

PORFIRIO

L'ANTRO
DELLE NINFE

[De Antro Nympharum]

INDICE

INTRODUZIONE A PORFIRIO di Giuseppe Girgenti*
L'ANTRO DELLE NINFE

pag. 3
pag. 26

* Da: GIRGENTI G., *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Roma- Bari, 1997.

INTRODUZIONE A PORFIRIO

DI GIUSEPPE GIRGENTI

I. - LA VITA, LA FORMAZIONE CULTURALE DI PORFIRIO E LE POLIVALENTI CARATTERISTICHE DELLA SUA FILOSOFIA

Porfirio di Tiro, allievo di Plotino dal 263 in poi, probabilmente è stato il più grande erudito della tarda antichità, poiché ha coniugato i suoi interessi genuinamente filosofici, e in particolare neoplatonici, con interessi filologici, letterari, storici, etici, religiosi, scientifici, ecc. La tradizione attesta più di ottanta suoi scritti, che purtroppo ci sono pervenuti in minima parte: è certo, però, che la sua opera ha avuto una influenza poderosa sugli autori della tarda antichità, soprattutto in ambito latinocristiano. In questo senso, può essere considerato una figura emblematica dell'età imperiale, e uno snodo essenziale per la trasmissione della cultura antica al Medioevo. In un passo della *Vita di Plotino*, Porfirio narra un episodio autobiografico che ben illustra queste sue caratteristiche:

Io avevo letto, nella festa di Platone, un poema *Il matrimonio sacro*, e siccome avevo detto molte cose da ispirato nel loro senso mistico e segreto, qualcuno osservò: «Porfirio è matto»; Plotino disse allora in modo che tutti lo udissero: «Tu ti sei rivelato insieme poeta, filosofo e ierofante»¹.

Questa definizione di Porfirio come «insieme poeta, filosofo e ierofante» è doppiamente significativa, in quanto data da Plotino, e in quanto riferita e fatta propria dallo stesso Porfirio. Inoltre, compendia gran parte della produzione di Porfirio: sotto l'aggettivo «poeta», possiamo includere tutti gli scritti porfiriani di carattere letterario, estetico, filologico, retorico e i commentari ad Omero; sotto l'aggettivo «filosofo», possiamo includere le opere di carattere teoretico, l'edizione delle *Enneadi* di Plotino e i numerosi commentari a Platone e ad Aristotele; sotto l'aggettivo «ierofante», infine, possiamo includere gli scritti di natura etico-religiosa, le opere mistico-teurgiche, i commenti agli *Oracoli caldaici* e la sua polemica contro il Cristianesimo. Per completare il quadro del *corpus* porfiriano, basta aggiungere gli scritti scientifici (di astronomia, matematica, musica, biologia e i commentari a Tolomeo).

1. *La produzione di Porfirio in relazione alle fasi della sua vita*

Porfirio fu uno scrittore molto fecondo: scrisse più di ottanta opere che, come abbiamo già detto, spaziavano dalla storia, alla filosofia, alla teologia, alla morale, alla scienza, alla psicologia, alla critica letteraria, alla retorica, alla filologia omerica, alla grammatica, all'astrologia, alla musica, ecc.;

¹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 15, 1-5. La più recente edizione della *Vita di Plotino* si trova all'inizio di Plotino, *Enneadi*, Milano 1992 (testo greco e traduzione italiana di G. Faggini; presentazione di G. Reale). Da questa edizione sono tratte tutte le citazioni.

di esse sono pervenute per intero, però, soltanto undici opere², trentuno in frammenti³, mentre di tutte le altre conosciamo solo i titoli.

Gli scritti di Porfirio sono in qualche modo collegabili alla sua vita, poiché i suoi interessi estetici, retorici, letterari, filologici e poetici e la sua attenzione per Omero sono riconducibili al periodo giovanile, in cui ad Atene fu allievo del retore Longino. I suoi interessi filosofici sono naturalmente collegati al suo incontro con Plotino e alla frequenza della scuola di Roma. Infine, i suoi interessi religiosi e teurgici sono collegati al suo incontro con i culti misterici e con il Cristianesimo, religione a cui forse aderì da giovane⁴, ma che poi criticò aspramente, in polemica con Origene, nel tardo trattato *Contro i cristiani*.

È opportuno, quindi, tracciare un breve quadro della vita del filosofo, per comprendere meglio la genesi della sua opera.

La prima fonte da cui trarre elementi per ricostruire la vita di Porfirio è Porfirio stesso: nella sua *Vita di Plotino*, infatti, Porfirio fornisce abbondanti elementi autobiografici, soprattutto per il periodo della sua vita, circa sei anni, trascorso nella scuola di Plotino: da essa apprendiamo che quando Plotino morì, nel 270 d.C., Porfirio si trovava a Lilibeo (l'odierna Marsala, in Sicilia); che Porfirio arrivò a Roma nel decimo anno del regno di Gallieno all'età di trent'anni; che rimase appunto sei anni alla scuola di Plotino e che quindi andò in Sicilia nel quindicesimo anno del regno di Gallieno; inoltre, che era nativo di Tiro, che il suo vero nome era Malco, che in un periodo di profonda depressione tentò il suicidio, che aveva sessantotto anni all'epoca della compilazione delle *Enneadi*; troviamo, infine, numerosi aneddoti sulla scuola di Plotino, che avremo modo di ricordare più avanti.

Altri particolari sulla vita di Porfirio si possono estrarre da altre sue opere, in particolare dalla *Lettera a Marcella*, dalla *Filosofia desunta dagli oracoli* e altre ancora.

La prima *Vita di Porfirio* in senso stretto fu scritta circa un secolo più tardi, dallo storico Eunapio di Sardi⁵, che operò all'interno della scuola neoplatonica di Pergamo: questo autore evidenzia che prima di lui non era stata scritta nessun'altra *Vita di Porfirio*, e fornisce anche un catalogo degli scritti del filosofo.

Ulteriori elementi, soprattutto per quel che riguarda le sue opere, si possono dedurre dai tardi neoplatonici: Giamblico, Proclo, Simplicio, Damascio, Olimpiodoro; inoltre dal *Commentario all'Isagoge di Porfirio* di Elia e da Giovanni Stobeo.

Porfirio fu un autore molto discusso in ambito patristico, per cui qualche altro dato, in realtà non troppo significativo, si può trarre anche dai vari Padri e scrittori cristiani, i quali si occuparono di Porfirio sia per discuterne la metafisica e trarne elementi per la formulazione di una prima teologia, sia per rispondere polemicamente al suo attacco al Cristianesimo.

In questo senso, i più importanti autori da ricordare sono: Eusebio di Cesarea, Agostino, Girolamo, Metodio di Olimpo, Enea di Gaza, Filostorgio, Apollinare di Laodicea, Macario di Magnesia,

² Le undici opere pervenute sono: *L'Antro delle Ninfe*, *l'Isagoge*, il *Commentario alle «Categorie» di Aristotele*, la *Vita di Plotino*, la *Vita di Pitagora*, le *Sentenze sugli intellegibili*, la *Lettera a Marcella*, i trattati *Sull'animazione dell'embrione* e *Sull'astinenza*, il commentario *Agli Armonici di Tolomeo* e *l'Introduzione all'«Apotelesmatica» di Tolomeo*.

³ Le trentuno opere pervenute in stato di frammenti sono: i commentari al *Parmenide*, al *Filebo*, al *Fedone*, alla *Repubblica*, al *Sofista*, al *Timeo*, alle *Categorie* di Aristotele (*a Gedalio*), al *Peri Hemeneias*, alla *Fisica* di Aristotele, i trattati *Sui sillogismi categorici*, *Sui principi*, *Sulla materia*, *Sulle potenze dell'anima*, *Sulla sensazione*, *Sull'anima contro Boeto*, *Su ciò che dipende da noi*, *Sul «conosci te stesso»*, *Sul ritorno dell'anima*, *Sulla filosofia degli oracoli*, *Sul culto dei simulacri degli Dei*, *Sui nomi divini*, *Sullo Stige*, *Contro i cristiani*, *Sulle fonti del Nilo*, le lettere a *Nemerzio*, ad *Anebo*, la *Storia della filosofia*, la *Lezione filologica*, i commentari agli *Oracoli caldaici*, le *Questioni omeriche* e le *Questioni varie*.

⁴ La notizia del cristianesimo giovanile di Porfirio è fornita da Socrate storico, *Historia ecclesiastica*, III, 23, 37: lo storico attribuisce l'apostasia all'indignazione di Porfirio in seguito all'attacco sferratogli da alcuni cristiani a Cesarea in Palestina. Un'analogia testimonianza è fornita dalla *Teosofia* di Aristocrito, del V secolo (cfr. «*Rheinisches Museum*», LI, pp. 273 sgg.). Anche gli storici ecclesiastici del Medioevo, ad esempio Niceforo Callisto nel XIV secolo, confermano che Porfirio fu cristiano da giovane.

⁵ Cfr. Porfirio, *Vangelo di un pagano*. *Lettera a Marcella*. *Contro Boeto*, *sull'anima*. *Sul conosci te stesso*. Eunapio, *Vita di Porfirio*, a cura di A.R. Sodano, present. di G. Reale, testo greco a fronte, Milano 1993.

Sinesio di Cirene, Nemesio di Emesa, Macrobio, Severino Boezio e Socrate storico. Un discorso a parte merita Mario Vittorino, in quanto traduttore e rielaboratore di Porfirio, e importantissimo mediatore tra il neoplatonismo plotiniano-porfiriano e Agostino.

Altre informazioni si possono dedurre dai cataloghi arabi. Infine, la *Suda*, il lessico bizantino, gli dedica un articolo, da cui si può dedurre la data approssimativa della sua morte, cioè il 305 d.C.

L'unica biografia moderna di Porfirio è quella di J. Bidez⁶, scritta all'inizio di questo secolo, e tuttora preziosa, sia per la raccolta dei dati sulla vita di Porfirio, sia per l'elenco ragionato delle sue opere, sia per le appendici in cui vengono pubblicati ampi estratti da Eusebio⁷ e da Agostino⁸, con frammenti di opere perdute di Porfirio, nonché il testo greco della *Vita di Porfirio* di Eunapio, l'articolo ricordato della *Suda* e altri elementi sulla vita e sulle opere del filosofo tratti da autori arabi.

Il giudizio complessivo di Bidez su Porfirio filosofo non è troppo favorevole; è invece più riconoscente il giudizio su Porfirio nella sua attività di erudito e di spirito critico dell'età imperiale, specchio fedele di un'epoca contraddittoria al tramonto, un'epoca di crisi permeata di sincero slancio morale verso l'Assoluto e allo stesso tempo di ingenue superstizioni.

