito (*pneuma*) intangibile e incorporeo avviluppa in cerchio i dormienti, di modo che non si possa vederlo, ma si possa sentirlo ed averne coscienza d'altra parte (cfr. Dodds 1959: 140 e n. 2).

Anche Elio Aristide racconta di essere visitato da Asclepio quando si trova nello stato intermedio oscillante fra sonno e veglia[52]. La medesima esperienza è vissuta da Proclo, guarito da una paralisi grazie alla visione di un serpente, una chiara ipostasi del dio (Mar. *V. Procl.* 30, cfr. Stewart 2004, p. 343.).

Ugualmente significativo è il racconto della trance di Ermete Trismegisto investito della rivelazione noetica di Poimandres, come si narra nell'incipit del I *Trattato* (= *CH* 1.1):

> ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι […].
> Un giorno il mio pensiero si era tutto concentrato sugli esseri e tutto il mio intelletto era levato in alto, mentre i miei sensi erano intorpiditi, come accade a chi piomba in un pesante sonno dopo un eccesso di cibo o di fatica. Mi parve allora che un essere immenso, fuori di ogni misura, mi chiamasse per nome, dicendomi: […] (trad. Scarpi 2009: 33)

Secondo il *logos* proemiale Ermete accede alla gnosi tramite una visione rivelatrice in un torpore dei sensi paragonato al sonno profondo, in cui si allentano le percezioni esterne (cfr. Scarpi 2009: LXXXIX per la legatura dei sensi, la perdita della sensibilità fisica con parelleli neoplatonici, vd. Procl. *Theol. Plat.* 4.9 ed esempi desunti dalla tradizione etnofolclorica dello sciamanesimo). Nella *Clavis* si specifica che sovente il veggente si addormenta sopraffatto dalla bellezza della contemplazione del Nous (*CH* 10.5):

> Ἧς οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις [δὲ] ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ᾧπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχήκασιν.
> Coloro che sono in grado di attingere in maggior quantità da questa visione, spesso si addormentano, uscendo dal corpo per raggiungere la bellissima visione, come accadde a Urano e Crono, i nostri progenitori (trad. Scarpi 2009: 141).

Dai documenti dell'epifania greca pare difficile dipanare l'incertezza sullo stato mentale del veggente, se la fonte omette indicazioni esplicite (Max. 9, 7 ribadisce con energia di ricevere la visione di Asclepio da sveglio: εἶδον Ἀσκληπιόν, ἀλλ' οὐχὶ ὄναρ). Bisogna prendere in considerazione pure la reazione prodottasi al risveglio dopo la riattivazione della coscienza, che prevede sentimenti contrastanti di paura, timore, insicurezza oppure gioia, speranza e confidenza (cfr. Hanson 1980: 1412).

In *P. Oxy.* XI 1381 è descritta la reazione dei protagonisti di una visione doppia che occorre secondo distinte fasi della coscienza: il dio Imhotep appare in sogno all'autore del trattato e in stato di veglia alla madre di quest'ultimo, la quale lo assiste durante la malattia[53]. Secondo il racconto del codice manicheo di Colonia anche Enoch prova un forte timore di fronte

52 Vd. Arist. *Or.* 48.31 (= Edelstein-Edelstein 1945 T 417), cfr. Dodds 1959: 140; Martin 1994: 370.
53 Vd. ll. 91 ss., 112 s., cfr. Dodds 1959: 147 n. 2; cfr. Hanson 1980: 1415; Kyriazopoulos 1997: 560-561; Weber 2000: 42.

ad un'angelofania celeste e in *CMC* 58, 23-59, 1 ammette «di essere stato scosso dalla paura in modo che le sue ginocchia si urtavano tra di loro.» (ἰδὼν δὲ] αὐ||τοὺς ἐκινήθην ὑπὸ δέ|ους ὥστε τὰ γόνατά μου | ἀλλήλοις προσαράσσειν, trad. Cirillo in Gnoli 2003: 71). Nella *Theano* è sottolineata, invece, la gioia della protagonista nell'accogliere la rivelazione della dea in una visione onirica (*P. Oxy.* 417, ll. 18-19: ἡ δὲ πε|[ρι]χαρὴς οὖσα).

Talora il mistico non è in grado di decidere sul grado di coscienza durante l'incontro col sacro, come mostra S. Paolo rapito al terzo cielo e incapace di chiarire il proprio stato psicofisico nell'esperienza di rapimento mistico:

> ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. | Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, – εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν – ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.[54]

A tal riguardo si confrontano le ascese al cielo gnostiche del II-III secolo (sull'esperienza della *Himmelsreise* visionaria presso gli gnostici, segnata dal rapimento e uscita dal corpo, cfr. Casadio 1989: 137, 139, in riferimento a Zostriano e Allogene). Alcuni visionari ricevono la manifestazione in uno stato di catalessi e comunicano un resoconto dell'avvenimento soltanto quando ritornano in sé, altri asseriscono di essere rimasti pienamente coscienti anche dopo l'irruzione dell'evento soprannaturale. Inoltre, il visionario ha difficoltà a tradurre a parole l'indicibile della visione di Dio conquistata con il passaggio al grado più alto della trascendenza. Tale dissidio è palesato nei resoconti dell'estasi tramandati dalla rivelazione gnostica e dalla mistica cristiana medievale[55]. La verbalizzazione dell'esperienza dell'epifania svela ostacoli quasi insormontabili per il mistico obbligato a oggettivare il portato dell'esperienza soggettiva e di estrinsecarlo in forma comprensibile agli altri. Il retroterra culturale dell'individuo è determinante per l'elaborazione della visione e la possibilità di renderla accessibile ad altri (cfr. Burkert 2003: 23 per l'influsso di educazione e cultura nel processo che induce il singolo a rendere comunicabili le proprie esperienze estatiche). La consapevolezza soggettiva è marcata, infatti, dalle categorie del pensiero del mistico che si proiettano negli schemi della sua immaginazione (cfr. Speyer 1972: 340-341). Spesso il veggente sottolinea l'estrema difficoltà nell'esprimere il contenuto della teofania in termini intelligibili, pertinenti al linguaggio umano (cfr. Versnel 1987, p. 52, con riferimento al racconto del medico Tessalo, c. 24, latore di un importante insegnamento divino).

Al termine dell'incontro con il sacro il mistico è sovente incaricato di comunicare un messaggio agli altri, diffondendo una rivelazione con la sua attività missionaria. Perciò è invitato a dare una risposta concreta. Questo modello d'interazione fra la divinità e il prescelto si complica nel contesto onirico in una serie di sogni doppi[56].

In definitiva, l'equivalenza tra la visione e il sogno è espressa anche dal lat. *visum*, che copre le aree semantiche delle due esperienze epifaniche (cfr. Amat 1985: 12 con bibl.). Questa similarità si riflette nella terminologia araba, ove *wāqiʿ*a e *ru'yā* si applicano egualmente al sogno e alla visione da desti, in assenza della distinzione fra le due realtà estatiche tracciata dal persiano (cfr. Schimmel 1997: 42).

Alla 'spontaneità' della visione si oppone la forza della tradizione culturale con le reti consolidate di associazioni simboliche, l'originalità della visione cristiana è controbilanciata dalla forza della tradizione biblica, della liturgia e del dogma (cfr. Benz 1969: 443: il canone dell'Antico e Nuovo Testamento è un universo di immagini e

54 2*Cor.* 12, 1-3, cfr. Nock 1964: 270 = Id. 1972: 952; Benz 1969: 92, 315; Wiens 1980: 1255; Frenschkowski 1995: 380; Gil 2002: 93.

