



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Come nasce una semiotica del sacro? I testi tardoantichi letti in prospettiva semiotica¹

Matejka Grgič

Partiamo da una premessa: il periodo tardo antico (la cosiddetta età imperiale che va dall'anno 0 al 529, per intenderci, e che raccoglie la produzione di varia ispirazione greco-politeista, lasciando però da parte la nascente produzione di ispirazione cristiano-monoteista) è l'epoca dalla rivisitazione, della rielaborazione e della rivitalizzazione di quanto precedentemente formulato, prospettato, impostato nell'ambito della filosofia classica. Il tardo antico attinge, dunque, alla tradizione classica ed ellenistica, ma non lo fa solo nella forma manualistica e banale del compendio e della citazione. C'è, nel pensiero tardoantico, una creatività innovatrice che stupisce il lettore quando questi abbandona le certezze di tanta parte della storiografia filosofica e si addentra nello studio delle fonti.

Vi trova i grandi classici oramai trattati, appunto, da "classici"; ma anche l'anticonformismo necessario per intraprendere lo studio di epoche ritenute buie, come quella arcaica, di riti considerati oscuri, come quelli barbarici, di temi certamente abissali, come quello del divino. Vi trova una società multiforme che naviga nelle acque del Mediterraneo tra la filosofia greca, la potenza romana, la religione cristiana, la scienza egizia ... tra l'era del vecchio (che noi oggi chiamiamo "antico") e del nuovo (che noi oggi chiamiamo "medio"), nell'incertezza di tutte le società che potremmo definire di mezzo, di passaggio, di trapasso².

In questo stesso periodo nasceva anche una nuova pagina di "semiotica"³, una "semiotica" che fu soprattutto ed essenzialmente, a mio parere, una "semiotica" del sacro. Tra virgolette: dare il nome di una metodologia contemporanea ad un'epistemologia di duemila anni fa è sempre gravoso. Si rischia di ridurre, di semplificare, di modernizzare eccessivamente, finendo per cercare (e quindi trovare!) tortuosi legami ed inesistenti somiglianze. Ciò che invece mi propongo di fare qui non è negare la storicità, googleizzare

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del Sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

² Tra i testi che trattano l'argomento in una visione d'insieme ma comunque in modo sufficientemente approfondito segnalo Dodds (1965).

³ Con una nuova interpretazione e un'importante rivalutazione del tardoantico sono apparsi anche i primi studi sulla semiotica e la filosofia del linguaggio nell'età imperiale. Per una recente bibliografia cfr. Bonfiglioli (2006).



la ricerca e proporre fantastiche affinità, bensì seguire proprio semioticamente l'intrecciarsi di un (iper)testo, il formarsi di un discorso sul sacro, facendone emergere gli aspetti che possono essere sì accostati alle teorie più recenti, ma non certo (con)fusi con esse.

1. Verso il sacro

Nel periodo tardo antico la grande lezione stoica sulla teoria del segno sembra essere dimenticata. I nuovi testi filosofici s'incentrano su altri problemi, eludendo una riflessione sui processi di significazione come trasmessa del periodo classico ed ellenistico. (Il segno quale risultanza di un rapporto tra *semainon* e *semainomenon*? Dimenticato. E il *tyghanon*, il terzo elemento? Accantonato. Il *lekton*? Poco attuale). Ma perché? E soprattutto: davvero? E' insomma proprio vero che il capitolo stoico della riflessione sul segno, che lo si voglia chiamare "semiotica" o meno, sia andato perduto? La lettura dei testi tardoantichi ci mostra, cosa peraltro assai prevedibile, che gli autori dei primi secoli d.C. conoscevano, e anche piuttosto bene, ciò che i loro maestri degli ultimi secoli a.C. avevano scritto. Forse (è probabile, ma non documentato) ne sapevano anche più di noi che dobbiamo attenerci a relativamente pochi frammenti e a spesso dubbie testimonianze. La riflessione sul segno non muore, quindi, nell'età imperiale; si eclissa? Si trasforma: la complessità sostituisce la linearità, la trascendenza l'immanenza, l'indicibile il dicibile. La centralità del *semainein* resta, ma attorno ad essa gli elementi che già gli stoici avevano individuato assumono caratteri nuovi, aspetti diversi.