Le varie tappe della vita di Porfirio, che Bidez analizza, sono le seguenti: il suo interesse giovanile per la teurgia e per i culti ermetici, il suo soggiorno ad Atene presso Longino, il suo soggiorno a Roma alla scuola di Plotino, il periodo di cura dalla depressione in Sicilia, il suo ritorno a Roma a capo della scuola dopo la morte di Plotino, il suo matrimonio tardivo con Marcella, la compilazione delle *Enneadi*, e gli ultimi anni sino alla morte. Bidez dedica un capitolo ad ogni fase significativa della vita di Porfirio, e prende in analisi alcune sue opere, come il *Trattato contro i cristiani*, la *Lettera ad Anebo*, il *De regressu animae* (di cui in appendice pubblica anche il testo), il *De abstinentia* e la *Lettera a Marcella*.

Secondo Bidez, Porfirio filosofo avrebbe semplicemente sfruttato i mezzi che gli erano offerti dal pensiero di Plotino per dare una copertura intellettuale ai culti pagani che ormai lasciavano sempre più spazio alla nuova religione cristiana. Pertanto, Porfirio sarebbe una sorta di apologista del paganesimo, ma non un filosofo in senso proprio. Egli sarebbe l'ultimo baluardo dell'antica civiltà pagana in disfacimento. Il misticismo di Plotino offriva a Porfirio il mezzo per esaltare la vecchia pietà pagana⁹.

Bidez riconosce, comunque, che senza Porfirio, compilatore delle *Enneadi*, sarebbe andata perduta l'enorme ricchezza di contenuti filosofici che Plotino non aveva voluto mettere per iscritto in modo ordinato e leggibile. Plotino, infatti, non si era affatto curato di scrivere in modo bello e ordinato. Gli appunti delle sue lezioni, che venivano presi prima dell'arrivo di Porfirio a Roma, erano una massa caotica fitta di idee, in cui non c'era né ordine né chiarezza. Senza l'intervento letterario e l'edizione curata da Porfirio, Plotino avrebbe consegnato i suoi tesori di sapienza ad una élite poco numerosa. Avrebbe lasciato alla storia, come Ammonio Sacca, solo il ricordo del suo nome, e forse il suo pensiero non avrebbe avuto alcun seguito¹⁰.

Porfirio, di conseguenza, dovrebbe essere considerato co-autore delle *Enneadi*, affermazione che, seppur implicitamente, corregge di molto il precedente giudizio negativo. Scrive Bidez: «Le *Enneadi* sono il prodotto di una collaborazione, e il nome di Porfirio potrebbe a buon diritto figurare in testa all'opera al di sotto di quello di Plotino»¹¹.

Facendo nostro quest'ultimo giudizio, cioè che Porfirio deve essere considerato l'autore letterario delle *Enneadi*, dovremo vedere che, in realtà, il pensiero di Porfirio non coincide del tutto con quello del maestro Plotino, ma che anzi in più punti se ne distacca apertamente, come nell'affermazione dell'identità dell'Uno e dell'Essere, o in quella di una sorta di Intelligenza assoluta dell'Uno stesso.

⁶ J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gent 1913 (rist. anast. Hildesheim 1964).

⁷ L'opera, estratta da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, III, 7,1; III, 13, 4; III, 9, 1-5, 8; III, 10, 2; III, 11, 4; III, 10, 13; III, 13, 13 e 21; III, 14, 10, ecc., è il trattato ΠΕΡΙ ΑΓΓΑΜΑΤΩΝ, *Sul culto dei simulacri degli Dei*.

⁸ L'opera, estratta da sant'Agostino, *La Città di Dio*, X, *passim*, è il trattato *De regressu animae*, che Agostino ha conosciuto nella traduzione latina di Mario Vittorino.

⁹ Cfr. Bidez, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 130.

¹¹ *Ivi*, p. 131.

Del resto, lo stesso Bidez riconosce un diverso atteggiamento di Porfirio nei confronti della filosofia aristotelica; diversamente da Plotino, Porfirio ha tentato di formulare una dottrina che rivalutasse Aristotele all'interno del neo-platonismo.

Nell'intento porfiriano, il pensiero dello Stagirita avrebbe una funzione propedeutica nei confronti della filosofia di Platone. L'introduzione di Aristotele nel platonismo è confermata anche dall'abbondanza di commentari porfiriani a testi aristotelici, accanto ai commentari di dialoghi platonici: dieci commentari ad Aristotele (contro sette a Platone), uno a Teofrasto, e due scritti (purtroppo perduti) sul rapporto tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele.

Nel ripercorrere le principali tappe della vita di Porfirio, seguiremo sostanzialmente lo schema cronologico proposto da Bidez, aggiungendo eventualmente le notizie che possiamo dedurre da altre fonti.

2. La fase giovanile di Porfirio e l'incontro con Origene

Porfirio nacque a Tiro in Fenicia nel 233-234 d.C., come si ricava dalla *Vita di Plotino*¹². La sua città natale era a quel tempo un punto di incontro tra Oriente ed Occidente, soprattutto per quel che riguarda i culti religiosi: misticismo, caldaismo, ermetismo, teurgia, superstizioni, culti pagani e cristiani, pratiche misteriche ed iniziatiche, convivevano in un tollerante sincretismo. Girolamo e Giovanni Crisostomo lo soprannominano sprezzantemente «Bataneota»¹³, Agostino invece «Siculo»¹⁴, in riferimento al suo successivo soggiorno a Marsala; analogamente, anche lo scrittore siciliano Firmico Materno chiama Porfirio «nostro»¹⁵.

Della sua vita precedente all'arrivo ad Atene nella scuola di Longino si sa ben poco: il suo nome siriano era Malco, nome che era anche di suo padre, e che fu tradotto nel corrispondente greco *Basileus*, cioè «re» da Amelio, il discepolo di Plotino¹⁶. Il nome «Porfirio» gli fu dato da Longino¹⁷; abbiamo già ricordato che secondo alcuni fu educato da cristiano e poi abbandonò la fede in Gesù Cristo per dedicarsi ai culti dei Caldei.

Secondo quanto riferisce Eusebio, Porfirio frequentò Origene in giovinezza, attratto dalla fama e dalla cultura di quest'ultimo¹⁸.

La notizia secondo la quale si sarebbe allontanato dalla fede in Cristo, dopo essere stato percosso da alcuni cristiani, è di dubbia attendibilità; comunque, dal punto di vista cristiano, sarebbe stato un *apostata*. A questo proposito, è interessante notare che Porfirio afferma, nel *Contro i cristiani*, che Ammonio Sacca, passato dal Cristianesimo alla filosofia, era un convertito, mentre Origene, divenuto cristiano dopo aver frequentato Ammonio, era un *apostata*:

Ammonio, allevato da cristiano in mezzo ai cristiani, scelse saggiamente la cultura e i costumi civili della tradizione classica, mentre Origene, educato da greco in mezzo ai greci, scelse la barbarie¹⁹.

Porfirio, mettendosi dal punto di vista pagano, capovolgeva quindi la nostra prospettiva. In ogni caso, continua Porfirio, Origene continuava a pensare in modo essenzialmente greco²⁰. Origene, di-

¹² Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 7, 50.

¹³ Cfr. Girolamo, *Praef. in ep. ad Gal.*: «Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius»; Giovanni Crisostomo, *Homil. VI 3 in I Cor.* (PG, t. 61, col. 52, 31): οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεώτην μετ' ἐκεῖνον. Questo non significa che Porfirio sia nato a Batanea, perché il termine negli autori cristiani ha una valenza denigratoria, di dubbia origine aramaica. Cfr. G. Rinaldi, *Studi porfiriani*, «Koinonia», 4 (1980), pp. 25-37.

¹⁴ Cfr. Agostino, *Retractationes*, II, 31 (57): «[...] Porphyrium illum Siculum, cuius celeberrima est fama».

¹⁵ Cfr. F. Materno, *Mathesis*, VII, 1, 1: «Pythagoras etiam et noster Porphyrius religioso putant animum nostrum silentio consecrari».

¹⁶ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 17, 7-10 e 17, 14-15.

¹⁷ Cfr. Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 4, 20.

¹⁸ Cfr. Porfirio, *Contro i cristiani*, in Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 5. Bidez cita anche Vincenzo di Lérins, *Commun. 17*, PL 50, col. 663: «Ait namque impius ille Porphyrius excitum se fama ipsius (Origenis) Alexandriam puerum fere perrexisse ibique eum vi disse iam senem sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset», ma ritiene impossibile che Porfirio sia stato ad Alessandria.

¹⁹ Cfr. Porfirio, *Contro i cristiani*, in Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 7.

ce Porfirio, conosceva il pensiero di Platone, di Numenio, di Cranio, di Apollofane, di Longino, di Moderato, di Nicomaco, dei pitagorici, e degli stoici Cheremone e Cornuto²¹. Inoltre, avendo appreso il metodo di interpretazione allegorica dai greci, lo applicò alle Scritture giudaiche²². Porfirio, quindi, considera Origene un filosofo neoplatonico e gli rimprovera di aver attribuito agli insensati scritti di Mosè e dei cristiani la sapienza che egli aveva appreso da Ammonio Sacca, e di aver sostenuto che essi contenevano nel loro senso nascosto ciò che insegnava la filosofia greca²³. Ciò significa, per Porfirio, che Origene, passato al Cristianesimo ma con un modo di pensare ancora sostanzialmente neoplatonico, avrebbe attribuito la sapienza greca alle tradizioni dei barbari e avrebbe applicato alla Sacra Scrittura dei giudeo-cristiani il metodo di interpretazione allegorica che aveva ripreso dai misteri greci²⁴.

Se consideriamo che Ammonio Sacca fu maestro sia di Origene, sia di Longino, sia di Plotino (i tre «maestri» di Porfirio), questo richiamo di Porfirio alla sua presunta *apostasia*, considerata in realtà una saggia conversione, assume un significato del tutto particolare.

Le affinità di pensiero tra Porfirio e Origene, che divergono solo nel valore da attribuire alla Bibbia, consistono soprattutto nella concreta possibilità, per l'anima umana, di liberarsi dai legami con il mondo sensibile attraverso la conversione della sua libera volontà; già in questo si nota una certa affinità fra l'etica di Porfirio e quella di Origene, il che spiega come Porfirio possa riconoscere il carattere filosofico del teologo alessandrino²⁵.