55 Lo gnostico Marco, discepolo di Valentino, non visualizza bene il Primo Padre, che è *arrhetos* (Ir. *Adv. Haer.* 1.15.1), né maschio né femmina (1.14.1) e descrive chiaramente solo le ipostasi femminili della Tetrade suprema, mentre gli eoni maschili restano presenze invisibili, cfr. Casadio 1989: 129. Cfr. Hamman 1980: 1232-34, 1245-47 per il Cristianesimo primitivo; Benz 1969: 93, 316-17, 318, 321, con esempi dell'inesprimibile incontro con Dio nelle esperienze visionarie delle Sante Brigida di Svezia e Gertrude di Helfta.

56 Cfr. Wikenhauser 1948: 108-10; van Straten 1976: 16; Hanson 1980: 1413; Weber 2000: 43; Gil 2002: 69.

simboli, su cui si forma l'immaginazione visionaria). D'altra parte l'attitudine a ricercare il contatto con la sfera soprasensibile è rafforzata tramite le tecniche impiegate dal visionario per addestrarsi all'incontro con il divino secondo un modello performativo consapevole[57]. Una speciale ricettività si verifica nelle condizioni di trance perseguite dalla teurgia: il medium è posseduto (κάτοχος) dallo spirito divino e accede all'epifania al termine di un tirocinio (Dodds 1959: 365 ricorda il rilievo di Pitagora Rodio cit. in Porph. *ap*. Eus. *P. E.* 5.8 che al medium gli dèi appaiono prima con riluttanza, poi con più facilità, una volta intensificatasi la trance). Fra i mezzi di allenamento all'epifania, un posto di rilievo è occupato dal digiuno, al quale sono tenuti i veggenti in diversi oracoli onirici, come quello dell'eroe Anfiarao ad Oropo o presso la grotta di Caronte in Asia Minore, ma anche nel centro oracolare di Apollo a Claro e dei Branchidi a Didima.[58] Un parallelo si riscontra nell'Antico Testamento: Mosè osserva un digiuno di quaranta giorni e quaranta notti prima di ricevere i dieci comandamenti e Daniele si astiene dal cibo prima delle sue visioni[59]. I documenti della letteratura visionaria greca ricordano il digiuno: dopo tre giorni di astinenza dal cibo il sacerdote concede la scelta d'intrattenersi in conversazione con uno spirito o un dio a Tessalo, il quale sceglie di rivolgersi ad Asclepio, il quale gli appare nella sua meravigliosa bellezza (si veda il racconto della *Visione di Tessalo*, che funge da premessa ad un trattato di botanica astrologica, cfr. Nock 1933: 108-110). Insieme con le forme più severe dell'ascesi, il digiuno sancisce l'auto-annullamento di sé e si pone in concorrenza con l'*enthousiasmos*, lo stato di possessione divina (cfr. Martinez 1995: 344), permanendo un pilastro per fortificare l'incontro con Dio nella mistica tardoantica[60], medioevale latina e controriformista (un digiuno preparatorio severo accomuna la B. Dorotea di Montau e S. Brigida di Svezia nel XIV sec., S. Caterina de' Ricci nel XVI sec., cfr. Benz 1969: 44-46) e inaspettatamente protestante (nonostante la scarsa considerazione per le forme di pietà popolare, diversi visionari riformati si preparano alle manifestazioni soprannaturali con il digiuno rigoroso, fra XVII e XVIII secolo Christina Poniatowia, Johannes Tennhardt, Emmanuel Swedenborg, cfr. Benz 1969: 42-44).

Per sollecitare rivelazioni divine un altro metodo è la privazione del sonno, che induce uno stato di coscienza alterato ed è una componente insopprimibile del menadismo (cfr. Bremmer 1984: 269-71). Un potenziamento della disposizione estatica è offerto da un regime di veglie prolungate, che è la regola per i monaci ed eremiti della Tebaide e s'inquadra nella prassi dell'ascesi quotidiana accompagnata dall'abbandono di tutti gli agi[61]. Tale attitudine è preservata da molte figure della mistica medievale e moderna, le quali offrono un contenuto psicologico vario non duplicabile con l'ausilio di preparati farmacologici. La rinuncia sistematica alle ore normali di riposo è indotta artificialmente tramite l'assunzione di allucinogeni nel XX secolo al fine di perseguire esperienze visionarie, ma con esiti fallimentari[62].

(Esempi eclatanti di rinuncia al sonno in S. Caterina de' Ricci con tre ore di sonno mensili in media, nel francescano del XVI sec. S. Pietro d'Alcantara e nel cam-

57 Cfr. Dodds 1959: 133-134; Benz 1969: 38.

58 Vd. Strab. 14, 1, 44; Philostr. *V. Ap.* 2. 37; Iambl. *Myst.* 3. 11, 125, 15-127, 15; cfr. Deubner 1900, pp. 27-28; Dodds 1959, p. 134; Martínez 1995, p. 342.

59 Vd. risp. *Ex.* 34.28, *Deut.* 9.9 e *Dan.* 9.3, 10.2, 12, cfr. Martínez 1995: 343 con paralleli nella tarda apocalittica giudaica.

60 Nelle visioni della propaganda monofisita attivata dalle pleroforie, testimonianze di rivelazioni e miracoli del V-VI secolo, l'apparizione è ottenuta dopo esercizi di ascetismo ed uno stretto digiuno, cfr. Perrone 1989: 465-466. Lo stesso criterio è vincolante per la scoperta di reliquie fra IV e VI sec., come mostra l'*inventio* dei resti di S. Stefano, vd. Maraval 1989: 590.

61 Cfr. Benz 1969: 48; Anderson 1994: 134-135.

62 In assenza del retroterra culturale dei mistici autentici è vano il ricorso ai surrogati della chimica. La privazione del sonno con mescalina ed LSD condotta da A. Huxley e dai suoi studenti conduce all'equivoco denunciato da Benz 1969: 68-82, 86: le visioni autoindotte artificialmente rappresentano un falso basato su un'illusione speciosa, mentre l'epifania non si esaurisce in una definizione clinica, come l'allucinazione applicata da Dodds 1959: 147 e n. 1.

pione della Controriforma S. Ignazio di Loyola beneficato da molte visioni durante le veglie notturne, cfr. Benz 1969: 49-51).

In generale, le apparizioni nella veglia o durante il sonno richiedono la fuga dal consorzio umano. Già il Medio e Neoplatonismo additano la solitudine come via maestra per la contemplazione da realizzare nell'isolamento eremitico[63].

Alle condizioni di vita dei mistici si accompagna la ἁγνεία, la castità intesa come consacrazione alla divinità espressa nella forma esplicita dall'autocastrazione degli eunuchi, gli assistenti ai riti di Cibele, che profetizzano copiosamente[64]. Il fascino della solitudine è determinante per l'ascesi di Zostriano, ipostasi del *mystes* gnostico attirato verso il distacco dal mondo e rifugiatosi nel deserto per ricevere l'illuminazione (*Zos.* 8.1.1,11-16, cfr. Casadio 1989: 136-137). Il decurione Massimo, autore dell'epigrafe metrica dedicata all'esperienza dell'epifania del dio epicorico Mandoulis, si reca in Nubia per visitare il luogo benedetto del romitaggio (μακάριον ... ἠρεμίας τόπον), conformemente al fascino della solitudine diffuso nell'Egitto romano[65].

Quest'ideale esistenziale è perseguito dall'Apologetica cristiana e dal monachesimo proteso ad attuare l'eccellenza evangelica della vita contemplativa[66]. Giustino Martire entra nella solitudine con la speranza di vedere Dio. Deluso da tutte le scuole filosofiche, incontra nell'isolamento il vecchio che lo introduce al Cristianesimo[67]. Abba Aphou di Pemdje, un eremita del deserto egiziano investito da numerose rivelazioni ed apparizioni celesti, è convinto di accedere alla *Visio Dei* nell'immanenza del percorso terreno. Il testo copto (sahidico) della sua *Vita* rivela che si rivolge a Dio in occasione dei suoi colloqui mistici per chiedere la ragione del dono delle visioni e scopre che questa grazia non gli è accordata a motivo della sua dignità episcopale, bensì della sua ascesi eremitica[68]. Tale carisma non è praticabile nel tumulto della vita cittadina, bensì nel silenzio del deserto (l'isolamento e l'ascesi rigorosa danno titolo a ricevere le visioni monofisite, strumento della polemica anticalcedoniana, cfr. Perrone 1989: 466).