E' il momento di formulare un'ipotesi: la semiotica tardoantica, del tutto diversa dalla semiotica ellenistica (stoica, perlopiù) o da quella cristiana (vedasi ad es. Sant'Agostino), è frutto della filosofia dalla quale è scaturita ed entro la quale si è sviluppata – non certo quindi imputabile alla scarsa conoscenza delle fonti precedenti o allo scarso rigore metodologico. Per comprendere la "semiotica" tardoantica è quindi necessario indagarla nel contesto culturale ed epistemologico dal quale ha tratto origine, non esiliarla da esso per inserirla negli schemi del XX o del XXI secolo, non studiarla "in vitro" come una scienza a sé, scissa dal generale quadro della "sua" filosofia⁴. La differenza del sostrato filosofico nella tarda antichità rispetto all'età ellenistica ha infatti non solo influenzato, ma anche determinato i tratti della riflessione sul segno e su ciò che ad esso è correlato. La filosofia, quindi, mai estranea alla semiotica anche se a volte mediata da altre discipline (dalla linguistica, come nel caso di Saussure), ha caratterizzato anche l'impostazione della teoria tardoantica del segno.

Quale teoria? Quando tentiamo di ricostruire la storia della semiotica ci troviamo dinnanzi a questa insistente domanda. Le scienze contemporanee hanno – o almeno aspirano ad avere – un carattere di organicità, sistematicità ed univocità che per abitudine o inezia pretendiamo di poter trovare anche nelle scienze antiche – non esclusa la "semiotica". Siamo perciò spesso sopraffatti da immensi corpus testuali che non rientrano negli schemi che a noi sembrano ovvi o perlomeno auspicabili. Indagando la "semiotica" tardoantica non ci poniamo quindi dinnanzi ad una "teoria", intesa come sistema organico ed unitario, bensì ad una complessa struttura ipertestuale della quale è possibile ricostruire le teorie fondanti. Ma si tratta, appunto, di ricostruzione, non di scoperta – di un lavoro essenzialmente teorico, quindi, che dev'essere appena intrapreso, non di una serie di dati che sono già organizzati, pronti per essere fruiti. E si tratta, bisogna ricordarlo, di teorie al plurale, non di un'unica teoria o di un'unica scuola a cui tutto la produzione possa essere ricondotta, come nel caso degli stoici:

⁴ Per una generale riflessione sulla metodologia della storiografia linguistica si veda Swiggers et al. (1998).

chissà poi perché, dinnanzi alla molteplicità delle semiotiche dell'ultimo secolo, ci stupiamo di trovare la stessa molteplicità in semiotiche sparse nei cinque secoli dell'età imperiale...

Dicevamo dell'impronta filosofica di queste semiotiche. Ci sono alcuni aspetti della filosofia che più degli altri hanno formato la riflessione attorno al segno e alla significazione. Tra questi, vorrei mettere in particolare evidenza il ruolo peculiare che ha avuto, per lo sviluppo della semiotica tardoantica, il rapporto della coeva filosofia con il sacro ed il riflettersi di questo rapporto – diverso da quello “classico”, ma anche da quello cristiano – su ciò che potremmo generalmente definire “la cultura tardoantica”. Il sacro – per ora usato in un'accezione ampia e non specificatamente delimitata – è uno dei temi centrali della filosofia e della cultura tardoantica, come leggiamo spesso nella già menzionata manualistica. Ma come dobbiamo intendere, qui, il sacro? Come possiamo definirlo? Che senso dare alla generale constatazione sulla centralità del sacro – constatazione che non qualifica in alcun modo la cultura tardoantica, essendo attribuibile, seppur in misura ed in forme diverse, a qualsiasi cultura? Vediamo allora nel dettaglio alcuni aspetti particolari della cultura e della filosofia tardoantica convergenti nel termine del sacro.

