

Alle radici della riflessione tardo-antica: Platone. Il libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio*

Ugo Bianchi

I. Alle radici della riflessione tardo-antica: Platone

Prima di passare alla lettura di testi dell'epoca che ci interessa, analizziamo brevemente la posizione di Platone in un testo fondamentale per la comprensione degli sviluppi successivi, e cioè il *Timeo*. In tale dialogo, come è noto, Platone esprime la propria dottrina riguardo alla plasmazione del cosmo e dell'uomo e afferma che il Demiurgo – nel creare il tutto – ebbe come motivazione la propria superiore bontà e provvidenza: ogni azione divina è provvidenziale.

“Egli (il Demiurgo) era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος). Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto potevano. (...) Così dunque secondo ragione verosimile, si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di Dio (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ... πρόνοιαν)”¹.

Dunque, tutto ciò che Dio fa è provvidenziale: Egli provvidenzialmente crea le anime, conciliando e mescolando mortalità e immortalità, provvidenzialmente le pone ciascuna in un astro, e

* A completamento della pubblicazione dei capitoli inediti delle dispense del corso di Storia delle Religioni tenuto da Ugo Bianchi sulla cattedra di Storia delle Religioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma “La Sapienza” nell'anno accademico 1987-1988, iniziata nel numero XVI di questa rivista, si dà alle stampe l'altro capitolo inedito, e cioè il terzo. Tranne pochi interventi di natura redazionale e la correzione di eventuali refusi, a cura di Lorenzo Bianchi ed Ennio Sanzi, il testo compare così come elaborato dall'autore [n.d.r.]. Gli appunti qui rielaborati a livello formale sono stati raccolti dalla dott.ssa Paola Pisi durante le lezioni dell'autore, così come si legge nelle dispense stesse.

¹ Plato *Tim.* 29e-30c; trad. F. Sartori.

infine provvidenzialmente le avvia all'incorporazione. Anche l'incorporazione è positiva e provvidenziale, nella visuale del *Timeo*, poiché il mondo inferiore deve contenere tutte le specie animali presenti nel mondo superiore, per essere completo, e quindi perfetto². Eppure, nonostante tale prospettiva armonistica, le anime, una volta incorporate, e quindi collocate nel mondo inferiore, sensibile, mutevole, si trovano sottoposte a un regime, quello delle “leggi fatali”, che, pur avendo una sua positività nell'economia del tutto, appartiene al livello della necessità, di *ananke*, e non più a quello della somma provvidenza divina:

“(Il Demiurgo) così disse, e di nuovo nella prima coppa, dove aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, v'infuse i residui di quei primi elementi, mescolandoli quasi nello stesso modo: però non erano così puri come prima, ma di secondo e di terzo grado. Dopo averne fatto un tutto, lo divise in tante anime, quanti sono gli astri, e ne distribuì una a ciascuno. e messele ivi come in un carro, mostrò loro la natura dell'universo, e disse le leggi fatali (νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς): che la prima generazione sarebbe stabilita la medesima per tutti, affinché nessuno fosse diminuito da lui, e che disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna rispettivamente in quello che più le convenisse, dovrebbero generare il più religioso degli animali (l'uomo): ma essendo doppia la natura umana sarebbe superiore quel genere che poi avrebbe avuto il nome di maschio. E quando fossero di necessità impiantate nei corpi (ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης) e al loro corpo una cosa si aggiungesse e un'altra si separasse, dapprima nascerebbe in tutti una medesima sensazione fatta di impressioni violente, e poi amore mescolato di piacere e di dolore, e inoltre timore, e ira, e tutte le passioni che seguono a queste o che invece sono di natura contraria; e se essi dominassero queste passioni, vivrebbero nella giustizia, e se ne fossero dominati, nell'ingiustizia. E chi visse bene il tempo assegnato, tornato nuovamente nell'abitazione dell'astro proprio, vi menerebbe la vita felice e consueta: ma chi a ciò fallisse, nella seconda nascita trapasserebbe in natura di donna; e se neppure allora cessasse la sua malvagità, secondo il modo della sua corruzione, si muterebbe ogni volta in qualche natura ferina, a somiglianza

² Cfr. Plato *Tim.* 41 b-c: “Tre specie mortali restano ancora da generare. E se queste non nasceranno, il cielo sarà incompiuto: perché non avrà in sé tutte le specie di animali, e occorre che le abbia, se deve essere pienamente perfetto”.

delle cattive inclinazioni che in lui si fossero generate (...).
Dettò loro queste leggi allo scopo di rimanere innocente
(ἀναίτιος) della futura malizia di esse”³.