Non sappiamo se questo incontro tra Porfirio e Origene sia avvenuto ad Alessandria, come attestano alcune testimonianze, o a Cesarea, in Palestina, come afferma Eusebio, o a Tiro, la città di Porfirio, dove Origene soggiornò negli ultimi anni della sua vita e morì nel 253 d.C. Porfirio avrebbe avuto tra i diciotto e i vent'anni all'epoca del suo incontro con Origene: forse aveva già abbandonato la fede in Cristo, che continuava a ritenere, però, il più pio e santo tra gli uomini²⁶. L'errore principale dei cristiani, secondo Porfirio, fu il ritenere Cristo di natura divina; riteneva, infatti, insensato che il Logos divino si fosse fatto carne.

Su questo punto la divergenza con Origene si manifestò forse sin dal primo incontro: a questo periodo appartengono gli scritti di Porfirio *La filosofia desunta dagli oracoli* e il trattato *Sul culto dei simulacri*, di cui possediamo ampi frammenti, e in cui si manifestano i suoi interessi magici e mistici e la sua valutazione positiva di tutte le divinità pagane, in quanto simboli di una teologia panteista e naturalista. Niente di più opposto al cristianesimo platonico di Origene.

È certo, comunque, che in maturità Porfirio, dopo aver acquisito gli strumenti filosofici plotiniani, polemizzò aspramente con il teologo alessandrino, il quale aveva scritto un'opera a difesa del Cristianesimo contro il medioplatonico Celso; quest'ultimo, nel suo *Discorso vero* (o *Il vero Logos*, come alcuni studiosi preferiscono tradurre²⁷), scritto intorno al 178 d.C., polemizzava con la dottrina dei cristiani, in particolare degli apologisti; le sue argomentazioni furono appunto confutate da Origene nel *Contro Celso*. Porfirio riprende le argomentazioni di Celso e arricchisce la sua polemica anticristiana con un'accurata critica esegetica della Bibbia, volta a dimostrare l'inconsistenza di alcune tesi su cui gli apologisti fondavano le loro argomentazioni e l'assurdità di alcuni racconti dell'Antico Testamento.

²⁰ Cfr. *ivi*, 8. Un giudizio analogo su Origene, cioè che il suo pensiero si inserisce più nell'ambito filosofico platonico e non in quello cristiano, è dato da Cirillo di Alessandria, PG VII, 373 A.

²¹ Cfr. Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19, 8.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. E. von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, pp. 106-107, n. 51.

²⁴ Cfr. Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI, 19,4-8 e Ivánka, *Platonismo cristiano*, cit., p. 107, n. 51.

²⁵ *Ibid.*; cfr. anche H. Dorrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, München 1959.

²⁶ Cfr. Porfirio, *La filosofia desunta dagli oracoli*, ed. Wolff, Berlin 1886, p. 180.

²⁷ W. Beierwaltes, per esempio, nelle *Vorlesungen* del Wintersemester 1991/1992 all'Università di Monaco di Baviera sui rapporti tra metafisica greca e teologia cristiana («Griechische Metaphysik und christliche Theologie»), nella lezione del 4 febbraio 1992 ha sostenuto che sarebbe più opportuna la traduzione «Il vero Logos» poiché Celso risponde essenzialmente alle *Apologie* di Giustino Martire, la cui tesi fondamentale consisteva nel mostrare l'identità del Logos greco con Gesù Cristo.

3. Il periodo di Porfirio ad Atene presso la scuola di Longino

Atene, soprattutto in virtù della reviviscenza culturale iniziata da Adriano e portata avanti da tutti gli Antonini, aveva riacquisito lo splendore di un tempo ed era ridiventata la città accademica per eccellenza, il punto di incontro degli uomini di cultura, degli artisti e dei filosofi, il luogo che nelle pietre conservava i tesori della sapienza degli antichi.

Era quindi più che naturale che un giovane desideroso di cultura e di sapienza come Porfirio si dirigesse innanzitutto ad Atene alla ricerca di una scuola. In quegli anni, insegnava nella capitale greca il retore e letterato Cassio Longino, che aveva frequentato il circolo neoplatonico fondato da Ammonio Sacca, e che quindi conosceva bene Plotino e forse anche Origene.

La ricerca di Longino, per quel poco che ne sappiamo²⁸, era concentrata sull'esegesi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, poiché Omero era considerato l'unica *auctoritas*, quasi certamente superiore a Platone.

Porfirio deve avere imparato molto da Longino: i suoi scritti su Omero e sulla letteratura, la sua accuratezza filologica ne sono un'esauriente testimonianza.

Porfirio attribuisce a Plotino un giudizio su Longino solo apparentemente negativo; Longino sarebbe solo un «filologo», ma niente affatto un filosofo:

Un giorno che gli [*sc.* a Plotino] furono letti i due scritti di Longino *Dei principi* e *L'amatore di antichità*, egli disse: «Longino è un filologo, ma un filosofo proprio no»²⁹.

In ogni caso, questo significa che Longino era un ottimo filologo, nel suo campo certamente uno degli uomini più colti del tempo. Secondo Eunapio, che riferisce in breve del soggiorno di Porfirio ad Atene, Longino era «una biblioteca vivente e un museo ambulante»³⁰. Lo stesso Porfirio afferma che Longino era il più grande critico del suo tempo e che aveva esaminato quasi tutte le opere dell'epoca³¹.

Porfirio edificò quindi la sua grande cultura grazie a Longino, da cui imparò la grammatica e la retorica, e da cui ricevette gli strumenti filologici adeguati per dare una corretta interpretazione dei testi letterari³².

Secondo altre fonti, Porfirio ad Atene udì anche il grammatico Apollonio, il matematico Demetrio e il retore Minuciano³³, a cui dedica uno scritto.

L'attività filologica, ermeneutica ed esegetica di Porfirio sarà costante lungo tutta la sua vita: oltre agli scritti su Omero, dalla *Vita di Plotino* apprendiamo, per esempio, che dimostrò l'inautenticità di alcuni testi attribuiti dagli gnostici a Zoroastro, mostrando che si trattava di un apocrifo recente fabbricato dai fondatori della setta³⁴. Quando si accingerà a scrivere contro i cristiani, si preoccuperà soprattutto dell'esegesi della Sacra Scrittura. La sua attività filosofica si sviluppa sostanzialmente in qualità di commentatore di Platone, di Aristotele e di Plotino. Persino negli scritti di natura scientifica, Porfirio si preoccupa di commentare i testi più importanti dell'epoca di astronomia, musica, matematica e medicina (Tolomeo, Nicomaco, Euclide, Ippocrate).

Porfirio rimase in contatto con Longino anche quando divenne discepolo di Plotino, come narra lui stesso sempre nella *Vita di Plotino*:

Quale opinione avesse Longino di Plotino specialmente per le indicazioni ch'io gli andavo scrivendo, risulterà da un brano di lettera che egli mi scrisse e che finisce in questo modo. Egli mi pregava di abbandonare la Sicilia e di andarlo a trovare in Fenicia per portargli i libri di Plotino³⁵.

²⁸ Le testimonianze su Longino sono edite in O. Jahn-I. Vahlen, *Dionysii vel Longini sublimitate libellus*, Lipsiae 1910, rist. anast. Stuttgart 1967, pp. 88-92; sotto il suo nome ci è pervenuto il famoso trattato *Sul sublime*, giudicato però non autentico, uno dei piccoli capolavori di retorica ed estetica della tarda antichità. Porfirio parla di quattro suoi scritti dal titolo *Dell'impulso, Il fine, Dei principi* e *L'amatore di antichità*.

²⁹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 14, 19-20.

³⁰ Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 3, 15.

³¹ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 20, 1.

³² Cfr. Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 4, 22-25.

³³ Cfr. Proclo, *In Remp.*, II, 23, 14. L'opera (perduta) si intitolava *Sull'arte di Minuciano*.

³⁴ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 16, 15 sgg.

³⁵ Porfirio, *Vita di Plotino*, 19, 1-5.

Di seguito, Porfirio riporta un brano della lettera ricevuta da Longino, in cui il vecchio retore evoca l'antica amicizia e lo prega di portargli le copie corrette degli scritti di Plotino. Porfirio insiste sul giudizio estremamente positivo che Longino aveva di Plotino:

Come non dovrei possedere le opere di un uomo degno di ogni rispetto e venerazione?³⁶

Nota però che Longino non concordava con Plotino su molti punti del suo sistema:

Certo, io te l'ho detto a voce e te l'ho scritto da lontano e te l'ho ripetuto nel tuo soggiorno a Tiro. Ci sono molti principi <nel suo sistema> ch'io non posso ammettere; ma io ammiro e amo il carattere del suo stile, la profondità del suo pensiero e il modo veramente filosofico di proporre le questioni. Coloro che ricercano <la verità> devono, mi pare, considerare le sue opere tra le più famose³⁷.

E subito dopo Porfirio afferma che Longino era il più grande critico del suo tempo e che conosceva quasi tutte le opere della sua epoca. Riporta, infine, un brano del trattato di Longino intitolato *Il fine*, in cui il retore parla di Plotino, di Amelio e dello stesso Porfirio:

Difatti il nostro comune amico, Basilio da Tiro, che ha scritto anch'egli non poco, seguendo le orme di Plotino, ed ha preferito il suo insegnamento al mio, si era accinto a dimostrare in un trattato che l'opinione <di Plotino> sulle idee era migliore della mia; in una breve replica credo d'averlo convinto che, mutando di opinione, aveva avuto torto; e così ho scosso non poche opinioni di questi filosofi³⁸.

Tutto questo dimostra quanto Porfirio stimasse il suo primo maestro; prima di riportare l'oracolo di Apollo su Plotino, Porfirio commenta il giudizio di Longino su quest'ultimo, e, implicitamente, si compiace di essere stato l'allievo prima del più grande filologo e poi del più grande filosofo della sua epoca:

A me basta che quest'uomo [sc. Longino], che è il primo critico del nostro tempo e che è tale ancora per la pubblica opinione, abbia scritto queste cose su Plotino; certamente, se mi fosse stato possibile andare da lui quando egli mi aveva invitato, non avrebbe scritto contro il sistema <di Plotino> quel trattato che ha composto, prima di conoscere esattamente quel pensiero³⁹.

L'essere stato allievo di Longino ha permesso a Porfirio di unire filologia e filosofia, quindi gli ha facilitato il compito di tenere insieme il bello e il vero.

4. *Porfirio a Roma nel circolo neoplatonico di Plotino*

Eunapio narra che Porfirio si spostò da Atene a Roma, mosso dal desiderio di conoscere la grande città, di accrescere la sua già solida cultura e di ascoltare il grande Plotino⁴⁰. Roma, in effetti, in quanto capitale dell'Impero, era divenuta necessariamente anche il centro della cultura, ove l'antica filosofia riviveva in spirito nuovo, ove i fermenti religiosi trovavano fertile terreno, ed era certamente il posto migliore per esercitare una qualunque attività politica, o per avere semplicemente la massima eco in riferimento alla propria opera.