2. L'irrazionale

Uno dei concetti che più spesso vengono associati alla cultura ed alla filosofia tardoantica è il concetto di “irrazionale”: la filosofia tardoantica scopre l'irrazionale; la cultura tardoantica è permeata di irrazionalità. Quale senso dare a queste affermazioni, peraltro abbastanza frequenti da risultare scontate? In che modo parlare di irrazionalità tardoantica senza cadere nello scontato? E come inserire in questa immagine così stereotipata una ricerca sulla semiotica?

Ciò che comunemente definiamo come irrazionalità tardoantica ha sicuramente varie accezioni. A chi studia il linguaggio e il suo ruolo nella riflessione filosofica interesserà in modo particolare vedere come l'irrazionalità possa essere intesa nei termini di uno spostamento del *logos* dall'ambito della ragione umana a quello della volontà divina. Il *logos* della cultura greca classica, il punto nevralgico dei grandi sistemi filosofici, insieme causa e fine della filosofia platonica e di quella aristotelica, conosce nella tarda antichità una svolta epocale: le nuove rielaborazioni dell'età imperiale lo inseriscono nel complesso sistema di emanazioni, partecipe del *nous* superiore e delle ipostasi inferiori, ma sempre imprescindibilmente divino, anche se volto verso ciò che è umano. Il *logos*, prima massima caratterizzazione umana, diviene ora dono divino: “Sono io il *Nous*, il tuo Dio /.../ E il *Logos* luminoso uscito dal *Nous* è figlio di Dio.”⁵ Il passo, tratto dal *Corpus hermeticum*, non è un unicum della filosofia tardoantica; nel lessico ricorda il *Vangelo* di Giovanni, nel contesto del *Poimandres* (titolo dato al primo trattato del *Corpus*) esprime invece la svolta del *logos* greco verso la divinità. Ora, se il *logos* avesse una sola accezione di significato, se fosse solo un concetto metafisico o ontologico o gnoseologico, “il pensiero”, tanto per usare un termine semplice, interesserebbe solo marginalmente la semiotica. Invece il *logos* rientra appieno nella riflessione semiotica, essendo intrinsecamente connesso anche con il linguaggio. *Logos* non è solo pensiero, ma anche linguaggio, è pensiero-linguaggio, un binomio mai scisso, un'unità distinta ma non separata.

Quest'unità, prima intesa come entità razionale e/o razionalizzabile, viene ora collocata in un ambito quasi totalmente diverso: nell'ambito del divino (anche se non necessariamente della divinità). E questa collocazione non è certo un mero esercizio filosofico: essa influisce sulle

⁵ Cfr. *Corpus hermeticum* (CH), I, 6.

concezioni e definizioni del linguaggio in molti contesti, anche in quello che possiamo dire semiotico. Spostare l'epicentro del linguaggio da un ambito umano ad un ambito divino, da un ambito utilitaristico ad un ambito cosmologico, da un ambito di investigazione ad un ambito di speculazione significa dare un'impronta decisiva a tutte quelle scienze che indagano non solo i fenomeni, ma anche l'essenza del linguaggio.

3. Le pratiche religiose, in particolare la mantica e la teurgia

Uno dei riflessi dello "spostamento" di cui abbiamo detto sopra è anche l'impostazione di un nuovo discorso-tipo. Ogni cultura ha un suo discorso-tipo, un discorso a cui fa riferimento, un discorso che diventa modello dominante (anche se non esclusivo!) e prediletto di tutti i possibili discorsi e di tutte le possibili analisi. Cinema, televisione, pubblicità – questi sono forse i modelli di discorso che dominano la nostra cultura. Mantica, teurgia, mistica – questi sono, a mio parere, i modelli di discorso che hanno dominato la cultura tardoantica: anche la sua produzione filosofica⁶.