Le visioni consentono di conoscere da vicino i rituali della religiosità antica, con le sue forme di espressione e le modalità performative alle quali ricorre il mistico nell'accostarsi all'alterità della sfera divina. Tale principio è valido sia per i 'pagani', sia per i cristiani, ebrei, gnostici, orfici, etc. L'epifania ellenistica offre, dunque, documenti di performance della soggettività, metafore eccentriche e proiezioni oniriche stravaganti rispetto ai canoni di rappresentazione della realtà, ma coerenti alle modalità correnti di elaborazione dell'*Imago Dei* e della sua condivisione sociale[69].

L' "immagine" performativa del ricordo divino nell'Islam

Il dato della manifestazione epifanica nell'ambito della tradizione rituale dell'Islam va declinato alla luce delle condizioni e delle prescrizioni aniconiche che la caratterizzano[70].

63 Num. Fr. 2 des Places: ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, Festugière 1967: 161. Ancora Plot. *Enn.* 6.11.51: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, cit. in Livrea 1986: 705 = Id. 1991: 345 per l'analogo significato propedeutico all'ascesi della solitudine nella *V. Dor.* Dodds 1959: 148-49 cita i viandanti su strade isolate, colti da terrore per effetto di un'apparizione (Hipp. *Int.* 48 VII 286 L.) e analoghe esperienze di alpinisti, aviatori, esploratori come E. Shackleton visitato da una strana presenza nei deserti di ghiaccio dell'Antartide.

64 Cfr. Nock 1925: 32 = Id. 1972: 13-14.

65 L. 1, cfr. Nock 1934: 59 = Id. 1972: 361.

66 Sul fascino del deserto per i monaci del IV-V secolo cfr. Brakke 2008: 99. Esemplare il racconto della fuga di Antonio dalla folla per trovare rifugio nella solitudine della Tebaide in Athan., *V. Anton.,* cap. 49, ed. Bartelink 2004: 266-269.

67 *Dial.* 3.1, sulla natura reale o fittizia del passo e le sue implicazioni, cfr. Goodenough 1923: 58; Nock 1933a: 107-109; Id. 1939: 172 = Id. 1972: 475; Hyldahl 1966: 46; van Winden 1971: 53.

68 Cfr. Florovsky 1965: 291, citato e discusso da Benz 1969: 66. Con l'esplosione della crisi origenista l'antropomorfismo e l'immagine del Padre e del Figlio percepita in visione da Abba Apou acquistano un valore peculiare, cfr. Bugár 2001: 16 e n. 29; Golitzin 2003: 289-292.

69 Interessante approccio alle categorie dell'immaginazione religiosa in Ouwerkerk 1987: 156-170; cfr. Livrea 1986: 329-331.

70 Molte delle osservazioni contenute in queste pagine costituiscono una ripresa dal lavoro in Tomasello 2018: 187-199.

In questo senso, il primo equivoco che va snidato riguarda l'idea che l'Islam, al di là della proibizione delle immagini legata ai luoghi e ai momenti del culto, abbia del tutto censurato il ricorso alle immagini, bandendole dalla propria tradizione ed escludendo dunque qualsiasi tipo di cultura visuale che la riguardi o secondo taluni addirittura producendo una cultura iconoclasta. Contro questa prospettiva, il recente saggio di Jamal J. Elias ha posto le basi per la ridiscussione complessiva di un argomento che, a torto, sembrava appurato una volta per tutte:

> In fact, Muslim attitudes toward religious images and objects display apparent contradictions that not only are shared with Islam's sister religions of Christianity and Judaism, but also are apparent in the history of image- rich religions like Buddhism and Hinduism. On the one hand, Muslims display a widespread (though not comprehensive) taboo on religious depictions, and a narrower— but still prevalent— distrust of treating material objects as supernatural or divine. On the other, they embrace a religious culture that is rich in images, reacts to the images of others in complex ways, and is spatially focused around an object— the Ka'ba building in Mecca— and its associated primary ritual of pilgrimage, which incorporates somatic engagement with material objects such as stones and pillars (Elias 2012: 2-3).

Le immagini, esplicite o inscritte in un ordito artistico che in ogni caso per ogni civiltà tradizionale risponde a un indirizzo metafisico più profondo e più vasto, sono alla base dell'attivazione di un sistema rituale capace di articolarsi in una dinamica performativa, in un sistema di azioni dal precipuo coefficiente drammaturgico.

Come trovare una chiave di lettura per l'addensarsi di simboli - che le immagini evocano - in questa strategia di trasposizione di concetti cardine anche molto elevati?

Uno degli aspetti più decisivi, a tal riguardo, concerne l'invocazione rituale dei nomi divini destinata a realizzare, nel dominio interiore del cosiddetto *dhikr*[71], una dimensione sinestetica di notevole potenza.

Si tratta di una performance la cui trasmissione avviene nel segreto delle confraternite di ambito iniziatico, secondo una modalità che rimonta alla stessa funzione profetica.

Sull'argomento della ritualità teatrale islamica, il milieu internazionale comincia solo adesso a dare qualche frutto (su tutti il già citato volume di Elias), mentre il filone italofono degli studi si segnala soltanto per il volume di Kassim Bayatly (2001), penalizzato forse dalla sua eccessiva agilità e, in chiave diacronica, dal riferimento fuorviante al 'sinistro' Gurdjeff.

La teatralità rituale islamica si coniuga con molta naturalezza con una capacità di visualizzare l'oggetto del proprio anelito, per realizzarsi in questa visione del divino, per realizzare, cioè, il senso di quelle tecniche trasmesse da Maestro ad allievo in una prospettiva di ampio respiro che va dal Medioevo alla contemporaneità. Si tratta di una capacità di visualizzazione, estremamente ricorsiva, che contraddice o, quantomeno, mette in questione seriamente l'argomento dell'iconoclastia che farebbe dell'Islam una Civiltà senza immagini o addirittura contraria alle immagini. In direzione di un ripensamento di questo vieto assunto, stanno sforzi, nel complesso lodevoli, come quello compiuto da Hans Belting che riconosce alla Tradizione Islamica un empito sperimentale, relativamente alla prospettiva e all'invenzione della camera oscura, ma commette numerosi errori dottrinali (il più importante dei quali riguarda un'idea eccessivamente formalista della primazia del "Verbo": «nell'Islam, il Verbo come Rivelazione di Dio esigeva un'esclusività destinata a censurare le immagini» Belting 2010:

71 Si tratta della tecnica iniziatica di rievocazione rituale di Dio attraverso formule che hanno nel Corano la loro scaturigine («*waladhikruLlah 'akbar*: e il ricordo di Dio è quanto ci sia di più grande», Corano XXIX, *al-'ankabut*, 45). Naturalmente si tratta di tecniche di concentrazione verificabili in molte altre Civiltà tradizionali come Guénon non ha mai mancato di sottolineare e come, recentemente, ha ricordato Alberto Ventura: «L'invocazione del Nome divino (*dhikr*) [...] consiste nella recitazione ripetuta di un Nome divino, che il discepolo compie in solitudine o in apposite assemblee collettive. [...] Ciò che il più delle volte si perde di vista è che il *dhikr* non costituisce un fine in se stesso e che una delle sue principali funzioni è quella di agire come un vero e proprio «incantatore» della mente, favorendo in tal modo la concentrazione di quest'ultima in un solo punto. La concentrazione è infatti uno dei mezzi indispensabili ai fini della realizzazione spirituale», Ventura 2016: 39. Cfr. Tomasello 2017: 27-39.