Dunque, nel cosmo platonico, strutturato dualisticamente su due livelli, quello superiore dell’immortale, divino, noetico; e quello inferiore del sensibile, mortale, mutevole; le “leggi fatali” dominano e si realizzano nel polo inferiore dell’universo. Con le “leggi fatali” non siamo più a quel livello esclusivamente superiore in cui il Demiurgo ha creato le anime e in cui ha posto gli astri, ma esse riguardano e regolano il mondo inferiore, dove vige il ruolo della nascita, della *genesis*. Finché le anime erano rimaste nel mondo superiore, dove non vi è *genesis*, non erano state neppure sottoposte a tali leggi fatali. Il livello delle leggi fatali è anche il livello della necessità, di *ananke*: in una tipica formulazione del dualismo platonico, si dice che l’incorporazione delle anime – pur indispensabile per l’armonia e la completezza del tutto, e quindi provvidenziale – avviene per necessità (ἐξ ἀνάγκης): *ananke* è una sorta di contrassegno del mondo sensibile e mortale, categoria insieme necessaria e necessitante del reale. Dunque nel *Timeo* troviamo sì una prospettiva armonistica, in cui il mondo è il migliore dei mondi possibili (ma, appunto, possibili: devono esistere necessariamente anche i mali, e devono esistere nel mondo inferiore⁴). Come abbiamo letto, il Demiurgo “volle che tutte le cose diventassero simili a lui *per quanto è possibile*”: dunque l’azione ordinatrice divina trova un limite insormontabile nella necessità che regge il mondo inferiore), e anche le leggi fatali hanno sicuramente una propria – seppur inferiore – positività, ma la struttura dell’essere rimane, come abbiamo detto, irriducibilmente dualistica, nella contrapposizione di due sfere, l’una caratterizzata da libertà, eternità, immutabilità, l’altra da sensibilità, necessità, *genesis*, sfere tra cui si svolge la vicenda di discesa e risalita dell’anima immortale.

Dunque, compagno già compiutamente in Platone molti di quegli elementi che caratterizzeranno la struttura verticale tipica del periodo che ci interessa più da vicino, e cioè il II e III secolo d.C. La linea verticale che attraversa il cosmo platonico viene chiaramente espressa dal fatto che il Demiurgo, nel generare il mondo sensibile ha tenuto come modello il mondo superiore e soprattutto tale linea verticale si realizza nella via che le anime devono percorrere per la

³ Plato *Tim.* 41d-42d.

⁴ Plato, *Theaet.* 176.

necessaria incorporazione, e successivamente per ritornare al livello immortale, noetico che è loro proprio.