Ricordiamo, a questo proposito, tutta una vasta produzione di testi che si rifanno, molti anche esplicitamente, a modelli discorsivi propri delle pratiche religiose: gli *Oracoli caldaici*⁷, ed esempio, testo ritenuto per molto tempo un'accozzaglia di frasi deliranti poco degne della grande tradizione classica, ma ampiamente rivalutato negli ultimi decenni come espressione della sensibilità tardoantica per temi e stili diversi da quelli classici⁸.

Ma perché parlarne in questa sede? Semplicemente perché molti di questi testi riportano testimonianze più che degne di nota circa la riflessione tardoantica attorno a concetti "semiotici" quali segno, linguaggio, testo ed altri. Si pensi ai *Misteri degli Egizi* di Giamblico⁹, indubbiamente una delle più riuscite rivisitazioni filosofiche dei temi pertinenti alle cosiddette pratiche religiose. Giamblico dedica un'ampia parte della sua opera al concetto di simbolo, prendendo spunto da almeno due di quelli ambiti che sono ancora oggi considerati come propri del linguaggio simbolico¹⁰: il sogno, il rito (entrambi citati anche da Giamblico), la poesia. Il simbolo esprime, secondo Giamblico, contenuti nascosti, mistici e impronunciabili; l'interpretazione simbolica (interpretazione che dev'essere necessariamente "razionale", non meramente formale) avvicina l'uomo a questi contenuti, rendendolo partecipe, in varia misura, della verità¹¹.

C'è, in questo ed in altri testi della stessa area, una specificità pragmatica, potremmo dire: la "comunicazione" di cui essi trattano include sempre la presenza del divino. E' il divino, in estrema sintesi, l'interlocutore del discorso religioso; è il divino, inoltre, l'artefice primo o ultimo, a seconda delle prospettive, del linguaggio, il sommo garante di qualsiasi semiosi. Un concetto stupefacente e sorprendente, nell'ottica della semiotica contemporanea, forse anche un po' bizzarro. Ma nella cultura tardoantica, in una filosofia che si pone fini soteriologici ed escatologici, questo concetto non risulta per nulla ridicolo. Esso risulta anzi fondamento di qualsiasi speculazione che voglia definirsi filosofica.

⁶ Per una bibliografia sull'argomento rinvio a Grgič (2006).

⁷ Cfr. Des Places, a cura (1971).

⁸ Cfr. Dodds (1951).

⁹ Cfr. Des Places, a cura (1966).

¹⁰ Cfr. Ricoeur (1994).

¹¹ Cfr. *De Myst.* VII, 1-2.



4. Le religioni rivelate

E' opinione comune che proprio in questo periodo, nell'epoca imperiale, la cultura tardoantica, essenzialmente pagana (quindi politeista), "incontra" due religioni monoteiste, quella ebraica, che ha già una propria ricca tradizione e una storia plurisecolare, e quella cristiana, appena nata dallo sviluppo dell'ebraismo ed in inarrestabile ascesa. Vero, ovviamente, anche il contrario: che le religioni monoteiste del Mediterraneo "incontrano" la cultura greca – ma questo aspetto è stato indubbiamente studiato con maggior attenzione ed ha qui per noi minore importanza¹². Ciò che invece dobbiamo assolutamente mettere in rilievo è che le due religioni monoteiste, cioè l'ebraismo e il cristianesimo, fanno conoscere alla filosofia tardoantica il concetto di "rivelazione". Se il fatto stesso che gli Dei potessero rivelare qualcosa agli uomini non è del tutto nuovo per la cultura greca, lo è invece il dato che questo qualcosa che gli Dei (o il Dio) rivelano sia un testo "completo", un'opera, per intenderci: la *Bibbia*, i *Vangeli* o ... il *Corpus hermeticum*, gli *Oracoli caldaici* – rarissimi esempi, nel mondo antico, di testi considerati direttamente rivelati dalla divinità.