Da Porfirio stesso apprendiamo che questo incontro tra Porfirio e Plotino a Roma avvenne nel decimo anno del regno di Gallieno, quando il primo aveva trent'anni e il secondo cinquantanove⁴¹, quindi intorno al 263 d.C. Il primo soggiorno romano di Porfirio si prolungò sino al 268, per quasi sei anni.

Le notizie più importanti del periodo romano di Porfirio sono riportate naturalmente nella *Vita di Plotino*, in cui spesso e volentieri Porfirio introduce elementi autobiografici: riferisce che Amelio frequentava la scuola di Plotino già da diciotto anni, ma non aveva ancora osato scrivere nulla, mentre Plotino aveva già composto ventuno trattati in modo asistemico e disordinato.

³⁶ Ivi, 19, 34.

³⁷ Ivi, 19, 35-41.

³⁸ Ivi, 20, 91-101.

³⁹ Ivi, 21, 19-21.

⁴⁰ Cfr. Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 6, 3-6.

⁴¹ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 4, 1-10.

Quando Porfirio udì per la prima volta le lezioni di Plotino, ebbe l'impressione che si trattasse di banali conversazioni, poiché il filosofo non si curava di abbellire i suoi discorsi con orpelli sofisticati⁴²; ci troviamo, è bene ricordarlo, nell'ambiente culturale della cosiddetta «seconda sofistica», in cui il bello della parola era tenuto in gran conto, e Porfirio, a maggior ragione, essendo stato allievo del brillante retore ateniese, non poteva non essere sensibile a questo aspetto.

Porfirio non tardò comunque a diventare il discepolo prediletto di Plotino, entrando anche in contrasto con il più anziano Amelio. Egli stesso riferisce che si sviluppò un'interessante polemica filosofica tra lui ed Amelio. Porfirio iniziò con uno scritto sugli intellegibili (le *Idee*), sostenendo che sussistono separati al di fuori dell'intelligenza; Amelio scrisse allora un libro molto lungo *Contro le aporie di Porfirio*⁴³, spiegando la dottrina plotiniana, per la quale gli intellegibili possono sussistere solo nell'intelligenza. Porfirio scrisse una risposta, Amelio ancora una risposta alla risposta, finché Porfirio comprese a fatica il pensiero di Plotino, cambiò opinione e scrisse una *Palinodia*, di cui diede pubblica lettura nella scuola⁴⁴.

Plotino reputò ben presto Porfirio il più degno tra i suoi discepoli per correggere i suoi trattati⁴⁵, e più di una volta lo elogiò pubblicamente. Porfirio narra, per esempio, che una volta interrogò Plotino per tre giorni sul modo in cui l'anima è unita al corpo ed egli non si stancò di offrirgli il suo insegnamento, tanto che un certo Taumasio, essendo entrato nell'aula disse che voleva ascoltare da Plotino delle conferenze vere e proprie che si potessero scrivere, e non dei dialoghi in cui Porfirio interrogasse e lui rispondesse. Allora Plotino disse:

Ma se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto⁴⁶.

Ma l'elogio più significativo è quello che abbiamo già ricordato, quando cioè Plotino difese il discepolo con le seguenti parole: «Tu ti sei rivelato insieme poeta, filosofo e ierofante»⁴⁷. Questa definizione riassume i tre principali interessi di Porfirio: l'estetica, la filosofia e la mistica, che si manifestano nelle sue opere come filologia omerica, ermeneutica filosofica ed esegesi degli *Oracoli Caldaici* da una parte, e della Sacra Scrittura dall'altra.

Un altro episodio si riferisce alla lettura e all'interpretazione del *Simposio* di Platone durante le lezioni:

Allorché un giorno il retore Diofane lesse un'apologia dell'Alcibiade del *Simposio* di Platone, sostenendo che, per virtù, un discepolo doveva prestarsi alle voglie amorose del maestro, Plotino fremette e si alzò più volte per abbandonare l'assemblea, ma poi si trattenne e, quando gli uditori se ne andarono, egli diede a me, Porfirio, l'incarico di scrivere la risposta. Ma siccome Diofane non volle consegnarmi il suo manoscritto, io doveti ricostruire a memoria i suoi argomenti e, davanti agli stessi uditori riuniti, io lessi la mia risposta soddisfacendo assai Plotino che anche durante la lettura continuava ad esclamare: «Batti così, se vuoi diventare luce agli uomini»⁴⁸.

Abbiamo già ricordato l'episodio in cui Porfirio si cimentò nella dimostrazione dell'inautenticità di alcuni scritti gnostici attribuiti a Zoroastro. Porfirio espone altri casi in cui Plotino gli consegnava scritti vari perché li esaminasse e poi gli facesse un'accurata relazione sul contenuto⁴⁹.

La permanenza di Porfirio nella scuola di Plotino a Roma si interruppe quando quest'ultimo si accorse che il suo discepolo prediletto, in preda ad una terribile depressione, come lui stesso narra in prima persona⁵⁰, meditò seriamente il suicidio: come rimedio, Plotino consigliò infatti a Porfirio di viaggiare. Porfirio partì, quindi, per la Sicilia.

⁴² Cfr. *ivi*, 18, 6.

⁴³ *Ivi*, 18, 15.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, 18, 20.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, 7, 50.

⁴⁶ *Ivi*, 13, 16.

⁴⁷ *Ivi*, 15, 5.

⁴⁸ *Ivi*, 15, 6-18.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, 15, 20.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, 11, 14.

5. Porfirio in Sicilia: la redazione dei grandi commentari filosofici

Leggiamo il passo autobiografico di Porfirio in cui è narrato l'episodio del premeditato suicidio:

Un giorno s'accorse che io, Porfirio, avevo in mente di abbandonare la vita; tosto venne da me - io abitavo la sua casa - e mi disse che il mio desiderio non proveniva da una decisione razionale, ma da morbosa melanconia, e mi consigliò di viaggiare. Io gli obbedii e partii per la Sicilia avendo udito che a Lilibeo abitava un uomo stimatissimo di nome Probo; e così mi liberai del desiderio di morire, ma fui in tal modo impedito di rimanere con Plotino sino alla morte⁵¹.

Infatti, quando Plotino morì, circa nel 270 d.C., Porfirio si trovava ancora in Sicilia⁵². Eunapio narra l'episodio in modo diverso: Plotino stesso avrebbe raggiunto il discepolo in Sicilia per distoglierlo dai desideri di morte, ma, evidentemente, il racconto autobiografico è più attendibile; l'episodio del suicidio desiderato da Porfirio e contrastato da Plotino ha ispirato una delle più famose *Operette morali* di G. Leopardi, quella dal titolo appunto *Dialogo di Plotino e di Porfirio*⁵³, in cui il poeta di Recanati immagina i ragionamenti intercorsi tra maestro e discepolo in quella occasione. Secondo Eunapio, Plotino mise per iscritto questi discorsi sulla morte⁵⁴; leggendo la *Sentenza 9* di Porfirio, non si può non pensare che sia collegata in qualche modo proprio a questo stesso episodio:

La morte è di due tipi: la prima, più conosciuta, che avviene quando il corpo si scioglie dall'anima, e la seconda, quella dei filosofi, che avviene quando l'anima si scioglie dal corpo; e la seconda non segue affatto alla prima⁵⁵.

La «morte dei filosofi» scelta da Porfirio, cioè l'attività del pensiero che attraverso la contemplazione e l'impassibilità porta in qualche modo a distaccarsi dal corpo, e quindi a «morire», è un classico della filosofia platonica, che risale certamente a Platone stesso, e che è presente in tutta la storia del platonismo⁵⁶.

Porfirio, in Sicilia, si dedica al commento di Aristotele. Egli scrive qui, intorno al 270, il suo trattato *Contro i cristiani*, stando a Eusebio⁵⁷, l'*Isagoge*, destinata ad avere un'enorme influenza nella logica medievale, e molte altre opere⁵⁸, tanto che Agostino lo chiama «Siculo»; ivi apprende la notizia della morte di Plotino, e riceve da Longino l'invito a tornare ad Atene, invito che però rifiuta. Viaggiando attraverso le meraviglie dell'isola e forse anche lungo la costa africana (secondo una testimonianza visitò anche Cartagine) rimase affascinato dai diversi luoghi in cui sono ambientate le avventure di Ulisse, in particolar modo dall'Etna⁵⁹, luoghi che conosceva bene dai poemi omerici. Dopo la morte di Plotino, ritornò a Roma.

⁵¹ Ivi, 11, 11-18.

⁵² Cfr. ivi, 2, 33.

⁵³ Leopardi si identifica con entrambi, o meglio fa recitare a Porfirio la parte del sentimento e del *cupio dissolvi*, mentre a Plotino la parte della ragione. Cfr. F. Cannici - M. La Rosa, *Giacomo Leopardi. Saggio di analisi testuale*, Napoli 1994, pp. 217-223.

⁵⁴ Cfr. Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 9, 5.

⁵⁵ Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, 9, trad. di G. Girgenti, Milano 1996. Un trattato di Plotino, *Enneadi*, I, 9 (16) 1, è dedicato al «suicidio razionale»: in termini generali il suicidio è condannato; il saggio lo porrà tra gli accadimenti necessari solo in caso di imminente follia.

⁵⁶ L'esempio più poetico è probabilmente il mito di Atteone in Giordano Bruno; cfr. l'interpretazione di W. Beierwaltes, in *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, intr. di G. Reale, trad. di M.L. Gatti, Milano 1991, p. 368.

⁵⁷ Cfr. Eusebio, *Hist Eccles.*, IV, 19, 2. Ricordiamo che, durante il regno di Gallieno, le persecuzioni contro i cristiani erano cessate, ma di lì a poco, con Claudio II (268-270) e soprattutto con Aureliano, negli anni 270-275, si scatenò una furibonda persecuzione, che intendeva dare un fondamento teocratico al potere dell'imperatore con il culto del dio Sole, del *Sol Invictus*.

⁵⁸ Probabilmente le seguenti: *Su ciò che dipende da noi*, *Sulla differenza tra Platone e Aristotele*, i commentari alla *Fisica*, all'*Etica*, al libro dodicesimo della *Metafisica*, al *De anima*, al *De interpretatione* di Aristotele, e un'*Introduzione ai sillogismi categorici*.