Nel *Timeo*, inoltre, troviamo formulate quelle tematiche di teodicea che impronteranno tanta parte della speculazione successiva. La prima incorporazione delle anime sarà uguale per tutte: vi è dunque necessità nell'incorporazione, ma anche una giustizia, che fa sì che nessuna anima sia privilegiata senza merito; e così gli uomini devono comportarsi secondo giustizia, vincere e dominare quelle passioni tipiche dello stato incarnato ed evadere dalla sfera sensibile, tornando al proprio astro, nella sfera intelligibile, e non, invece, incorporarsi, attraverso vite successive, e in uno scadimento antologico progressivo, in corpi femminili, o, perseverando nel male e nell'ingiustizia, addirittura animali (anche se in quest'ultimo caso è assai verisimile che Platone si esprima simbolicamente: determinate "tipicità" di carattere passionale, e quindi "animale", sono determinate dai vizi delle vite precedenti). Ma il carattere che esprime nel modo più compiuto la teodicea platonica è dato dall'attestazione dell'innocenza di Dio rispetto al male futuro degli uomini. Dio detta le "leggi fatali" allo scopo di rimanere innocente della futura malizia degli esseri (oppure, secondo una traduzione anch'essa possibile, "affinché non fosse causa del male, della sorte cattiva di ciascuno di questi esseri": ma in fondo le due traduzioni non sono molto diverse poiché, nella visuale platonica, male fatto e male subito si implicano a vicenda; è la malizia che determina la sorte cattiva). Troviamo qui una delle prime e più chiare formulazioni di una teodicea: Dio è innocente (non tanto in senso etico, quanto nel senso di un'assenza di causalità) rispetto al male, e perciò la presenza dei mali, pur necessaria nel mondo inferiore, non intacca la giustizia divina.

II. Il libro XI delle Metamorfosi di Apuleio

Cominceremo ora ad analizzare una serie di testi, appartenenti all'epoca tardo-antica, che ci introdurranno a varie forme religiose: dovremo considerare un mondo religioso nettamente greco, pagano (medio- e neoplatonismo), una forma religiosa ancora pagana, ma con alcune influenze ebraiche (ermetismo), e il grande mondo dello gnosticismo, che ha in sé elementi di origine pagana, ebraica e cristiana. Assisteremo così al realizzarsi, in maniere diverse, ma per qualche verso affini, di questa struttura verticale in cui sono coinvolti

il divino e l'umano, sulla base della concentrazione del divino e dell'umano, e dell'instaurazione di entità mediatrici tra divino e umano.

Cominceremo la nostra analisi con un testo del II secolo d.C., e precisamente con le *Metamorfosi* di Apuleio. L'eroe del romanzo di Apuleio è il giovane Lucio, che, desiderando imparare l'arte della magia, per l'uso di un unguento sbagliato, si vede trasformato in asino. Dopo una lunga serie di peripezie, che occupano i primi dieci libri del romanzo, arricchite da molteplici digressioni (tra cui la celeberrima favola di Amore e Psyche), Lucio verrà riportato dalla gran dea Iside alla forma umana, e iniziato ai misteri della dea stessa. Noi leggeremo alcuni passi del libro XI, in cui viene appunto descritta la ritrasformazione di Lucio in uomo, e l'iniziazione ai misteri isiaci, e in cui troveremo impostazioni e tematiche tipicamente tardo-antiche. Un ruolo assai importante vi giocano, infatti, i temi della Fortuna e della Provvidenza, temi nello stesso tempo tradizionali e nuovi.

Iniziamo dal capitolo 12 del libro XI: siamo nel porto di Corinto, è in corso la processione della dea Iside. Lucio è ancora in forma di asino, ma si è rivolto in preghiera alla dea, e ne ha ricevuto una risposta rassicurante, confermata poi dagli avvenimenti successivi: la processione sarà il momento in cui verrà ricondotto alla forma umana. Lucio dunque assiste alla processione, e dopo molti personaggi vede apparire il sacerdote, che, come era stato predetto, reca in mano il sistro (uno strumento musicale metallico, tipico attributo isiaco) e una corona di rose, grazie alla quale Lucio potrà riacquistare la forma umana:

*“Et ecce praesentissimi numinis promissa nobis accedunt beneficia et fata salutemque ipsam meam gerens sacerdos adpropinquat, ad ipsum praescriptum divinae promissionis ornatum dextera proferens sistrum deae, mihi coronam – et hercules coronam consequenter, quod tot ac tantis exanclatis laboribus, tot emensis periculis deae maximae providentiam adlucantem mihi Fortunam superarem”*⁵.