In questa cornice cambia, ovviamente, il concetto di testo. Un testo non è più (solo) una produzione umana, ma un dono concesso da Dio, un dono non consegnato ma comunicato, addirittura dettato agli uomini. Il cambiamento non incide ovviamente solo sulla valutazione dei fenomeni testuali direttamente presi in questione, ad esempio il *Corpus hermeticum* o gli *Oracoli caldaici*, ma sul concetto stesso di testo, di linguaggio, di atto linguistico. La rivelazione è un atto linguistico, più precisamente un atto verbale; implica un "parlante" e un "ascoltatore"; implica un "contenuto rivelato" che necessita di un'interpretazione; implica un codice per mezzo del quale questo contenuto può essere veicolato. Tutti questi termini che noi oggi definiremmo semiotici, inseriti in un ambito filosofico a cui prima erano estranei (non in quanto "semiotici", bensì in quanto correlati al divino), fanno scaturire una nuova riflessione attorno ad un concetto generale, il concetto di linguaggio. Una nuova riflessione, dunque: il linguaggio e tutto ciò che lo concerne, fatto già oggetto in epoche precedenti di molta parte della filosofia, deve essere ora ripensato in termini nuovi.

Tutto questo, si badi, non accade all'infuori della filosofia, in un contesto di pratiche e speculazioni occulte nel senso peggiorativo che noi oggi diamo al termine, ma all'interno della filosofia stessa, nelle più grandi scuole dell'età imperiale, negli scritti dei maestri più illustri e più celebri – Giamblico, Proclo, Plotino – e dei loro discepoli più brillanti – Giuliano l'Apostata, per fare un esempio.

A questo punto è chiaro che indagare la riflessione semiotica nella tarda antichità porta con sé l'esigenza di un'impostazione metodologica diversa da quella usata per scoprire semiotiche contemporanee *ante litteram* nei testi classici o in quelli medievali. Mentre la semiotica stoica o quella agostiniana regalano molte soddisfazioni a chi cerca antichi presagi di epistemologie contemporanee, la "semiotica" tardoantica offre ben pochi appigli a chi desidera chiamarla "semiotica" nel senso che oggi diamo al termine. Inserita in un contesto contemporaneo risulta anzi quasi cialtronesca e sicuramente sciocca, ben poca cosa comunque dinnanzi alle ordinate riflessioni stoiche o a quelle (pur coeve!) di sant'Agostino. Ciò che dobbiamo fare non è quindi ricercare antiche conferme a prassi moderne, ma indagare la peculiarità stessa di teorie che sono lontane tanto cronologicamente quanto

¹² Tra i molti autori che potremmo qui citare ad esempio, uno in particolare merita di essere menzionato per la sua posizione di originalità e per le sue ampie, anche se spesso tortuose riflessioni sul linguaggio e i segni: Filone Alessandrino, pensatore di fede ebraica e di lingua greca, che commentò passi della *Bibbia* con gli strumenti della filosofia classica. Per un'introduzione: Calabi (1998).

epistemologicamente. Nel caso della “semiotica” tardoantica è sicuramente di fondamentale importanza tener presente il contesto culturale e filosofico entro il quale questa riflessione è scaturita. Il contesto infatti detta i fini della semiotica, ne imposta i metodi e ne influenza la terminologia.

5. Simbolo, interpretazione, silenzio

Tra i concetti che più spesso emergono dai testi tardoantichi, alcuni sono strettamente connessi, almeno così sembra al lettore contemporaneo, alla semiotica. Nella filosofia tardoantica essi non formano una riflessione a sé stante; fanno piuttosto parte di una più ampia ed articolata riflessione sul linguaggio nei termini e con le finalità di cui abbiamo già detto sopra. Tuttavia, pur non essendo quindi semiotici nel senso rigoroso che oggi daremmo al termine, risultano interessanti per comprendere l'evoluzione della riflessione semiotica e per colmare quelle lacune che le epistemologie contemporanee lasciano incolmate.