⁵⁹ Cfr. Elia, *In Porphyrii Isagogen et Arist. Categorias*, ed. Busse, Berlin 1900, p. 39: «[...] nel suo viaggio in Sicilia, Porfirio osservò i crateri infuocati dell'Etna, poiché il filosofo deve amare gli spettacoli della natura». Leggiamo lo stesso in Ammonio, *In Porphyrii Isagogen*, ed. Busse, Berlin 1891.

6. Porfirio a capo della scuola neoplatonica di Roma dopo la morte di Plotino

In tarda età, in data non facilmente identificabile, Porfirio tornò a Roma⁶⁰ per prendere il posto che era stato del maestro Plotino, e per dirigere quindi la sua scuola. Eunapio ci dice che tenne conferenze pubbliche e «riempi la città del suo nome»⁶¹.

In questo periodo si deve collocare probabilmente l'elaborazione delle *Sentenze sugli intellegibili*, una raccolta di aforismi ispirati alla filosofia di Plotino. È questo il periodo dei suoi scritti più maturi, in cui l'interesse per la logica aristotelica diviene essenzialmente interesse per la metafisica platonica; in questo senso la logica di Aristotele viene considerata da Porfirio propedeutica alla filosofia di Platone. Sembra che soprattutto interessino Porfirio le questioni di carattere morale: la più lunga delle *Sentenze*⁶² è dedicata appunto alle virtù, e sempre in questi anni, interpreta il «conosci te stesso» di Socrate, in uno scritto che porta questo titolo e che dedica al discepolo Giamblico.

In questo ultimo periodo della sua vita Porfirio sperimenterà per la prima volta una sorta di rapimento estatico, di unione mistica con il divino, con l'Uno, che Plotino aveva raggiunto almeno quattro volte in presenza di Porfirio:

E così specialmente per mezzo di questa luce demoniaca che sale col pensiero sino al primo Dio che è al di là, seguendo la via additata da Platone nel *Simposio*, egli contemplò quel Dio che non ha né forma né essenza, poiché si trova sopra l'Intelligenza e l'intellegibile. A questo Dio, lo confesso, io, Porfirio, mi sono accostato e con esso mi sono unito una sola volta: ed ora io ho sessantotto anni. A Plotino apparve la visione del fine vicino. Questo fine e questo scopo era per lui l'unione intima con Dio che è sopra tutte le cose. Finché io fui con lui, egli raggiunse questo fine quattro volte con un atto ineffabile e non potenzialmente⁶³.

Questo episodio ricorda il momento più significativo in cui il «filosofo» lascia spazio allo «ierofante», o meglio, il momento in cui la filosofia giunge al suo fine più elevato, cioè l'unione mistica con Dio.

Naturalmente appartengono a questo periodo la *Vita di Plotino* e la sistemazione delle *Enneadi*. È probabile che Giamblico sia stato allievo di Porfirio proprio in questi anni; infatti l'opera di Porfirio *Sul «conosci te stesso»*, che abbiamo ricordato, è dedicata a Giamblico⁶⁴, il che mostra che le relazioni iniziali dei due filosofi erano buone. In seguito, invece, Giamblico manifestò nei confronti di Porfirio un netto dissenso, soprattutto per quel che riguarda il valore da attribuire alle pratiche teurgiche: Porfirio, pur accettandole, riteneva più elevata la pura contemplazione, mentre Giamblico attribuiva ad esse una validità di gran lunga superiore.

Oltre a Giamblico, possiamo ricostruire un certo numero di presunti allievi e compagni di Porfirio nella scuola di Roma: essi sarebbero stati Anatolio⁶⁵, Gedalio⁶⁶, Crisaorio⁶⁷ e forse il platonico Tolomeo⁶⁸.

Bidez nota come la ricchezza della scuola di Roma fu dovuta alla collaborazione di personalità molto diverse, di due geni opposti, Plotino e Porfirio, il primo evocatore di grandi intuizioni, il secondo sistematore e iniziatore della «Scolastica»⁶⁹: sempre secondo Bidez (ma questa affermazione deve essere corretta), «Porfirio è innanzitutto un moralista. Plotino era stato invece un metafisico»⁷⁰.

⁶⁰ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 2, 12.

⁶¹ Cfr. Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 10, 10-12.

⁶² Si tratta della *Sentenza* 32.

⁶³ Porfirio, *Vita di Plotino*, 23, 9-18.

⁶⁴ Cfr. Stobeeo, *Anthol.*, III, p. 579; 21, Hense.

⁶⁵ Porfirio dedica ad Anatolio le *Questioni omeriche*.

⁶⁶ Porfirio dedica a Gedalio il commentario alle *Categorie* di Aristotele in sette libri, che ci è pervenuto in pochi frammenti.

⁶⁷ Porfirio dedica a Crisaorio, che era un patrizio e senatore romano, il trattato su Platone e Aristotele, l'*Isagoge*, e lo scritto *Su ciò che dipende da noi*. Cfr. inoltre Ammonio, *In Porphyrii Isagogen*, ed. Busse, Berlin 1891, p. 22: «Era maestro di Crisaorio e gli fu guida negli studi».

⁶⁸ Beutler cita Stobeeo, *Anthol.* I, p. 378, 7 sgg.

⁶⁹ Cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 63.

⁷⁰ Ivi, p. 108; cfr. anche p. 110.

Se Plotino aveva segnato l'apogeo del neoplatonismo in metafisica, è vero che Porfirio lo segna in etica e morale. Ma l'etica di Porfirio è certamente inseparabile dalla sua metafisica.

7. *Il matrimonio con Marcella in tarda età*

Porfirio si sposò in tarda età con Marcella, vedova di un amico e già madre di sette figli, cinque ragazze e due ragazzi⁷¹. Questa sua decisione gli causò critiche e derisioni, come narra lo stesso Porfirio nella lettera indirizzata alla moglie, che ci è pervenuta: quest'opera è una risposta agli attacchi e un'apologia del suo matrimonio; ma nello stesso tempo è anche il compendio della sua morale, se vogliamo il suo testamento spirituale, in cui Porfirio mette l'accento soprattutto sulla conversione dell'anima in se stessa, per raccogliersi in unità, per superare la frammentarietà del mondo esterno, e per ricondurre all'origine la molteplicità della realtà sensibile. Si tratta di una raccolta di sentenze etico-morali tratte dalle tradizioni stoiche, platoniche, pitagoriche e persino epicuree, che è stata definita «il testamento morale dell'antichità».

La tensione ascetica e morale di questo breve scritto fa dire a Bidez che Porfirio visse esemplarmente, come un vero cristiano, e che forse la stessa Marcella era cristiana⁷². L'ultima interpretazione della *Lettera a Marcella*, di A.R. Sodano⁷³, vuole invece che questa lettera sia stata scritta proprio in funzione anticristiana, per dimostrare la superiorità dell'etica greca rispetto al messaggio evangelico.

Dopo dieci mesi di convivenza con la moglie, Porfirio intraprese un viaggio forse per difendere il paganesimo dagli attacchi cristiani; nel 303 d.C., Diocleziano scatenò la sua persecuzione contro i cristiani, e sappiamo che l'editto imperiale fu preceduto da una lunga discussione a Nicomedia, a cui presero parte i maggiori uomini di cultura difensori del paganesimo. È probabile che Porfirio vi abbia preso parte e che la *Lettera a Marcella* sia stata scritta durante questa sua assenza.

Della morte di Porfirio non si sa nulla: si deve collocare intorno al 305 d.C. o poco prima, all'età cioè di settantadue anni, stando ad una notizia della *Suda* che conferma che il filosofo visse sino al tempo di Diocleziano:

Porfirio, che ha scritto contro i cristiani, che regalmente era chiamato Basilio, filosofo di Tiro, discepolo di Amelio, a sua volta discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, vissuto ai tempi di Aureliano e giunto sino a quelli dell'imperatore Diocleziano⁷⁴.

Porfirio era certamente vivente nel 301 d.C. (quando aveva sessantotto anni, all'epoca della compilazione delle *Enneadi*) e il regno di Diocleziano durò sino al 305, anno in cui abdicò per ritirarsi a Spalato in Dalmazia. Dopo la morte di Porfirio, i neoplatonici emigrarono verso le scuole di Asia, soprattutto da Giamblico. Le ultime voci significative del platonismo pagano si udiranno ad Atene, con Proclo e Damascio.

Già nel 306 d.C., un anno dopo la morte di Porfirio, a Roma sarà imperatore Costantino, con cui si può dire che il Cristianesimo conquistò l'Impero: da questo punto di vista, l'attività di Porfirio chiude un'epoca e ne annuncia una nuova.

8. *Porfirio poeta tra filologia e filosofia*

L'attività letteraria del «Porfirio poeta» può essere considerata una sintesi della filologia che Porfirio aveva appreso ad Atene, presso la scuola di Longino, e della filosofia neo platonica di Plotino.

⁷¹ Cfr. Porfirio, *Lettera a Marcella*, I, 1. Cfr. anche Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 2, 5, 3-6.

⁷² Bidez cita A.J. Kleffner, *Porphyrios der Neuplatoniker und Christenfeind*, Paderborn 1896, p. 27, per il quale Marcella era senz'altro di religione cristiana.

⁷³ Cfr. Porfirio, *Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. Sodano, cit., in particolare l'introduzione alla *Lettera a Marcella*, pp. 3-42.

⁷⁴ Cfr. *Suda*, in Bidez, *op. cit.*, p. 52* (l'asterisco indica le pagine in appendice). Cfr. anche Gregorio Abul-Pharajjo, *Historia compendiosa dynastiarum, arabice edita et latine versa* ab Eduardo Pocockio, Oxford 1663, in Bidez, *op. cit.*, p. 60*: «Sub imperio Diocletiani istius celebris fuit scientia philosophiae PORPHIRIUS Syrus, cuius <peritia> eminit et praecelluit».

Omero è stato il punto di riferimento essenziale della poesia greca; nelle scuole antiche di retorica si metteva in atto, pertanto, un accurato commento filologico dei poemi omerici e un'interpretazione allegorica dei medesimi. Il filo conduttore dell'allegoresi porfiriana è quello di scoprire dietro i miti e dietro le favole la «sapienza degli antichi», che si traduce poi in una scoperta di verità di carattere metafisico e teologico, o di principi di carattere morale. Il «Porfirio poeta» non sarebbe tale se non fosse allo stesso tempo «filologo» (in quanto allievo di Longino) e «filosofo» (in quanto allievo di Plotino). Porfirio stesso, in un passo dell'*Antro delle Ninfe*, spiega come intende il commento allegorico di una poesia:

Non bisogna pensare che tali interpretazioni siano forzose e frutto di ingegnosa inventiva ammantata di plausibilità: ma pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola⁷⁵.