⁵ Apul. *Met.* XI 12: “Ed ecco avvicinarsi i benefici promessi da quel nume [Iside] di cui si sente la propizia assistenza. Secondo quanto indicato dalla divina promessa avanza il sacerdote, e tiene nella destra il sistro per la dea, e una corona per me – una corona che, perbacco, faceva proprio al caso mio, poiché, dopo tante e tali fatiche affrontate, dopo tanti rischi superati, riescivo finalmente, grazie alla provvidenza della gran dea, a vincere la Fortuna, che mi era così crudelmente nemica”.

Vi è dunque una contrapposizione tra una Fortuna (nel senso “neutro” e particolarmente negativo del termine, nel senso di sorte cieca non cattiva nell’intenzione, ma crudele nei suoi effetti) e la provvidenza della gran dea Iside, definita *praesentissimum numen*, cioè dio che benevolmente assiste chi ha bisogno, nume di cui si sente la propizia assistenza. Esiste dunque una provvidenza divina, che ha a che fare con il destino e la sorte dell’uomo, ma in una maniera del tutto particolare, in quanto, appunto, provvidenza benevola e personale, ed esiste una crudele e cieca Fortuna, che ha sempre a che fare con il destino umano, ma in modo non certo provvidente e benevolo, ma, appunto, cieco nella maniera di manifestarsi e crudele nell’effetto. Il mondo divino, che è anche il mondo della provvidenza, è, in questo caso, totalizzato da Iside: Iside è la dea dai mille nomi, è la dea che regge tutti gli dèi e amministra il cosmo. Di fronte al mondo divino vi è il mondo degli uomini, che possono essere in rapporto o con la Fortuna cieca, oppure con un’altra – per così dire – Fortuna, provvidente e benevola, che si identifica con la stessa gran dea Iside, di cui uno dei tanti nomi era Tyche, Fortuna – appunto.

Lucio si avvicina dunque al sacerdote, divora la corona di rose, che diviene per lui corona di vittoria, e la promessa della dea non viene meno: cade la veste animale, asinina, che lo opprimeva e Lucio torna di nuovo un uomo.

Nel capitolo 15 del libro XI, il sacerdote che dovrà iniziare Lucio ai misteri della gran dea si rivolge a Lucio con un discorso introduttivo sul senso fondamentale dell’iniziazione, discorso che è insieme una glorificazione di Iside e una presa d’atto di ciò da cui Lucio è stato liberato:

“Multis et variis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti. Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, vel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit, sed lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti. Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem improvida produxit malitia. Eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiem quaerat aliam; nam in eos, quorum sibi vitas <in> servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus. Quid latrones, quid ferae, quid servitium, quid asperrimorum itinerum ambages reciprocae,

quid metus mortis cotidianaef nefariaef Fortunaef profuit? In tutelam iam receptus es Fortunaef, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat. Sume iam vultum laetiofem candido isto habitu tuo congruentem, comitare pompam deae sospitatricis inovanti gradu. Videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnaef providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat. Quo tamen tutiof sis atque munitiof, da nomen sanctaef huic militiaef, cuius non olim sacramento etiam rogabaris, teque iam nunc obsequio religionis noftraef dedica et ministerii iugum subi voluntarium. Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuaef libertatis”⁶.

Il peccato fondamentale di Lucio è consistito dunque nella *curiositas*, che è non solo il violare il mistero, ma anche l’abbassare il mistero ad un livello che non è il suo, l’introdursi con strumenti inadeguati, anzi, negativi, magici, nel mondo del mistero. Abbandonarsi alla *curiositas* significa rendere il mistero strumentale a se stessi, abbassare il mistero al livello della *voluptas*, del piacere. La *curiositas*, dunque, abbraccia sia il mondo del pensare, sia quello