Uno dei termini chiave su cui si sofferma la filosofia tardoantica è indubbiamente il termine di simbolo. Un termine poco caro alla semiotica contemporanea, che ne parla quasi sempre con un certo imbarazzo. C'è infatti una domanda alla quale sembra si debba rispondere: ma il simbolo è veramente ciò che pretende di essere? Il simbolo è veramente un segno particolare, qualcosa di più di un semplice segno, un segno capace di esprimere l'inesprimibile, il paradossale, l'abissale? Esiste veramente un segno con queste caratteristiche? O siamo solo noi a volerlo, ad auspicarlo, a crederci tanto fermamente da proiettare questa brama di simbolismo su segni che non sono null'altro che segni?

La filosofia tardoantica, dicevamo, pone i problemi in modo diverso, più semplice, in un certo senso, più naif, ma anche più complesso, più articolato. Non il linguaggio, bensì il cosmo è cosparso di simboli: “Il padre cosparses il cosmo di simboli, lui che /.../ nomina bellezze innominabili.”¹³ I simboli non sono creati dall'uomo, lo creano. I simboli non sono segni particolari ma segni veri, gli unici segni in grado di veicolare significati autentici. E' a questo punto che la “semiotica” tardoantica inserisce nella riflessione sul simbolo un altro concetto, conosciuto già nell'età classica, su cui si soffermerà e che consegnerà alla futura (ed in parte anche coeva) filosofia medievale, alla teologia, alla cabbala e ad una vasta produzione “minore” rimasta ai margini della storia filosofica occidentale: il concetto di nome divino¹⁴.

Riflettere sul simbolo non è quindi, per il pensatore tardoantico, riflettere su un particolare segno e sulla sua potenziale nonché già problematica esistenza: è riflettere sulla collocazione dell'uomo nel mondo, sul cosmo, direbbero gli antichi, sulla semiosfera, direbbe oggi qualcuno. L'esigenza di riflettere sul simbolo nasce, diremmo oggi, dalla smania di indagare i limiti della significazione, i paradossi, gli eccessi. Per la filosofia tardoantica riflettere sul simbolo è indagare il nucleo della significazione – di più: il nucleo dell'esistenza. Il concetto simbolo non necessita solo di una definizione formale, ma genera anche la riflessione ontologica e teologica creando attorno a sé un vero e proprio sistema filosofico. Se quindi da una parte la semiotica contemporanea è sempre vissuta ai margini della filosofia, poco amata anche se spesso usata dai filosofi, la “semiotica” tardoantica sembra essere inserita nelle basi stesse della coeva filosofia.

¹³ *Oracoli caldaici (HL)*, 108.

¹⁴ Per qualche spunto di carattere generale si vedano Cassirer (1976), Hirschle (1979), Sholem (1970).

Ma possiamo veramente, è giunta l'ora di chiedercelo, parlare di semiotica tardoantica? Per alcuni versi, direi di sì: la riflessione tardoantica sul simbolo, come quella sul linguaggio in generale, riprende molti dei temi cari già agli stoici e ancora attuali nell'area delle semiotiche contemporanee: la significazione (*semainein*) e la referenza (*tyghanon*), ad esempio. Ma altri temi, e soprattutto la divergenza metodologica ed epistemologica, fanno supporre che la riflessione tardoantica sui temi che abbiamo definito semiotici sia piuttosto un "simbologia" (intesa qui come "scienza del simbolo") e una conseguente ermeneutica simbolica. Anche la filosofia tardoantica del linguaggio ha più i caratteri di un'ontologia che non di una "filosofia al genitivo"¹⁵: forse anche perché il linguaggio, non strutturato come un sistema di segni, prevarica i limiti (in realtà mai definiti ma spesso assunti come ovvi) del linguaggio verbale e coinvolge la totalità dell'Essere. I simboli non formano sistemi, non formano linguaggi: essi appartengono al linguaggio inteso come Totalità in una visione olistica tanto diversa dalle attuali prospettive da sembrare al lettore odierno, come già dicevo, priva di senso e di metodo.