Il punto centrale dell'interpretazione allegorica di Porfirio consiste nel vedere in Ulisse il simbolo di ogni anima umana che, dopo essere caduta nella materia (l'acqua), tenta di tornare alla sua vera patria: viceversa, Narciso rappresenta l'anima che è caduta nell'acqua. Ulisse e Narciso, dunque, sono due miti che simboleggiano la discesa e la risalita dell'anima⁷⁶. Narciso infatti, innamorandosi della sua immagine riflessa nell'acqua (la materia), vi cade, dimenticando che il suo vero io si trova all'interno di se medesimo e non all'esterno: scambia quindi un'immagine per realtà. Ulisse invece compie l'operazione opposta: si trova nell'acqua e si adopera per tornare in patria; la spiegazione di questi due miti è presente già in Plotino, ma è soprattutto Porfirio che si preoccupa di conciliare letteratura e filosofia, e di elaborare un'interpretazione metafisica dei miti.

Forte della palestra ateniese e degli insegnamenti di Longino, coniugando quindi rigore scientifico-filologico ed estro creativo, Porfirio ha potuto applicare questi principi all'opera di compilazione delle *Enneadi* plotiniane. In questo senso è giusto affermare che, se Platino è l'autore *filosofico* delle *Enneadi*, Porfirio ne è l'autore *letterario*.

9. Porfirio filosofo tra henologia ed ontologia

Fino a qualche anno fa, la filosofia di Porfirio è stata considerata una volgarizzazione del neoplatonismo di Plotino. Dagli studi più recenti, invece, emerge che Porfirio ha formulato una metafisica originale, importante sia per la sua autonomia rispetto a Plotino, sia per quel che riguarda gli influssi nella teologia della Patristica.

Questa specifica dottrina di Porfirio può essere nata dal desiderio sincretistico di conciliare i due grandi maestri dell'antichità, vale a dire Platone e Aristotele. Non è un caso che l'attività filosofica di Porfirio sia stata, prima di tutto, un puntuale commento agli scritti di Platone e di Aristotele.

Ora, la filosofia di Aristotele è un'«ontologia», una metafisica dell'essere nei suoi molteplici significati, mentre la filosofia di Platone è una metafisica dell'Uno, una «henologia», per usare il termine tecnico che ormai si sta diffondendo nella comunità scientifica.

Il pensiero metafisico porfiriano, di conseguenza, è una mediazione sintetica tra l'henologia platonica e l'ontologia aristotelica, a vari livelli, che si fonda in primo luogo, dal punto di vista del Principio primo, sulla identificazione dell'Uno e dell'Essere.

La coincidenza di Uno ed Essere è formulata chiaramente da Porfirio in un passo del *Commentario al Parmenide* di Platone:

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente». Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere,

⁷⁵ Porfirio, *L'Antro delle Ninfe*, 36, 10-15 (trad. di L. Simonini).

⁷⁶ Cfr. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., pp. 109-110. Si veda anche P. Hadot, *Le Mythe de Narcisse et son Interprétation par Plotin*, «Nouvelle Revue de Psychoanalyse», 13 (1976), pp. 81-108.

in qualche modo è l'Idea dell'Ente⁷⁷.

L'Uno supremo coincide quindi con l'Essere, inteso come attualità dinamica al di là dell'Ente; il primo Ente è il Secondo Uno o Intelligenza, che esce dal primo Uno per vedersi, in un movimento di uscita e di ritorno, di processione e conversione, di vita e pensiero.

10. *Porfirio ierofante tra misticismo e anticristianesimo*

La dottrina dei princìpi di Porfirio ci porta a tematiche teologiche e morali: infatti, dopo aver identificato il Principio (l'Uno-Essere che è Dio), il fine dell'uomo non può che essere una assimilazione al Principio stesso, l'unione mistica con Dio, da realizzare attraverso l'esercizio delle virtù, per purificare l'anima e prepararla all'ascesi. La morale e l'ascetica di Porfirio, e i suoi tormentati rapporti con il Cristianesimo, sono legati alla sua metafisica. Porfirio ha conosciuto il Cristianesimo sin dalla sua giovinezza, e poi ha ascoltato le lezioni del teologo alessandrino Origene, con cui entrerà in forte polemica. Da una parte, egli ha polemizzato con la nuova religione in difesa del paganesimo; e, dall'altra, ha elaborato una dottrina filosofica e morale che ha avuto molti influssi nell'Occidente cristiano, a partire da Mario Vittorino, a Severino Boezio, fino ad Agostino. Quest'ultimo, in un brano della *Città di Dio* è molto chiaro sulla posizione di Porfirio:

Cosa intenda Porfirio per «princìpi» come platonico, lo sappiamo. Si riferisce a Dio Padre e a Dio Figlio, che chiama in greco Intelletto o mente del Padre; dello Spirito santo non parla, almeno in modo chiaro; sebbene io non riesca a capire a chi altro si riferisca come «medio» fra questi due [...]. Ma, sottomesso a quei poteri invidiosi di cui pure arrossiva, e timoroso di contraddirli apertamente, Porfirio si rifiutò di riconoscere in Gesù Cristo il Principio che ci purifica con la sua incarnazione. Anzi lo dispreggiò proprio per la carne, da Lui assunta per offrire il sacrificio della nostra purificazione⁷⁸.

Secondo Agostino, Porfirio si trova d'accordo con il Cristianesimo nel primo dei suoi misteri (Unità e Trinità di Dio), mentre rifiuta del tutto il secondo (l'Incarnazione del Logos). Lo statuto ontologico della materia e della corporeità sta alla base del dissenso tra platonismo pagano e platonismo cristiano, con tutta una serie di conseguenze per alcuni dogmi (creazione del mondo, incarnazione, resurrezione dei corpi).

Considerando la temperie culturale della tarda antichità, cioè l'epoca in cui vive il nostro pensatore, si nota che il suo tratto caratteristico è forse proprio il dialogo, la polemica, e i reciproci influssi tra Platonismo e Cristianesimo: è l'epoca che segna la fine della filosofia greca e l'inizio della filosofia cristiana.

Non è un caso che abbiano subito l'influenza di Porfirio il più famoso apostata e il più famoso convertito: l'imperatore Giuliano e il vescovo di Ippona Agostino; entrambi, in modo diverso, hanno accolto aspetti del pensiero di Porfirio, con sviluppi contraddittori, eppur analoghi nel genere. Giuliano, infatti, adoperando le categorie neo-platoniche di Porfirio e di Giamblico, tenta un ultimo attacco al Cristianesimo in nome del Platonismo, mentre Agostino, adoperando praticamente le stesse categorie filosofiche, le ripensa in ottica cristiana, portando a compimento ciò che gli studiosi denominano il *Plato Christianus*⁷⁹.

⁷⁷ Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XII, 22-33 (trad. di G. Girgenti, Milano 1993).

⁷⁸ Agostino, *La Città di Dio*, X, 23-24.

⁷⁹ Cfr. Ivánka, *Plato Christianus*, cit.

II. GLI SCRITTI FILOLOGICI E LETTERARI, IL RAPPORTO
TRA FILOLOGIA E FILOSOFIA, I CRITERI DELL'ALLEGORIA

L'interesse di Porfirio per Omero, e di conseguenza i suoi scritti filologici e le interpretazioni allegoriche dei due poemi omerici, sono generalmente riconducibili al periodo giovanile.

Porfirio non si limita ad un'attività puramente filologica, come probabilmente era quella del maestro Longino, ma tenta di svelare sotto la finzione letteraria, sotto i miti e le leggende, contenuti più elevati, verità di ordine filosofico e mistico, la cosiddetta «sapienza degli antichi»¹, celata allegoricamente sotto le vesti poetiche dei versi.

Ci si può quindi legittimamente chiedere se un buon numero di questi scritti non siano successivi all'incontro di Porfirio con Plotino; che siano cioè nati da una personale sintesi porfiriana, dettata dall'esigenza di conciliare la forma letteraria e il contenuto filosofico, il bello della poesia e il vero della filosofia, Omero e Platone, Longino e Plotino. Ciò sarà tanto più significativo nella misura in cui i testi omerici vengono interpretati in ottica neoplatonica.

Nel periodo giovanile, Porfirio tende a sopravvalutare Omero rispetto a Platone: non sarebbero quindi i testi omerici da interpretare in ottica platonica, ma semmai sarebbe Platone da interpretare come un «allievo di Omero». Platone avrebbe imparato da Omero molte verità, espresse dal primo in forma poetica e rielaborate dal secondo in forma filosofica. Questo significa che il poeta, se vuole essere tale, deve conoscere la verità, e deve essere capace di esprimerla in forma bella; quanto più elevate saranno le verità trattate dal poeta, tanto più valida sarà la sua arte.

Porfirio è certamente d'accordo con Platone, per il quale il vero poeta è, in realtà, il filosofo². Ma se, per Platone, il filosofo è poeta e quindi artista, non si può dire il contrario: di per sé il poeta non è affatto filosofo, a meno che non possieda «cose di maggior valore», cioè la verità, contenuti di sapienza, che in ogni caso non sono esauribili in uno scritto poetico.

In Porfirio, l'arte (intesa come creazione) non è mai disgiunta dalla filologia (intesa come interpretazione): si instaura una sorta di circolarità tra l'*inventio* o la *fictio* artistica, e l'interpretazione di essa ad opera del critico; il critico è esso stesso un artista, perché se è capace di svelare (di interpretare un'opera d'arte), sarà anche capace di celare (di creare un'opera d'arte). L'arte e la filologia non sono separabili dalla filosofia: altrimenti le opere poetiche sarebbero pura forma senza contenuto, splendidi contenitori vuoti.

Porfirio trasporta questa attitudine anche in filosofia: la ricerca personale della verità non si può separare dall'ermeneutica, cioè dall'interpretazione dei testi filosofici, di quanto i «maestri di sapienza» hanno già scritto. E la stessa filosofia si comprende meglio se viene espressa in forma bella ed armoniosa: è stato il compito di Porfirio nel compilare gli scritti di Plotino.

Porfirio amava collegare i testi poetici alle realtà filosofiche, e indirizzare queste ultime alla via di unione mistica con il divino; celava le verità filosofiche sotto le vesti poetiche, come l'Oracolo di Delfi che «né dice, né tace, ma allude»³.

Capovolgendo la prospettiva, potremmo dire che non sarebbe possibile alcuna attività filologica, alcuna interpretazione dei testi poetici e delle opere d'arte in genere (anche delle statue che raffigurano le divinità⁴) se all'origine il «poeta», o l'artista in genere, non si fosse cimentato in un'attività di

¹ Porfirio, *L'Antro delle Ninfe*, 36, 11.