⁶ Apul. *Met.* XI 15: “Dopo aver sostenuto prove di ogni genere ed essere stato travagliato dalle gravi tempeste della Fortuna e dalle più aspre calamità, tu sei finalmente giunto, o Lucio, al porto della Pace e all’altare della Misericordia. Non ti è giovato per nulla né la nobiltà dei natali, né la stima dovuta ai tuoi meriti, né il sapere medesimo, che in te è grande, ma dai pericoli insiti nel fiorire stesso della tua giovinezza, ti sei lasciato trascinare in piaceri indegni di un uomo libero, e hai riscosso una sinistra ricompensa della tua infelice curiosità. Ma comunque la cecità della Fortuna, facendoti passare attraverso i pericoli più angosciosi, con la sua improvvida malignità, ti ha condotto a questo stato di felicità che offre la religione. Se ne vada, ora, si abbandoni ai maggiori eccessi, e cerchi altri soggetti per la sua crudeltà. L’esistenza di coloro che il sovrano potere della nostra dea riscatta per i suoi servizi è ormai al di fuori delle asperità della sorte. Quale giovamento, infatti, hanno potuto procurare alla nemica Fortuna briganti, belve, schiavitù, giri e rigiri per strade impossibili, il continuo timore della morte? Ormai sei accolto sotto la tutela della Fortuna, ma è una Fortuna, questa, che vede, e che, con lo splendore della sua luce, illumina anche gli altri dèi. Assumi dunque un più lieto volto, adatto a questo tuo candido abito e accompagna con incedere festoso la processione della dea liberatrice. Vedano dunque gli irreligiosi, vedano e riconoscano il proprio errore. Ed ecco che, liberato dai suoi precedenti affanni per la provvidenza della grande Iside, Lucio lietamente trionfa sulla sua cattiva sorte. Ma per essere più sicuro e difeso, aderisci a questa santa milizia, a cui poco fa ti è stato chiesto di giurare fedeltà. Sin da ora consàcrati all’obbedienza della nostra religione e accollati il volontario giogo di questo servizio. Quando avrai iniziato a militare al servizio della dea, allora maggiormente sentirai l’effetto della tua libertà”.

dell'agire: pensieri e atti sono inseriti, quindi, in una visuale più generale, che contempla due sfere contrapposte, una inferiore di una *curiositas* indegna, una superiore di un accesso progressivo e di una conoscenza progressiva e questa volta degna del mistero. Siamo sempre all'interno di un mondo di mistero: ma in tale mondo vi sono due approcci al mistero medesimo, quello giusto, che si realizza con fatica, e a seguito di una vocazione, di una chiamata della dea, e un approccio infimo e indegno, quello cioè, di quella *curiositas* magica, fatto per ottenere risultati edonistici, sia in relazione a un piacere "intellettuale", che in relazione ad un piacere sensibile, o, come nel caso di Lucio, sensuale. Fra questi due approcci alla sfera del mistero, che è la sfera stessa del rapporto tra il divino e l'umano, non vi è nessuna comunicazione: un tipo di conoscenza e di comportamento non adeguato, indegno, non solo non avvicina al mistero, ma allontana dal medesimo. Una conoscenza del mistero fondata su motivazioni edonistiche e su finalità magiche, cioè una strumentazione del mistero stesso, invece di introdurre nelle forme superiori di umanità, confinanti con il divino, porta a forme infra-umane, nel caso di Lucio anche esteriormente asinine. Questa doppia maniera di affrontare il mistero ha un rapporto di proporzione con la doppia sfera di una Fortuna vedente e provvidente, e di una Fortuna cieca e crudele. Quando l'uomo affronta il mistero in forme inadeguate, anzi, controproducenti, allora cade totalmente in balia di una Fortuna cieca, che già esiste prima di lui e al di fuori di questa sua scelta, ma nelle mani della quale – a seguito di tale scelta – si consegna. Dunque, la Fortuna cieca è una sfera a sé in quella linea verticale di cui parlavamo, occupa le zone più basse di tale linea verticale, mentre una Fortuna vedente, cioè una provvidenza, ne occupa le alte sfere: l'approccio giusto, corretto con il mistero mette in contatto, nel contesto di questa linea verticale, l'umano con il divino; un approccio, invece, eudaimonistico, utilitario, magico con il mistero, sempre nel contesto di tale linea verticale, consegna alla Fortuna cieca e crudele, che occupa l'infimo livello di questa linea. Non vi è identità fra le due coppie di opposti, atteggiamento religioso/atteggiamento magico e Fortuna vedente/Fortuna cieca, ma vi è connessione strutturale fra essi: tanto si cadrà nelle mani della Fortuna cieca, quanto si sarà tentato di entrare nel mistero violandolo con una finalità eudaimonistica e con un procedimento magico, e tanto più si sarà affidati alla provvidenza, quanto più si sarà avvicinato il mistero con debiti atteggiamenti e con la gradualità necessaria. La stessa Fortuna