In questa prospettiva si situa l'uomo – l'uomo, sì, colui che le semiotiche contemporanee hanno lasciato da parte¹⁶ e che invece la semiotica simbolica della tarda antichità inserisce nella propria riflessione. L'uomo ha una funzione semiotica: è l'interprete del simbolo. La semiosi simbolica non è illimitata, il simbolo non genera un altro simbolo che interpreti il primo: la semiosi passa attraverso l'interpretazione che è necessariamente umana. In quest'ambito si situa la figura (umana!) di interprete. Il testo non è dato, ma è rivelato, come abbiamo visto sopra, ed ha quindi bisogno di essere interpretato¹⁷. Il testo è simbolico: è costituito da simboli, "cosparso" di simboli come il cosmo; la sua struttura è quindi enigmatica – oscura, ma non impenetrabile. Il simbolo stesso ha carattere enigmatico: non svela, ma media la realtà – il suo fine è non solo dire, ma anche tacere. Il significare simbolico è necessariamente oscuro: l'enigmaticità consente al simbolo di significare la verità veicolandola a piccole dosi, per così dire, di mediare contenuti nuovi e (perciò) stravolgenti con forme note e (quindi) rassicuranti¹⁸. L'interprete è dunque colui che si addentra nell'oscurità del testo simbolico; è colui che può addentrarsi nell'oscurità del testo simbolico cogliendone il *semainein* senza rischiare di rimanerne travolto: il preparato, l'iniziato, il chiamato. L'interprete non è soltanto l'ascoltatore o il lettore (qualsiasi ascoltatore o lettore) o l'osservatore (nuovamente: qualsiasi osservatore!) del testo simbolico: è colui che ascoltando, leggendo ed osservando coglie livelli più profondi di significazione simbolica. E questo avviene, come abbiamo già detto, non solo su un piano testuale, linguistico, ma in una totalità dove testo e cosmo, linguaggio e vita non sono scissi, né ontologicamente né metodologicamente. Ciò permette di parlare di verità e di significazione con una libertà ed una leggerezza che sembrano eccessive alla semiotica, alla linguistica e alla filosofia contemporanee: eccessive sembrerebbero anche alla luce della logica aristotelica e a quella stoica, ma non nella visione olistica e pansemiotica della filosofia tardoantica.

In questa prospettiva così particolare, dove termini opposti collidono e dove i paradossi si fondono, anche il linguaggio stesso – inteso ovviamente come *logos* – incontra ciò che potrebbe apparire come il suo contrario: il silenzio. Il silenzio (*sigē*) è il luogo della rivelazione, dunque il luogo dove il *logos* incontra se stesso. Il silenzio è al tempo stesso

¹⁵ Il termine è di Lia Formigari, cfr., tra gli altri testi, Formigari, Lo Piparo, a cura (1988).

¹⁶ La critica è di Ricoeur che l'ha espressa in alcune sue opere. Cfr. Ricoeur, (1994).

¹⁷ *Ri-velato*, di fatto, non significa *s-velato*: *ri-velare* è coprire nuovamente, coprire con un velo nuovo – quello del simbolo. Lo nota, leggendo Giamblico, anche Schiavone nell'introduzione alla edizione italiana, vedi in Bibliografia.

¹⁸ Sulla necessaria enigmaticità del simbolo insiste, ad es., Jung. Cfr. Grgič (2007).



anche il luogo dove la filosofia tardoantica ricerca – e quindi trova! – il sacro, il luogo dove il *logos* assume quel carattere di sacralità che abbiamo visto essere centrale per la filosofia imperiale. Questo passaggio segna la fine del logocentrismo classico, una svolta epocale, un cambiamento radicale: il *logos* assurge alla sacralità abbissandosi nel silenzio. Ecco l'ennesimo paradosso della semiotica tardoantica, un paradosso di incommensurabile importanza storica: esso segna il passaggio all'antichità al medioevo, dalla cultura del detto a quella del taciuto, dalla teologia positiva a quella negativa, dalla retorica alla mistica. Il *logos*, termine caro alla tradizione classica, diventa il *Logos* sacro della tradizione cristiana.