44). In assenza di una certa superficialità relativa al repertorio teologico islamico, paradossalmente, la tesi di fondo del libro di Belting sarebbe risultata ancora più efficace e cioè, per esempio, la tesi secondo la quale, Belting, partendo dal matematico Al-Hazen (ovvero, quell'Ibn al-Haytham, vissuto tra il X e l'XI secolo, tradotto alla fine del XIII secolo da Vitellione nel suo famoso *De Aspectibus* ridiscusso più avanti in Europa da Maurolico e Keplero), sostiene che la prospettiva sarebbe stata teorizzata dai matematici musulmani qualche secolo prima che nel vecchio continente[72].

Inutile dire che esiste un ampio repertorio, nei meravigliosi codici miniati (ma Belting cita, per esempio, il caso del Corano dell'VIII secolo scoperto in una moschea di Sana'a nel 1972 e recante un frontespizio platealmente figurativo con una moschea effigiata e decorata da motivi floreali), negli edifici e persino negli edifici religiosi islamici, nell'arredo sacro (è il caso dei tappeti da preghiera) che parla la lingua del visuale, evocando tutta una serie di immagini dalla profonda efficacia contemplativa in cui il segno e la dottrina si tengono efficacemente insieme.

Segno e dottrina che naturalmente non viaggiano su binari paralleli, ma testimoniano di una capacità che il segno, in quanto simbolo, ha di penetrare l'intelligenza profonda delle cose, della creazione. Ed è per questo motivo che, nell'ambito della tradizione islamica, è sempre esistita una fiorente produzione calligrafica che, talora, assume clamorosamente una caratura figurativa[73].

Nelle sue molteplici sfaccettature, che stiamo provando a ripercorrere in maniera rapida e ci auguriamo perciò non troppo lacunosa, l'Islam stabilisce dei gradi di avvicinamento ad un certo tipo di visualizzazione plausibile di Dio. Dei gradi che hanno a che a fare, ancora una volta, con la simbologia del velo e che soprattutto chiamano in causa un organo di visione non ignoto naturalmente ad altre tradizioni religiose. Si tratta del cuore come sede autenticamente recettiva dell'immagine che si può forse guardare, ma non esprimere.

La cautela della testimonianza è ripresa in un celebre detto, in cui si afferma che l'eccellenza spirituale, l'*Ihsân* consiste nell'adorare Dio «come se tu Lo vedessi» (*ka'annaka taraHu*), perché non è concesso di vedere Dio direttamente in questo mondo. Agli uomini è quindi possibile immaginare solamente la Presenza, il Volto di Dio e le Realtà dell'altro mondo, e questo per un limite che Dio stesso ha imposto agli uomini: «Iddio ha suggellato loro il cuore e l'udito e la vista loro è velata» (Cor., *al-baqara*, I, 7). «...E li abbiamo avviluppati di un velo, così che non scorgon più nulla» (Cor., *Ya-sin*, XXXVI, 9); «Non già i loro occhi son ciechi ma ciechi hanno i cuori nel petto: *fa'innahā lā ta`má al-'abşāru wa lakin ta`má al-qulūbu allatī fī aş-şudūri*» (Cor., *al-haj*, XXII, 46). Le parole del testo coranico ovviamente non alludono all'organo cardiaco fatto di carne e sangue, ma a quello sottile e di natura spirituale che è nel petto dell'essere umano. Nell'uomo decaduto questo centro sottile è oscurato ed è per questo motivo che egli non ha la minima cognizione delle sue potenzialità; ma allorché viene levigato con la menzione del Nome divino e pulito dalla ruggine del peccato che lo ricopriva, in esso torna a splendere la luce della vista interiore descritta nel Corano come «l'occhio della

72 Lo studio sul capovolgimento dell'immagine all'interno del globo oculare, dovuto al passaggio per lo stretto foro della pupilla, diede lo spunto ad Alhazen per sviluppare il primo studio in assoluto sulla camera oscura. Lo scienziato descrisse con grande anticipazione ed esattezza il meccanismo di capovolgimento dell'immagine che attraversando un foro si fermava sul fondo della camera.

73 Il linguista e sinologo, René Etiemble (1909-2002) poneva retoricamente la domanda: «Insieme col cinese, quale altra lingua se non l'arabo ha prodotto tante calligrafie? Tante calligrafie dai canoni irreprensibili? [...] Ciò che piuttosto mi sorprende e che ammiro è che scritture così estranee l'una all'altra nel loro principio (una rappresentativa, concreta, ideogrammatica, ricca di migliaia di caratteri, l'altra algebrica, astratta, alfabetica, ridotta a pochi segni) abbiano prodotto così rapidamente e durevolmente forme belle, e così diversamente belle», cit. in Anghelescu 1993: 39-40. Tra le più recenti e competenti presentazioni della calligrafia araba segnaliamo l'innovativo volume di George 2010.

certezza: *'ayn al-yaqin*» (Cor., *at-takathur*, CII, 7)[74].

L'immagine nella tradizione islamica s'inscrive, dunque, nella possibilità del fedele di riattivarne la funzione salvifica nell'invocazione (cfr. Dodd-Khairallah 1981) che assume una funzione sinestetica capace di amplificarne la potenza, lungi dall'esorcizzarne il valore[75] e di attuare una autentica e trasformazione in termini di ciò che Victor Turner e Richard Schechner hanno spiegato quando hanno parlato di rituali liminali[76]. Il carattere performativo del rituale, infatti, è sempre stato considerato da un punto di vista laico e in una prospettiva meramente culturale. Nonostante la sua consapevolezza di ciò che va oltre l'apparenza rituale, Turner concorda con quelle tendenze che considerano il rituale un ottimo strumento per esplorare le molteplici sfaccettature di una costruzione culturale: «Ritual for me, [as Ronald Grimes puts it]; is a "transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes"» (Turner 1987: 4). Al contrario, alcuni esempi, come quelli a cui ci riferiamo, mostrano un significato nascosto, più profondo e più alto dell'orizzonte rituale: qualcosa che rimane ancora giusto al centro della quotidianità, qualcosa che le persone continuano a tramandarsi, qualcosa che richiami il tempo originario, non perduto, in cui doveva essere possibile un rinnovamento spirituale (cfr. Tomasello 2021: 51-56).

In tal senso, è tale la portata sinestetica dell'invocazione che il luogo privilegiato della sua manifestazione, ovvero la preghiera, viene, in una tradizione profetica autentica, definito: «*qurrata 'ayunin*», cioè "freschezza, refrigerio, degli occhi" o in un'altra tradizione («*wa ju'ila qurra 'aynī fī salāt*»: nella preghiera è stato posto il refrigerio dei miei occhi[77]).

L'orizzonte sintetico e sinestetico di tale invocazione è stato talora riconosciuto nel cosiddetto *'alam al-mithal* (mondo delle forme archetipiche) o *'alam al-khayal* (mondo dell'immaginazione, o *mundus imaginalis* secondo la definizione di Henry Corbin nella sua celeberrima rilettura[78]).

La fonte principale di Corbin è lo shaykh Yahya Suhrawardi che nel *Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, si è così espresso: «[...] si tratta della forma immaginale del suono, e

74 Secondo le parole di un famoso maestro Sûfî ciò può avvenire in questo modo: «Il cuore ha due occhi, uno più piccolo ed uno più grande. Con quello più piccolo l'essere è in grado di vedere la manifestazione degli Attributi (*tajalliyât as-Sifât*) mediante la luce dei Nomi e degli Attributi divini e questa visione continua lungo tutto il percorso spirituale di un individuo. Quanto all'occhio più grande esso vede la manifestazione delle luci dell'Essenza nel dominio della Natura divina, nel momento in cui l'essere ha raggiunto la Prossimità e incomincia a vedere grazie alla luce dell'Unità dell'Assoluto (*tawhîd al-ahadiyya*). Questi gradi sono ottenuti dall'uomo con la morte, ma per ottenerli stando ancora su questa terra, durante questa vita, dovrai estinguere i tuoi attributi individuali ed egoistici. Il percorso che dovrai compiere nella tua ascesa per raggiungere questi gradi dipende dalla distanza che sei riuscito a porre tra te ed i bassi desideri della tua anima inferiore», *Sirr al-asrâr* attribuito allo Shaykh 'Abd al-Qâdir Al-Jilânî 1992: 130-131.