cieca, proprio a causa dei mali che procura, può essere gradino per produrre quella disposizione religiosa che permette di avvicinare il mistero nella debita forma. Tale funzione in certo qual modo “pedagogica” del male, tipica di un’impostazione neoplatonica⁷, è determinata dal fatto che nell’ambito della linea verticale di cui abbiamo più volte parlato, non è possibile stare fermi (se non al sommo di essa): o si va ingiù o si va insù, e quindi anche il discendere può avere una sua funzionalità, nel senso che – una volta toccato il fondo – si può essere motivati, o addirittura spinti, a rimbalzare verso l’alto. Si può dunque dire che la provvidenza divina – di questo divino che è totalmente innocente del male – è in un certo senso talmente efficace da potersi estendere in qualche modo anche verso il basso, in quella sfera inferiore della cieca Fortuna. Dunque, in questo mondo strutturato su due livelli, che implicano una notevole rottura, per cui il riprendere la via all’insù sarà propriamente una “conversione”, cioè un’inversione di direzione, in questa impostazione che ha anche effetti di carattere dualistico, poiché la rottura è troppo pronunciata, e le due sfere troppo ben caratterizzate l’una in opposizione all’altra, una certa tal qual unitarietà di prospettiva è peraltro sempre possibile, anzi, richiesta: il mondo della provvidenza estende parte della propria efficacia sopra i livelli dello schema: colui che è preda della Fortuna cieca è sempre nella possibilità di essere sottratto a questa situazione dalla provvidenza divina, e la sua stessa decadenza può essere occasione, appunto, di quella inversione di tendenza che lo riporterà nell’ambito della provvidenza.

La Fortuna vedente, come abbiamo detto, si identifica con Iside stessa, che ha tra i suoi mille nomi quello di Tyche, e che viene a volte rappresentata con gli attributi tipici della buona Fortuna (cornucopia). La Fortuna cieca, invece, non ha nome, essa non è una provvidenza negativa, non è malvagia in senso etico, ma è un principio, un modo d’essere negativo, quello appunto della sfera inferiore dell’universo non illuminata dai raggi della razionalità tipici

⁷ Ad es. Plotino, dopo aver detto che l’anima occupa un grado intermedio tra gli esseri, confinando con il sensibile, afferma che, quando essa cade e riemerge successivamente, tornando al livello intelligibile, risale “arricchita dall’esperienza di quanto vide e sofferse quaggiù”, poiché “ha imparato a proprie spese ciò che vuol dire propriamente vivere lassù; anzi, nel raffronto dei contrari, ha conosciuto con chiarezza ciò che in più alto grado è bene. Difatti, più limpida conoscenza del bene è proprio l’esperienza del male, in quei soggetti in cui la facoltà è troppo debole per poter conoscere il male con pura scienza, prima di ogni esperienza” (*Enn.* IV 8, 7).