Con ciò non solo si apre un nuovo capitolo nella storia della semiotica, ma una nuova era nella storia dell'uomo: una visione semiotica le presagisce e la annuncia, facendosi portavoce di esigenze filosofiche e culturali della multiforme società del Mediterraneo imperiale.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008



Bibliografia

Fonti tardoantiche citate

Corpus hermeticum:

Nock, D., Festugière, A. J., eds, 1946, *Corpus hermeticum*, Paris, Les Belles Lettres; trad. it. *Corpus hermeticum*, Schiavone, V., a cura, Milano, Rizzoli, 2001.

Filone d'Alessandria:

Colson, F.H., Whiteaker, G.H., ed., 1929-1962, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, London – Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library; trad. it. *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Radice, R., a cura, Milano, Rusconi, 1994.

Giamblico:

Des Places, E., ed. 1966, *Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres; trad. it. Moreschini, C., a cura, *I misteri degli Egiziani*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 2003.

Oracoli caldaici:

Des Places, E., ed., 1971, *Oracles Chaldaïques*, Paris, Les Belles Lettres.

Plutarco:

Babbitt, F. C. et al., ed., 1927, *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes With an English Translation*, London – Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library.

Letteratura secondaria

Bonfiglioli, S., 2006, "Simboli o icone? I segni in limine della tradizione platonica." in *Versus*, n. 102.

Calabi, F., 1998, *Linguaggio e legge di Dio. Interpretazione e politica in Filone d'Alessandria*, Ferrara, Corso.

Cassirer, E., 1925, *Sprache und Mythos Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, St. d. Bibliothek

Warburg, VI, Leipzig-Berlin.; trad. it. *Linguaggio e mito: contributo al problema dei nomi degli dei*, Milano, Il Saggiatore, 1976.

Dodds, E., 1951, *The Greeks and The Irrational*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

Dodds, E. R., 1965, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press.

Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

Festugière, A. J., 1967, *Héretisme and mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne.

Formigari, L., Lo Piparo, F., a cura, 1988, *Prospettive di storia della linguistica. Lingua, linguaggio, comunicazione sociale*, Roma, Editori riuniti.

Grgič, M., 2006, "Pragmatika in semiotika v historični perspektivi: komunikacijski modeli in transcendentno v kulturi pozne antike. Pragmatics and Semiotics in a Historical Perspective: Communication Models and the Transcendent in the Culture of Late Antiquity.", in *Annales, Ser. soc. et hist.*, XVI/2.

Grgič, M., 2007, "Ontologia del senso, del simbolo e del mito nella narrazione analitica. La 'semiotica' di C. G. Jung ed i suoi modelli." Comunicazione per il convegno *Narrazione ed esperienza*, AISS / Università della Calabria, 17-19. 11. 2006. In: *E/C*, rivista on line dell'Aiss, Associazione Italiana di Studi Semiotici.

Hirschle, M., 1979, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Meisenheim, Hain.

Ricoeur, P., 1994, *Filosofia e linguaggio*, Jervolino, D., a cura, 1994, Milano, Guerini.

Sholem, G., 1970, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, Frankfurt A.M, Suhrkamp Verlag.

Swiggers, P. et al., 1998, "Metahistoriography Meets (Linguistic) Historiography" in *Metahistoriography. Theoretical and Metodological Aspects on the Historiography in Linguistics*, Münster, Nodus Publikationen.

Vernant, J. P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, François Maspero; trad. it. *Mito e pensiero presso i greci: studi di psicologia storica*. trad. it. Torino, Einaudi, 1982