² Al termine del *Simposio* rimangono svegli i due poeti (il tragico Agatone e il comico Aristofane) e il filosofo Socrate (cfr. *Simposio*, 223c); Socrate afferma che chi è poeta comico è necessariamente poeta tragico, perché identica è l'arte; Aristofane e Agatone vengono ironicamente presentati in uno stato di semiveglia, mentre Socrate fa questi discorsi. Dal contesto è evidente la superiorità del filosofo rispetto al tragico e al comico; quindi il vero «poeta» è in realtà il filosofo.

³ L'espressione è di Eraclito, fr. B 93.

⁴ Porfirio prende in considerazione questo argomento nel trattato giovanile *Sui simulacri degli dèi*: l'artista-ierofante deve sapere calare nel simulacro divino determinati simboli che facciano riferimento alle verità di ordine religioso; da parte dei fedeli, d'altro canto, si deve manifestare un atteggiamento di venerazione, in quanto le statue hanno in sé queste simbologie.

questo tipo, cioè celare verità filosofiche o ancora più elevate sotto la finzione poetica (o nei materiali dell'opera d'arte). Quindi il vero poeta deve essere un vero filosofo, il vero artista deve essere anche un mistico ierofante, deve saper indicare con i suoi prodotti la via che porta al divino.

Conosciamo almeno diciassette titoli di opere porfiriane che trattavano argomenti grammaticali, retorici, filologici, letterari ed estetici; di queste opere è pervenuta integra soltanto *L'Antro delle Ninfe*; delle *Questioni omeriche* sono giunti ampi frammenti; di tutte le altre conosciamo solo il titolo o pochi frammenti.

È certo che tutti gli scritti con argomento grammaticale o filologico siano del periodo ateniese e che risentano dell'insegnamento di Longino: quindi la *Storia filologica*⁵, la *Lezione filologica*⁶, e le *Aporie grammaticali*⁷. Con molta verosimiglianza si possono collocare in questo periodo anche tutti gli scritti sulla retorica, con i quali Porfirio si inseriva nei dibattiti della «seconda sofistica»: quindi le *Questioni retoriche*⁸, i trattati *Sull'arte di Minuciano*⁹, e *L'arte delle posizioni*¹⁰.

Per quel che riguarda gli scritti estetico-letterari di interpretazione di Omero e di altri poeti e scrittori (Pindaro, Tucidide), la questione è invece più complessa: confrontando infatti *L'Antro delle Ninfe* e le *Questioni omeriche* salta subito agli occhi una notevole differenza: nelle *Questioni omeriche* infatti l'atteggiamento di Porfirio è prettamente filologico, come accennavamo prima, mentre nell'*Antro delle Ninfe* è poetico-filosofico; la conclusione più sensata è che alcune di queste opere (quelle più filologiche) siano del periodo ateniese (e quindi riconducibili all'insegnamento di Longino), mentre altre (quelle in cui Porfirio ricerca un contenuto filosofico celato allegoricamente sotto i versi) siano successive al suo incontro con Plotino. Quindi è verosimile che *L'Antro delle Ninfe* (come anche lo scritto *Sullo Stige*, in cui, parlando dell'Oltretomba, Porfirio trattava di questioni sull'anima) sia del periodo della maturità. D'altra parte, sappiamo che Porfirio continuava a scrivere opere poetiche anche nella scuola di Plotino: è attestato da Porfirio stesso, che narra l'aneddoto significativo del poema *Il matrimonio sacro*.

Per contro, le *Questioni omeriche* e *Sui nomi tralasciati dal poeta*, trattati filologici e niente affatto filosofici, sono da collocare nel periodo giovanile.

Per gli altri scritti di questo genere¹¹ non abbiamo frammenti e testimonianze sufficienti per formulare un giudizio. Sappiamo del resto che Porfirio rimase in contatto epistolare con Longino durante il primo periodo romano, durante il periodo siciliano e forse anche dopo; il vecchio retore anzi desiderava che Porfirio tornasse ad Atene (o che lo raggiungesse a Palmira, ove si era ritirato in seguito all'invasione dei Goti del 267), dopo la morte di Plotino, nel 270 d.C.

Dunque, il Porfirio «poeta» è innanzitutto «filologo» e successivamente «filologo e filosofo insieme». Questo sarà più evidente da un'analisi più accurata delle *Questioni omeriche* e dell'*Antro delle Ninfe*.

⁵ L'opera non è pervenuta ed è citata dalla *Suda* (cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 53*); secondo Beutler e Smith si tratta della stessa opera citata sotto il titolo *Lezione filologica*.

⁶ È pervenuto un frammento, citato da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, X, 3, 1-26, pubblicato in appendice a: Porfirio, *Vita di Pitagora*, a cura di A.R. Sodano, Milano 1997. Nell'edizione Smith, l'opera è catalogata al n. 56, pp. 478-486.

⁷ L'opera non è pervenuta ed è citata dalla *Suda*, IV, 178, 21 (n. 57 Smith, p. 486); nelle *Questioni omeriche*, tra l'altro Porfirio affronta anche un certo numero di aporie grammaticali.

⁸ L'opera non è pervenuta ed è citata da uno scolio a Ermogene, Περὶ στάσεων, cfr. H. Rabe, in «Rheinisches Museum», LXII (1907), p. 561, n.2 (n. 62 Smith, p. 489).

⁹ L'opera non è pervenuta ed è citata dalla *Suda*, IV, 178, 29 (n. 60 Smith, p. 487); Bidez e Beutler rimandano a S. Glockner, *Quaestiones rhetoricae*, Breslau 1901, pp. 76 sgg., che mostra che Porfirio prese posizione contro la retorica di Ermogene.

¹⁰ L'opera non è pervenuta ed è citata da Siriano, *In Hermogenem commentaria*, ed. Rabe, Teubner, Lipsiae 1913, II, p. 14, 9 e I, p. 93, 9. Smith la cataloga al n. 61, p. 488.

¹¹ *Sull'utilità dei re per Omero*, cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 52* (n. 50 Smith, p. 441); *Sulle sorgenti del Nilo secondo Pindaro*, cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 53* (n. 68 Smith); *Sul proemio di Tucidide*, cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 53* (n. 58 Smith); *Ad Aristide*, cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 53* (n. 59 Smith). Dal titolo siamo portati a considerarli tutti scritti giovanili, ma non possiamo avere alcuna certezza.

1. *La filosofia di Omero*

Sappiamo dalla *Suda* che Porfirio scrisse un'opera dal titolo *La filosofia di Omero*¹²: questo significa che considerava Omero un autentico filosofo, depositario della sapienza degli antichi celata sotto i versi. Questa attitudine era propria di Longino, il quale però, come abbiamo visto, era considerato da Plotino e Porfirio un ottimo filologo, ma niente affatto un filosofo¹³.

Ma, se nei due poemi sono rintracciabili elementi di ordine filosofico e religioso, Omero deve essere considerato l'autore del contenuto veritativo dei suoi poemi, o solamente della forma letteraria? In questo caso, le verità filosofiche rimanderebbero in qualche modo ad una divina rivelazione, che si manifesta come ispirazione del poeta da parte delle Muse, o in modi simili. Qualche spunto di riflessione a riguardo si può dedurre dai poemi stessi, secondo l'intento porfiriano di interpretare Omero partendo da Omero stesso¹⁴.

Nell'*Iliade* non esiste ancora il problema del rapporto tra il poeta e la Musa ispiratrice¹⁵; questo problema si definisce invece nell'*Odissea*, ove l'aedo, pur riconoscendo l'ispirazione divina, rivendica il personale apporto tecnico; l'esempio più chiarificatore è quello in cui l'aedo Femio afferma: «Sono autodidatta e la divinità infuse in me ogni sorta di ispirazione»¹⁶.

Platone, nel *Fedro*, approfondisce con cura questo argomento, sostenendo che «i beni più grandi ci provengono mediante una mania che ci viene data per concessione divina»¹⁷. L'ispirazione poetica, per Platone, è il dono delle Muse, la capacità di parlare secondo verità¹⁸.

Omero quindi è «filosofo» perché ha ricevuto dalle Muse la capacità di parlare secondo verità; è «poeta» perché ha saputo esprimere queste verità in versi; questo è probabilmente il senso che Porfirio, sulla scorta di Longino, attribuiva alla cosiddetta «filosofia» di Omero. L'opera dell'artista è analoga, anche se a un livello inferiore, a quella del Demiurgo (Plotino usa il termine *demiurgos* per indicare l'artista umano), che cala la forma della materia, che porta unità nella molteplicità. L'artista, per Plotino¹⁹, imita la natura, così come il Demiurgo imita l'Idea; ma anche l'artista - e qui Plotino rivaluta l'arte rispetto a Platone - può elevarsi alle Forme ideali e quindi porre l'arte sullo stesso piano della natura e, a volte, addirittura superarla. Plotino cita l'esempio di Fidia, che plasmò l'immagine di Zeus non seguendo un modello sensibile, ma seguendo l'ipotetica immagine che Zeus avrebbe assunto se si fosse manifestato.

Per Plotino e Porfirio, l'atto della *mimesis*, costitutivo per la creazione artistica, acquista una funzione fondamentalmente positiva, diversamente da Platone, che condanna l'arte proprio come *mimesis*. In altri termini, se per Platone l'imitazione della natura allontana dalla natura, per Plotino e Porfirio, invece, l'imitazione della natura è una peculiare via per conoscere la natura stessa. L'arte è dunque realizzazione dell'immagine «mondo» o «natura» nell'immagine o per mezzo delle immagini²⁰.

L'atteggiamento di venerazione per Omero era molto più marcato nella scuola di Longino, ove l'attività principale consisteva proprio nel commentare l'*Iliade* e l'*Odissea*: i due poemi omerici venivano letti in chiave allegorica, in un'ottica platonizzante (non bisogna dimenticare che lo stesso

¹² Cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, cit., p. 52* e n. 51 Smith. Longino aveva scritto un'opera dal titolo: *Se Omero è filosofo*.

¹³ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 14, 19-20.

¹⁴ Cfr. Porfirio, *Questioni omeriche*, I, XI, p. 47 (trad. di A.R. Sodano).

¹⁵ L'unico accenno a una problematica di questo tipo si può rintracciare in *Iliade*, B 484-492. E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (tit. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1959), Firenze 1990⁴, p. 113, nota che Omero chiede alle Muse il contenuto e non la forma.

¹⁶ *Odissea*, X, 347-348. Secondo W. Schadewaldt, *Von Homer Welt und Werk*, Stuttgart s.d., p. 79, «autodidatta» significa che il poeta riceve per ispirazione divina i contenuti veritativi, ma poi è compito suo esprimerli in forma bella, nei versi della poesia. La poesia consiste, quindi, nel saper esprimere in versi belli e armoniosi determinati contenuti appresi per altra via, per ispirazione divina.