di Iside. Non dobbiamo dunque immaginare l'opposizione fra le due Fortune come qualcosa di simile allo scontro tra due dee: non si tratta di una lotta, di una rivalità come in certe forme di dualismo, in cui di fronte a un dio troviamo un antidio; qui siamo sempre in ambito dualistico, ma la contrapposizione è di altro tipo: la Fortuna cieca ha un che di irrazionale, che ne fa anche un che di impersonale, e quindi privo di nome; essa non è un'antifortuna con i suoi piani opposti a quelli della provvidenza, ma si caratterizza piuttosto per mancanza di provvidenza, anche se questo è sufficiente per renderla dura, crudele, per attribuirle una sorta di intenzionalità, seppure non personale. Da un lato, infatti, la Fortuna cieca non deve essere identificata con una sorta di "provvidenza negativa", con proprie decisioni e progetti, dall'altro però non può neppure essere identificata con un concetto di causalità, e sia pure di casualità negativa: essa è effettivamente una forza, una entità sovraumana cui attribuire determinati eventi, e in cui riconoscere la negatività di determinati eventi, non è quindi la pura e semplice fortuità degli eventi e degli eventi negativi. È qualcosa di più, dunque, del puro caso, che non ha nulla di personale, di consistente, che non è neppure un'entità, ma solo un sèguito non correlato di eventi, ma essa non arriva al carattere di una dea definita a tutto tondo, con una propria personalità e intenzionalità, per quanto negative. La Fortuna cieca ha perciò quanto basta per fare di lei un regime, una forza, una qualità che caratterizza il mondo inferiore, e da cui bisogna uscire. Abbiamo identificato dunque una struttura tipicamente dualistica: abbiamo due sfere, di cui ognuna si caratterizza per proprio conto, ma anche in opposizione all'altra: la sfera della Fortuna cieca si qualifica come mancante rispetto a quella della Fortuna provvidente, ma tale mancanza, tale privazione le dà pur sempre un contenuto, dà cioè un significato, anche se sfavorevole al suo regime. Al regime della Fortuna cieca, di cui Lucio era schiavo in modo necessitante, si contrappone il libero servizio di Iside: prima Lucio era sottomesso alla necessità, ora invece ha un giogo volontario, e quindi liberatore.

Notiamo inoltre che il culto di Iside, che scioglie dai legami della Fortuna crudele, è detto *religio*: tale termine non significa genericamente religione, ma indica un'osservanza nell'ambito di un determinato culto, qui quello isiaco. Gli irreligiosi di cui si parla in questo testo non sono coloro che non hanno una religione, e neppure tutti coloro che non partecipano al culto isiaco, ma il termine "irreligiosi" indica tutti coloro che sono mancanti di una fede e una

pratica, le quali possano qualificarsi come analoghe alle finalità e ai presupposti del culto di Iside. Gli irreligiosi, insomma, sono coloro che sono preda di una *curiositas* improspera, dei piaceri, della *voluptas*, e che non hanno fatto nulla per rivolgersi agli dèi e per essere liberati.

Leggiamo infine un brano del capitolo 16 di questo libro XI:

*“Omnes in me populi fabulabantur: «Hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines. Felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur»”*⁸.

Lucio è stato *reformatus ad homines*, il che esprime qualcosa di ben più profondo del semplice fatto materiale: un aspetto umano Lucio l’aveva anche prima della trasformazione in asino, ma nell’*humanitas* riconquistata da Lucio c’è un contenuto di valore, uno spessore assiologico che va ben oltre la pura e semplice consistenza e natura umana, che ciascuno ha per nascita. Tale *humanitas*, che è un dono così prezioso e che viene ridata a Lucio con una restituzione che è anche una riforma, rende Lucio un *renatus* e lo fa “tre volte beato”: tale terminologia (*ter beatus*) è tradizionale e molto antica in Grecia nell’ambito dell’iniziazione eleusina: gli iniziati ai misteri di Eleusi erano detti appunto beati e – talora – tre volte beati⁹, cioè godevano di una forma di beatitudine trascendente rispetto alle prospettive di una comune vita umana. Anche questo ci fa riflettere sullo spessore ontologico dell’umanità in cui viene riformato Lucio.

⁸ Apul. *Met.* XI 16: “Tutti si interessavano al caso mio, nella folla e dicevano: «Eccolo, colui che oggi l’augusta maestà della dea onnipotente ha fatto tornare nella sua natura di uomo. Felice davvero, e tre volte beato, costui che evidentemente, grazie alla purissima fede della sua vita anteriore, ha meritato dal cielo un così illustre patrocinio, in modo che, quasi rinato, è stato consacrato al servizio della religione»”.

⁹ Cfr. U. Bianchi, *Prometeo Orfeo Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, pp. 82 ss.