75 D'altronde, «l'esegesi esoterica islamica considera ogni lettera nella duplice valenza iconica e fonetica: due fattori che, nella prospettiva dell''*ilm al-ḥurūf*, compartecipano nel dispiegare un ampio volume di senso metalinguistico e sovrarazionale concernente sia il piano del Principio metafisico sia i gradi ontologici dell'esistenza (che del Principio stesso sono intrinseca espressione)», Barone 2015: 14. Indispensabile, al riguardo, Gril 1997: 165-353, che introduce, traduce e commenta ampie parti del secondo capitolo del capolavoro akbariano *al-Futūḥāt al-makkiya*. Vedi ancora Lory 2004: 115-136. L'elevato livello raggiunto da questo sommo maestro nel campo della scienza delle lettere appare consacrato da un emblematico evento "metastorico" della sua biografia, allorché, trentasettenne, soggiornando nel centro costiero algerino di Biǧāya durante il mese di Ramaḍān del 1201, si vide unito in nozze alle stelle del cielo e a tutte le lettere dell'alfabeto (cf. Ibn al-'Arabī 1954: 10-11). L'episodio è menzionato anche nelle *Futūḥāt*, recentemente tradotto in francese nell'introduzione del volume a cura di Gloton 2009: 9.

76 «Liminal rituals are transformations, permanently changing who people are», Schecher 2012: 72. Cfr. anche Turner 1969.

77 Cfr. al-Nasā'ī, *Sunan*, vol. 3, 36: 3949, Dār al-Hadīth, al-Qāhira 1999, pp. 729, 731; Ibn Hanbal, *al-Musnad*, vol. 10, 12.233, p. 412.

78 Corbin 1977. Su un versante che riguarda più strettamente l'uso 'creativo' della memoria nel Medioevo, Mary Carruthers (2008: 19) ha notato efficacemente come non si facesse distinzione tra esperienze sensoriali diverse e la memoria restituisse esattamente questa caratura sinestetica della conoscenza: «According to the early writers, retention and retrieval are stimulated best by visual means, and the visual form of sense perception is what gives stability and permanence to memory storage. They do not talk of ''auditory memory'' or ''tactile memory'' as distinct from ''visual memory,'' the way some modern psychologists do».

questa [forma autonoma] è essa stessa un suono. Così è concepibile che si abbiano nelle sfere celesti suoni e melodie [...] Le sfere celesti hanno dunque un udito che non è condizionato dall'orecchio, una vista la cui condizione non necessita dell'occhio, un odorato che non ha necessità del naso [...]»[79].

Dall'altra parte, dicevamo, il nostro discorso trova svolgimento, ancora una volta, nel potere immaginifico che l'invocazione possiede nel farsi segno, visione, realizzazione gnostica. Il possesso dei segreti della scienza delle lettere rientra tra i carismi distintivi di questa realizzazione, come dimostra Sahl al-Tustari, rinomato maestro nativo dell'Iran sudoccidentale (IX secolo).

Lo dimostra un episodio emblematico della sua esistenza, che al-Tustarī stesso racconta rimembrando la notte in cui vide «il Nome supremo di Dio scritto in cielo con una luce verde, in un'unica linea estesa da oriente a occidente»[80].

Questa facoltà di visualizzazione si ripete, nella storia della maestria islamica, passando, nel XIII secolo, attraverso l'insegnamento dello shaykh Shādhilī[81] e arrivando a sostanziare, in modo molto tecnico, l'insegnamento di un grande maestro moderno: shaykh Darqāwi (vissuto tra il XVIII e il XIX secolo in Marocco).

Nel suo epistolario, shaykh Darqāwi raccomanda a un discepolo: «Bisogna fissare le cinque lettere del nome di Maestà (Allah) e cercare di mantenere questa visualizzazione in modo costante. Ogni volta che essa svanisce bisogna rapidamente ricostituirla, anche cento volte, se fosse necessario. Bisogna che prolunghi l'invocazione fino alla saturazione: "Alla...h" e non dire rapidamente "Allah Allah"» [...] L'obiettivo di una tale visualizzazione delle Lettere del Nome e di questo modo d'invocazione è di imprigionare l'anima impedendole di estenuarsi nel mondo materiale (e in ciò che non le risulterebbe opportuno), giacché il mondo materiale è l'esatto contrario del mondo spirituale e gli opposti non possono convivere [...] Se [colui che invoca si dona] alla visualizzazione del nome, sarà visitato da molte intuizioni, sempre più forti, che lo condurranno rapidamente alla Presenza del suo Signore. Lì troverà delle benedizioni e dei segreti che nessun occhio ha visto, che nessun orecchio ha udito e che non provengono da una fonte umana. Ciò detto, questo itinerario nella Via spirituale, non è destinato a tutti. Solo le genti sottili sono adatte ad esso»[82].

E se la destinazione di un'epifania decisiva del divino fosse, nella tradizione rituale dell'Islam, prefigurata dalla elezione delle genti sottili? Come nella suggestiva immagine di Ibn 'Arabi, ciò che è incontenibile e inconcepibile per definizione trova per paradosso nel cuore la sua destinazione naturale, secondo quanto recita un *hadith qudsi* (ovvero uno di quegli episodi della tradizione profetica, è Dio stesso a parlare attraverso il resoconto muhammadiano): «Né i miei cieli, né la mia terra possono contenerMi, ma il cuore del Mio servo fedele può contenerMi».

Secondo l'esegesi di Ibn 'Arabi, è nella misura del luogo che riceve l'orma divina che è possibile vedere e riconoscere sia

79 Corbin 1986: 221. Lo storico dell'arte islamica, Oleg Grabar (1973) ha considerato l'arabo coranico come chiave, nel senso musicale del termine, per l'organizzazione formale del testo e ai fini della sua comprensione e memorizzazione.

80 Cfr. *Tafsîr al-Tustarî*, trad. Keeler-Keeler 2011: 29; Böwering 1979: 47, che riporta questa variante poco diversa dell'aneddoto, (mediata dalle *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* di al-Anṣarī, opera probabilmente stesa da successori di questo maestro attivi nella regione di Herāt, come convincentemente sostiene Mojaddedi 2001: 69-98): «Trovandomi in uno stato di letizia una notte mi recai fuori nel deserto per passeggiare, quando vidi il nome Allāh scritto in tutte le stelle del cielo».

81 Nato tra Tangeri e Ceuta nel 1196 e morto nel 1258, Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Shādhilī è uno dei più grandi maestri medievali della sapienza islamica. Non ha lasciato scritti e la formalizzazione della sua *tariqa* (regola iniziatica) si deve ai suoi discepoli Abū l-ʿAbbās al-Mursī e Tāj al-Dīn ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī.

82 Shaykh al-' Arabî al-Darqâwî 1968: 285-286 (trad. a cura del sottoscritto).

pure nella finitudine della sua sapienza, l'infinita sapienza divina[83].

Nella fattispecie dell'Islam, questa consapevolezza passa da una tecnica specifica, di tipo performativo-rituale.

Conclusioni

Dall'analisi performativa dell'epifania ellenistica ed islamica si rilevano chiaramente le affinità morfologiche e tipologiche del sistema culturale del Medioevo bizantino da un lato e dell'Islam classico e moderno dall'altro. Le somiglianze sono giustificabili sulla base della rimodulazione di un'eredità condivisa dell'esperienza greco-romana anche in quanto bagaglio di canoni performativi. Il metamorfismo si estende ad altri aspetti del mondo antico recepiti dalla cultura islamica, come si rileva riguardo alla ricezione della mantica antica e delle sue forme rituali. Lo dimostra in modo eloquente una versione araba di palmomanzia, la divinazione dai tremiti delle membra del corpo umano, a cura di Ibrāhīm b. Hisām, il quale àncora all'ortodossia islamica i pronostici, prescrivendo di levare invocazioni ad Allah, mentre nei papiri greci attinenti a tale *specimen* profetico (III-IV sec.) le suppliche sono rivolte alle divinità del politeismo tradizionale (es. Helios, Demetra, Hermes) e personificazioni (Tyche, Moira, Nemesi).[84] Coerede dei paradigmi d'interazione con il sacro elaborati nel periodo ellenistico l'*homo religiosus* islamico mostra egualmente la performance sociale dell'esperienza dell'epifania e dispiega le sue molteplici valenze attinenti alla costruzione dell'identità comunitaria.

Bibliografia

al- 'Arabî al-Darqâwî, Shaykh (1968), *Lettres sur la Voie spirituelle - Al-Rasâ'il*, La Caravane, Paris.

al-'Arabī, Ibn (1954), *Kitāb al-bā'*, al-Qāhira, Cairo.

'Abd al-Qâdir Al-Jilânî (1992), *Il Segreto dei Segreti*, trad. it. di P. Urizzi, L'Ottava, Giarre.

Amat, J. (1985), *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, Paris.

Anderson, G. (1994), *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, Routledge, London-New York.

Anghelescu, N. (1993), *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, trad. it. di M. Vallaro, Zamorani, Torino 1993.

Assmann, A. (1997), *Traum-Hieroglyphen von der Renaissance bis zur Romantik*, in Benedetti, G. - Hornung, E. (1997, a cura di), pp. 119-144.

Balthasar, H. U. von (1968), *La Gloire et la Croix : les aspects esthétiques de la Révélation*, Cerf, Paris.

Barone, F. (2015), *L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo nell'esoterismo islamico medievale*, «Schede medievali», 53, pp. 5-28.

Bartelink, G. J. M. (2004), Athanase d'Alexandre, *Vie d'Antoine*, Cerf, Paris.

Baslez, M.-F. (1993), *Écriture monumentale et traditions autobiographiques. L'apport des inscriptions grecques*, in Ead. - Hoffmann, Ph. - Pernot, L. (1993, a cura di), pp. 71-80.

Baslez, M.-F., - Hoffmann, Ph. - Pernot, L. (1993 a cura di), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin: Actes du Deuxième Colloque de l'Equipe de Recherche sur l'Hellénisme post-classique* (Paris, 14-16 juin 1990), Rue d'Ulm, Paris.

Bauer, W. (1997), *Dunkler Raum unter den Dächern – Dimensionen einer Gegenswartsfernen Welt im Reich der Mitte*, in Benedetti, G. - Hornung E. (1997, a cura di), pp. 187-225.

Bayatly, K. (2001), *La memoria del corpo. Sotto i cieli dell'Islam. Tradizione, riti, feste, spettacoli*, Ubulibri, Milano.

Belting, H. (2010), *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino.

Benedetti, G. (1997), *Einführung*, in Id. - Hornung, E. (1997, a cura di), pp. 9-16.

Benedetti, G – Hornung, E. (1997, a cura di), *Die Wahrheit der Träume* (*Eranos* N.F. 6), W. Fink, München.

83 «Il titolo "La Sapienza dei Profeti" è soltanto una parafrasi, ormai consacrata dall'uso, del titolo arabo Fucuc al-Hikam, che significa alla lettera "i castoni delle sapienze". Questa espressione riassume più simbolicamente il contenuto del libro di quanto non lo definisca, e non può essere compreso senza una conoscenza preliminare del suo simbolismo: al-facc - singolare di fucuc - è il castone che racchiude la pietra o il sigillo (al-khatam) di un anello; con "le sapienze" (al-hikam) bisogna intendere invece gli aspetti della sapienza (al-hikmah) divina. I "castoni" che contengono le pietre preziose della sapienza (al-hikmah) eterna sono le "forme" spirituali, che incanalano l'uno o l'altro aspetto della conoscenza divina. Il carattere incorruttibile della pietra preziosa corrisponde alla natura immutabile della sapienza», T. Burckardt, in Ibn 'Arabi, *La sapienza dei profeti*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

84 Cfr. Diels 1909: 85-91; Costanza 2015: 179, Id. 2019, 97-99 per la preghiera obbligatoria recitata per la palpitazione delle membra secondo un preciso rituale per il consultante.

Benz, E. (1969), *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, E. Klett, Stuttgart.

Björck, G. (1946), ὄναρ ἰδεῖν. *De la perception du rêve chez les anciens*, «Eranos» Jb. 44, pp. 306-314.

Boetticher, C. (1856), *Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken*, Weidmann, Berlin.

Bonnechère, P. (2003), *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique* (Religions in the Graeco-Roman World 150), Brill, Leiden-Boston.

Böwering, G. (1979), *The Mystical Vision of Existence in classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

Brakke, D. (2008), *From Temple to Celle, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt*, in Hahn, J. - Emmel, St. - Gotter, U. (2008, a cura di), pp. 91-122.

Bremmer, J. (1984), *Greek Maenadism reconsidered*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 55, pp. 267-286.

Bugár, I. (2001), *Zacchaeus and the Veneration of the Images: Image of the Emperor – Image of a Saint*, in Wiles, M. F. -Yarnold, E. J. (2001, a cura di), pp. 11-22.

Burkert, W. (2003), *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Adelphi, Milano; ed. or. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University, Cambridge/Ma-London, 1996.

Carruthers, M. (2008), *The book of memory. A study of memory in Medieval culture*, University, Cambridge.

Casadio, G. (1989), *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano*, «Augustinianum» 29, pp. 123-146.

Chaniotis, A. (2006), *Rituals between norms and emotions: Rituals Shared Experience and Memory*, in Stavrianopoulou, E. (a cura di), pp. 211-238.

Ciccarese, M. P. (1989), *La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, «Augustinianum» 29, pp. 435-449.

Corbin, H. (1977), *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî*, Flammarion, Paris.

Corbin, H. (1986), *Livre de la Sagesse Orientale*, traduction et notes, Verdier, Lagrasse.

Costanza, S. (1950), *Risonanze dell'ode di Saffo Fainetai moi kēnos da Pindaro a Catullo e Orazio*, D'Anna, Messina-Firenze.

Costanza, S. (2009a), *Corpus Palmomanticum Graecum* (*Papyrologica Florentina* 39), Gonnelli, Firenze.

Costanza, S. (2009b), Salvatore Costanza, *La divinazione greco-romana. Dizionario delle mantiche: metodi, testi e protagonisti*, Forum, Udine.

Costanza, S. (2015), *I manuali su papiro di* observationes *divinatorie: applicazione e diffusione del sapere magico*, in de Haro Sanchez, M. (a cura di), *Écrire la magie dans l'Antiquité*. Actes *du colloque international* (Liège, 13-15 octobre 2011), (*Papyrologica Leodiensia* 5), Presses Universitaires, Liège, pp. 173-185.

Costanza, S. (2019), *Fateful Spasms: Palmomancy and Late Antique Lot-divination*, Luijendijk, A. - Klingshirn, W. E. (a cura di), *My Lots are in Thy Hands: Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 188), Brill, Leiden-Boston, pp. 78-100.

Courcelle, P. (1953), *L'enfant et les 'sorts bibliques'*, «Vigiliae Christianae» 7, pp. 194-220.

Déonna, W. (1965), *Le symbolisme de l'oeil*, Francke, Bern.

Detienne, M. (1972), *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.

Detienne, M. (1976), *The Hunt and the Erotic*, «Diogenes» 96, pp. 110-131.

Detienne, M. (1977), *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris; trad. ital. *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

Deubner, L. (1972), *De Incubatione capita quattuor*, Teubner, Leipzig.

Devoti, D. (1989), *All'origine dell'onirologia cristiana (con particolare riferimento a Tert.* de an. *45-49)*, «Augustinianum» 29, pp. 31-53.

Dickie, M. W. (2002), *Who were privileged to see the Gods?*, «Eranos» 100, pp. 109-127.

Diels, H. (1909), *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Occidents*. II, Abhandl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1908, Königliche Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Dodd, E. - Khairallah, Sh. (1981), *The Image of the Word. A Study of Quranic Verses in Islamic Architecture*, American University, Beirut.

Dodds, E. R. (1959), *I Greci e l'Irrazionale*, La nuova Italia, Firenze; ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951.

Dulaey, Martine (1989), *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan*, «Augustinianum» 29, pp. 379-391.

Edelstein, E. – Edelstein, L. (1945), *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonia*, John Hopkins, Baltimore, rist. 1998.

Eliade, M. (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris.

Elias, J. J. (2012), *Aisha's cushion. Religious art, perception and practice in Islam*, Harvard University, Cambridge/Mass.

Festugière, A.-J. (1942), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I *L'astrologie et le sciences occultes*, Les Belles Lettres, Paris.

Festugière, A.-J. (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris.

Filoramo, G. (1989), *Diventare Dio: visione e rigenerazione nello Gnosticismo*, «Augustinianum» 29, pp. 81-121.

Florovsky, G. (1965), *Theophilus of Antioch and Apa Apou of Pemdje*, in Lieberman, S. (a cura di) *Harry Austryn Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, Jerusalem I, pp. 275-310, rist. in *Aspects of History, Collected Works*, n. 4, Nordland, Belmont/Ma., 1975.

Frankfurter, D. (2005), *Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt*, in Johnston, S. I. - Struck, P. T. (2005, a cura di), pp. 233-254.

Frenschkowski, M. (1995), *Offenbarung und Epiphanie*, 1: *Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, R. 2, 79), Mohr Siebeck, Tübingen.

Frère, D. (2011) *Démons parfumés en Étrurie, de l'époque orientalisante à l'époque hellénistique*, in Boudet, J.-P. - Faure, Ph. - Renoux, Ch. (a cura di), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours* (Actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006), PUR, Rennes, pp. 21-30.

Fritz, K. von (1972, a cura di), *Pseudepigrapha I. Pseudopythagorica – Lettres de Platon. Littérature pseudépigraphique juive* (Entretiens Antiquité Classique 18), Fond. Hardt, Genève-Vandœuvres.

George, A. (2010), *The Rise of Islamic Calligraphy*, Saqi Books, London.

Giannarelli, E. (1989), *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei Santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, «Augustinianum» 29, pp. 213-235.

Gil, L. (2002), *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Universidad de Las Palmas, Las Palmas de Gran Canaria.

Gloton, M. (2009, a cura di), Ibn 'Arabī, *De la Mort à la Resurrection. Chapitres 61 à 65 des 'Ouvertures Spirituelles Mekkoises'*, introduction, annotation et traduction par M. Gloton, Albouraq, Beyrouth.

Golitzin, A. (2003), *The Vision of God and the Form of Glory: More Reflections on the Anthropomorphite Controversy of AD 399*, in Behr, J. - Louth, A. - Conomos, D. E. (a cura di), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St Vladimir´s Seminary, Crestwood/NY, pp. 273-298.

Goodenough, E. (1923), *The Theology of Justin Martyr*, Frommann, Jena.

Grabar, O. (1973), *The Formation of Islamic Art*, Yale University, New Haven.

Graf, F. (1997), *Epiphanie*, in *Neue Pauly* 3, cc. 1150-52.

Graf, F. (2007), *Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts*, «Kernos» 22, pp. 169-182.

Gril, D. (1997), «La science des lettres», in Ibn 'Arabī, *Les illuminations de la Mecque*, anthologie présentée par M. Chodkiewicz - A. Michel, Sindbad, Paris 1997, pp. 165-353.

Gruhle, H. W. (1948), *Verstehende Psychologie. (Erlebnislehre)*, Thieme, Stuttgart, 19562.

Guillaumont, A. (1958), *Les Six Centuries des ´Kephalaia Gnostica´ d' Évagre le Pontique*, Firmin-Didot, Paris, rist. 1985.

Guillaumont, A. (1962), *Les ´Kephalaia Gnostica´ d' Évagre le Pontique et l' histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (*Patrist. Sorbon.* 5), Seuil, Paris.

Guillaumont, A. - Guillaumont, C. (1971), *Évagre le Pontique, traité pratique ou le Moine* (Sources Chrétiennes 170), Cerf, Paris.

Hahn, J. - Emmel, St. - Gotter, U (2008, a cura di), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Brill, Leiden-Boston.

Hamman, A. (1980), *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 23, 2, cc. 1190-1247.

Hanson, J. S. (1980), *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 23, 2, cc. 1395-1427.

Hengel, M. (1972), *Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur*, in Fritz, K. von (a cura di), pp. 229-329.

Hyldahl, N. (1966), *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (*AThD* 9), Munksgaard, København.

Johnston, Sarah Iles (2001), *Charming Children: the Use of the Child in Ancient Divination*, «Arethusa» 34, 1, pp. 97-117

Johnston, Sarah Iles -Struck, Peter T. (2005, a cura di), *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (Religions in the Graeco-Roman World 155), Brill, Leiden-Boston.

Junod, E. - Kaestli, J.-D. (1983a, a cura di), *Acta Iohannis, Praefatio - Textus* (*Corpus Christianorum – Series Apocryphorum* 1), Brepols, Turnhout.

Junod, E. - Kaestli, J.-D. (1983b, a cura di), *Acta Iohannis, textus alii – Commentarius, Indices* (*Corpus Christianorum – Series Apocryphorum* 2), Brepols, Turnhout.

Keeler, A. - Keeler A. (2011, trad.), *Tafsîr al-Tustarî*, Fons Vitae, Institute for Islamic Thought, Louisville/KY.

Klauser, Th. - Rücker, A. (a cura di), *Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums,* Festschrift Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstag, Aschendorff, Münster.

Kost, K. (1971), *Musaios, Hero und Leander. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Abhandl. z. Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 88), Bouvier, Bonn.

Kötting, B. (1982), *Wohlgeruch der Heiligkeit*, in Klauser, Th. (a cura di) *Jenseits Vorstellungen in Antike und Christentum*. Gedenkschrift f. Alfred Stuiber (JbAC, Ergänzungsbd. 9), Aschendorff, Münster.

Kyriazopoulos, A. (1997), *Les épiphanies des dieux dans les papyrus de l'époque impériale*, in Kramer, B. *et al.* (a cura di), *Akten des Internationalen Papyrologenkongresses*, Berlin 1995, *Archiv f. Papyrusforschung, Beih.* 3, Teubner, Stuttgart, pp. 556-562.

Lampe, G.W.H. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, University, Oxford.

Livrea, E. (1968, a cura di), *Colluto. Il ratto di Elena. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pàtron, Bologna.

Livrea, E. (1986), recensione a Hurst, A. - Reverdin, O. - Rudhardt, J. (1984), *Vision de Dorothéos* (*P. Bodmer*. XXIX), Fond. Martin Bodmer, Cologny-Genève, 1984, «Gnomon» 58, pp. 687-711 = Id. 1991, II, pp. 319-350.

Livrea, E. (1991), *Studia Hellenistica* (*Pap. Flor.* 21), 1-2, Gonnelli, Firenze.

Lohmeyer, E. (1919), *Vom göttlichen Wohlgeruch*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl» 9, Heidelberg, pp. 1-52.

Lory, P. (2004), «Ibn 'Arabī», in Id., *La science des lettres en Islam*, Dervy, Paris, pp. 115-136.

Magnani, M. (2002), *Tre note a Museo*, «Eikasmos» 13, pp. 221-230.

Maraval, P. (1989), *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, «Augustinianum» 29, pp. 583-599.

Martin, L. H. (1994), *Religion and Dream Theory in Late Antiquity*, in Bianchi, U. (a cura di), *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions* (Rome, 3rd-8th September, 1990), L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 369-74.

Martinez, D. (1995), *"May she neither eat nor drink": Love Magic and Vows of Abstinence*, in Meyer, M. - Mirecki, P. (a cura di), *Ancient Magic and Ritual Power* (Religions in the Graeco-Roman World 129), Brill, Boston-Leiden, pp. 335-359.

Meloni, P. (1975), *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico I, 3*, Studium, Roma.

Mojaddedi, J. A. (2001), *The Biographical Tradition in Sufism. The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jamī*, Curzon, Richmond.

Moreira, I. (2000), *Dreams, visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University, New York.

Muyldermans, J. (1931), *Evagriana*, «Le Muséon» 44, pp. 37-68.

Nock, A. D. (1925), *Eunuchs in Ancient Religion*, «Archiv für Religionswissenschaft» 23, pp. 25-33 = Id. 1972, I, pp. 7-15.

Nock, A. D. (1933), *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon, Oxford.

Nock, A. D. (1934), *A Vision of Mandulis Aion*, «Harvard Theological Review» 27, pp. 53-104 = Id. 1972, I, pp. 357-400.

Nock, A. D. (1939), *Conversion and Adolescence*, in Klauser, Th. - Rücker, A. (a cura di), pp. 165-177 = Id. 1972, I, pp. 469-80.

Nock, A. D. (1964), *Gnosticism*, «Harvard Theological Review» 57, pp. 255-279 = Id. 1972, II, pp. 940-959.

Nock, A. D. (1972, post.), *Essays on Religion and the Ancient World selected and edited with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes* by Stewart, Z., I-II, University, Oxford.

Oberhelman, S. M. (1993), *Dreams in Greco-Roman Medicine*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 37, 1, cc. 121-156.

Ouwerkerk, C. A. J. van (1987), *'Effigies Dei' and the Religious Imagination. A Psychological Perspective*, in van der Plas (a cura di), pp. 156-170.

Pax, E. (1955), ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Münchener Theologische Studien, I Hist. Abt. 10), K. Zink, München.

Pease, A. S. (1942), *Some Aspects of Invisibility*, «Harvard Studies in Classical Philology» 53, pp. 1-36.

Perrone, L. (1989), *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le* Pleroforie *di Giovanni di Maiuma*", «Augustinianum» 29, pp. 451-495.

Pfister, F. (1924), *Epiphanie*, «Real Encyclopädie» *Suppl.* 4, cc. 277-323.

Plas, D. van der (1987, a cura di), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions* (*Suppl. Numen*), Brill, Leiden.

Price, S. R. F. (1986), *The Future of Dreams: From Artemidorus to Freud*, «Past & Present» 113, pp. 3-37.

Reitzenstein, R. (1906), *Hellenistische Wundererzählungen*, Teubner, Leipzig.

Rizzini, I. (1999), *Gli occhi di Persuasione e la persuasione attraverso gli occhi*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 62, pp. 87-97.

Roloff, D. (1970), *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchung zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott* (Untersuchung zur antiken Literatur und Geschichte 4), W. de Gruyter, Berlin.

Rudberg, G. (1942), *Hellenisches Schauen*, «Classica et Mediaevalia» 5, pp. 159-186.

Scarpi, P. (2009), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, Mondadori, Milano.

Schecher, Richard (2012), *Performance Studies: an Introduction*, Routledge, London-New York.

Schimmel, A. (1997), *»Ein Traum war, was wir sahen.« Träume im Islam*, in Benedetti, G. - Hornung, E. (a cura di), pp. 39-83.

Schnapp, A. (1997), *Le chasseur et la cité: chasse et érotique en Grèce ancienne*, Albin Michel, Paris.

Simonetti, M. (1993, a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano.

Siniscalco, P. (1990), *Sognatori e visionari, veggenti e profeti dall'antichità ai tempi moderni*, «Augustinianum» 30, pp. 127-143.

Speyer, W. (1972), *Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und «echte religiöse Pseudepigraphie»*, in von Fritz, K. (a cura di), pp. 331-366.

Speyer, W. (1989), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), Mohr und Siebeck, Tübingen.

Speyer, W. (1991), *Himmelsstimme*, «Reallexicon für Antike und Christentum» 15, pp. 286-303.

Speyer, W. (1994), *Das Hören einer göttlichen Stimme. Zur Offenbarung und zu Heiligen Schriften im frühen Rom*, «Helmantica» 45, pp. 7-24.

Speyer, W. (2007), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften III* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213), Mohr und Siebeck, Tübingen.

Stavrianopoulou, E. (2006, a cura di), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World* (*Kernos Suppl.* 16), Kernos, Liège.

Steinhauser, K. (1911), *Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen der Griechen*, Ravensburg, Diss. Tübingen.

Straten, F. van (1976), *Diakrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and Some Other* κατ' ὄναρ *Dedications*, «Bulletin Antike Beschaving» 51, pp. 1-38.

Strümpell, L. (1874), *Die Natur und Entstehung der Träume*, von Veit, Leipzig.

Thomas, J. (1997), *Der Traum. Wege der Erkenntnis im klassischen Altertum*, in Benedetti, G. - Hornung, E. (a cura di), pp. 145-185.

Tomasello, D. (2017), *An Unexpected Imagery: The Heart's Vision And Other Synesthetic Functions Of The Dhikr Into The Islamic Tradition*, «Cinema. Journal of Philosophy and the Moving Image», 9: *Islam end Images*, a cura di Silveirinha Castello Branco, P. - Zeydabadi-Nejad S. - Días Branco, S., pp. 27-39.

Tomasello, D. (2018), *L'Islam e le immagini. La potenza sinestetica della parola*, in Rabbito A. (a cura di), *La cultura visuale del ventunesimo secolo. Cinema, teatro e new media*, Meltemi, Milano, pp. 187-199.

Tomasello, D. (2021), *Ur-performance. Il rito: presenza e rappresentazione*, in Id. - Vescovo, P. (a cura di), *La performance controversa. Tra vocazione rituale e vocazione teatrale*, Cue Press, Imola, pp. 51-56.

Turner, V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.

Turner, V. (1987), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.

Ventura, A. (2016), *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Versnel, H. S. (1987), *What did Ancient Man see when He saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany*, in van der Plas, D. (a cura di), pp. 42-55.

Weber, G. (2000), *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike* (*Historia* 143), Franz Steiner, Stuttgart.

Weinreich, O. (1929), *Türöffnung im Wunder, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums*, in *Genethliakon FS. Wilhelm Schmid* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 5), Kohlhammer, Stuttgart, pp. 200-452.

Whitmarsh, T. (2009), *Performing Heroics: Language, Landscape and Identity in Philostratus'* Heroics, in Bowie, E. L. - Elsner, J. (a cura di), *Philostratus (Greek Culture in the Roman World)*, University, Cambridge, pp. 205-229.

Wiens, D. H. (1980), *Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 2, 23, 2, cc. 1248-84.

Wikenhauser, A. (1948), *Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht*, in Klauser, Th. - Rücker, A. (a cura di), I, pp. 320-33.

Wiles, M. F. - Yarnold, E.J. (2001, a cura di.), con Parvis, P. M. *Historica, Biblica, Theologica et Philosophica. Papers presented at Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999* (*Studia Patristica* 34), Peeters, Leuven.

van Winden, J. C. M. (1971), *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr´s Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary* (*Philosophia Patrum* 1), Brill, Leiden.

Zeitlin, F. I. (2001), *Visions and Revisions of Homer*, in Goldhill, S. (a cura di), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of the Empire*, University, Cambridge, pp. 195-266.