¹⁷ Platone, *Fedro*, 244a, e Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 75 sgg.

¹⁸ Cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 115.

¹⁹ Plotino, *Enneadi*, V, 8, 1,33-40.

²⁰ Cfr. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., pp. 89-90.

Longino, come Erennio e Origene platonico, era stato allievo di Ammonio Sacca). Anzi, se in qualche caso Omero e Platone sembrano in disaccordo, Longino sta senz'altro dalla parte di Omero: la condanna platonica dell'arte, e persino la teoria dell'inferiorità di ciò che è imitazione, è del tutto messa da parte.

Anche il neoplatonismo tardo terrà in gran conto ciò che ha scritto Omero: per Proclo²¹, per esempio, Omero è stato un veggente e un profeta: i suoi miti offrono una visione dei misteri divini, rivolgendosi ad anime iniziate che intendono elevarsi al divino. Dunque, per Proclo, i poemi omerici sono di origine divina. Con i neopitagorici, l'accostamento di Omero, Pitagora e Platone, come maestri, sarà strettissimo.

Tuttavia Longino, come abbiamo già ricordato, era solo un letterato, un filologo, non un filosofo, e tanto meno un mago-ierofante; la sua attenzione era rivolta principalmente ai problemi grammaticali, linguistici, retorici ed estetici, e si può presumere che, se anche trattava tematiche filosofiche, la sua profondità teoretica fosse alquanto limitata.

Un passo tratto dal *Commentario al Timeo* di Proclo, che viene raccolto tra i frammenti del *Commentario al Timeo* di Porfirio, è molto indicativo, perché mostra l'atteggiamento di Longino, di Origene platonico e di Porfirio stesso nei confronti di Omero:

Longino e Origene pongono la questione se Platone non abbia compreso tra i poeti anche Omero, quando dice di essersi fatta la stessa opinione non soltanto dei poeti viventi - questa affermazione, infatti, non ha niente di strano - ma anche dei poeti che sono vissuti un tempo. Perciò, dice Porfirio, Origene trascorse tre giorni interi gridando, rosso in viso e tutto bagnato di sudore, affermando che grave era l'assunto platonico e la questione, e impegnandosi con zelo a dimostrare che l'arte imitativa di Omero ha la capacità d'indurre ad azioni di coraggio: chi infatti ha magnificenza di linguaggio maggiore di Omero, il quale, quando descrive anche gli dèi impegnati in contesa e in combattimento, non è inferiore a ciò che deve imitare, ma s'adegua, con il suo linguaggio sublime, alla natura dei fatti? Questa è l'obiezione di Origene. Nella sua replica Porfirio dice che Omero è indubbiamente capace di conferire grandezza e sublimità alle passioni e di elevare le imprese di guerra a dignità enfatica, ma non è affatto capace d'insegnare un'impassibilità intellettuale e una vita filosofica²².

Porfirio, essendo stato allievo prima di Longino e poi di Plotino, risente dell'insegnamento di entrambi e il suo atteggiamento nei confronti di Omero sembra oscillare: «dice che Omero è indubbiamente capace di conferire grandezza e sublimità alle passioni e di elevare le imprese di guerra a dignità enfatica, ma non è affatto capace d'insegnare un'impassibilità intellettuale e una vita filosofica», ma d'altra parte sostiene che Omero è un autentico filosofo. Analizzando le sue opere estetiche e retoriche, si nota inoltre che è presente in esse sia un'estrema accuratezza filologica sia la tendenza ad interpretarle in chiave filosofica.

2. *Le «questioni omeriche»*

Sono pervenuti ampi frammenti²³ delle *Questioni omeriche*, soprattutto del libro I, dall'impostazione prettamente filologica. Questo libro è dedicato ad Anatolio, amico e compagno di classe di Porfirio (e anche maestro di Giamblico); esso tratta con accuratezza filologica diverse questioni grammaticali e retoriche riguardanti i poemi omerici. Accanto al cosiddetto «commentario dei quattro» (Didimo, Aristonico, Nicanore, Erodiano) questo scritto di Porfirio è una pietra miliare dell'omerologia antica.

Porfirio attinge agli *Aporemi omerici* di Aristotele, alle *Soluzioni omeriche* di Eraclide Pontico e ai *Dialoghi omerici* di Antistene; accosta Omero a Sofocle, a Platone e a Iperide. Il filo conduttore dello scritto è interpretare Omero partendo da Omero stesso²⁴.

Porfirio studia le etimologie dei termini con estrema accuratezza filologica; rileva che neanche i

²¹ Cfr. Proclo, *In Plat. Remp.* I, pp. 71, 73-75, 27; 77, Kroll.

²² Porfirio, *In Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, a cura di A.R. Sodano, fr. VIII.

²³ Edizione delle *Questioni omeriche*: H. Schrader, *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliaden pertinentium reliquiae*, Lipsiae 1882; *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Lipsiae 1890. La traduzione italiana che citiamo è di A.R. Sodano, Porfirio, *Questioni omeriche, Libro primo*, Portici (Napoli) 1973.

²⁴ Cfr. *Questioni omeriche*, I, 11, p. 47.

più famosi poeti sono esenti da errori grammaticali o di precisione semantica nell'interpretazione di Omero. Leggiamo un passo in cui, per esempio, è messo sotto accusa Callimaco:

Non bisogna adirarsi se alla maggior parte dei maestri di oggi sfugge il significato esatto di alcuni termini omerici, quando anche a Callimaco che sembra essere esatissimo e coltissimo sfuggì la differenza che ἀματροχία ha nei confronti di ἀματροχία. Ora ἀματροχία significa il correre insieme e non rimanere indietro [...]. Invece, ἀρματροχία significa la traccia delle ruote. Ambedue i vocaboli sono in Omero ed il poeta ne interpreta il significato²⁵.

Vedremo che Porfirio muove rilievi analoghi allo stesso Plotino, nel momento in cui ne scrive la biografia²⁶, il che mostra la sua attenzione per la grammatica e l'ortografia, che lo accompagnerà per tutta la vita.

Più avanti, Porfirio discute delle figure retoriche: comparazione, correlazione, similitudine e metafora; dato che intende chiarire Omero partendo da Omero stesso, Porfirio preferisce accostare passi omerici ad altri passi omerici, senza fare troppo affidamento ai critici. Osserva che Omero è maestro nel presentare i suoi personaggi in un determinato stato d'animo, e che si serve ad arte degli avverbi (ad esempio «biecamente», «saggiamente», ecc.) per rendere poeticamente i singoli sentimenti che configurano ogni azione.

La sua puntigliosa attenzione ai problemi filologici a volte è eccessiva: discutendo ad esempio di un emendamento di Erodoto, si sofferma in modo assai preciso sull'opportunità delle iote sottoscritte²⁷.

Si nota inoltre che dinanzi alle due «autorità» (Omero e Platone), Porfirio non esita a preferire Omero; anzi sostiene che Omero è il maestro di Platone: in molte occasioni Platone è considerato originale a torto, poiché invece ha imparato tutto da Omero. Leggiamo un passo come esempio:

Si ritiene che per primo Platone dimostri che nell'ira e nell'afflizione il dolore sia commisto al piacere, sebbene già prima Omero abbia intuito proprio questo e l'abbia insegnato a Platone²⁸.

In quest'opera è del tutto assente l'atteggiamento propriamente filosofico che troviamo, invece, nell'*Antro delle Ninfe*: questa è quindi l'opera in cui Porfirio scrive da ottimo allievo di Longino. Si potrebbero applicare a Porfirio le parole di Plotino su Longino: in questo caso Porfirio è un ottimo filologo, ma per niente un filosofo. Nell'*Antro* invece Porfirio si mostra insieme filologo, poeta e filosofo.

3. *L'«Antro delle Ninfe» nell'«Odissea»*

L'opera²⁹ ci è pervenuta nella sua integrità, ed è l'unico esempio di commento allegorico di un testo poetico che l'antichità ci ha trasmesso intatto. Porfirio interpreta i versi del canto 13 dell'*Odissea* in ottica neoplatonica: il dramma della discesa dell'anima nel mondo sensibile e il suo ritorno al divino. Il tema è l'antro in cui Ulisse nascose i doni dei Feaci: quest'antro, per Porfirio, non si trova in nessun luogo, perché rappresenta il mondo stesso. L'antro rappresenta il cosmo ed è oscuro perché è fatto di materia; le Ninfe rappresentano le anime, i manti delle Ninfe i corpi; le due porte dell'antro rappresentano le vie di discesa e di risalita nel percorso dell'anima. Ogni elemento diviene simbolo di qualcosa di trascendente. L'interpretazione è estesa a tutta l'*Odissea*: Ulisse è il simbolo dell'anima che va alla ricerca della sua vera patria. Omero è il poeta ispirato che sotto la finzione letteraria

²⁵ Porfirio, *Questioni omeriche*, I, 4, p. 19.

²⁶ Porfirio, *Vita di Plotino*, 13, 1-5.

²⁷ Cfr. *Questioni omeriche*, I, 8.

²⁸ Ivi, I, 13, p. 53.

²⁹ Edizione dell'*Antro delle Ninfe*: Porphyry, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609*, State University of New York at Buffalo 1969. La traduzione italiana che citiamo è di L. Simonini, *Porfirio, L'Antro delle Ninfe*, con testo greco, introduzione e commento, Milano 1986. Quest'opera ha avuto una storia degli effetti ben precisa: Michele Psello, nell'XI secolo, redasse un compendio dell'*Antro delle Ninfe* dal titolo Ἀλληγορία τοῦ παρ' Ὀμήρου Ἰθακησίου ἄντρου. Essa ispirerà inoltre il Romanticismo inglese, per esempio William Blake e Thomas Taylor.

nasconde significati trascendenti e divini. Porfirio cala nell'interpretazione tutta la sua cultura, intesendo il suo scritto di citazioni, notizie ed elementi tratti dalle più svariate culture, in particolare dai misteri di Mitra.

Nella stesura del suo commento, Porfirio si rifà esplicitamente a Numenio di Apamea e a Cronio, forse anche a Massimo di Tiro, che già aveva interpretato Ulisse come il simbolo dell'anima che ritorna all'Uno.

Ulisse è appena approdato ad Itaca, il suo peregrinare attraverso i luoghi più lontani e le sue avventure insieme pericolose e avvincenti sono giunti al termine: nella spiaggia si erge questo antro, ove, su consiglio di Atena, nasconde i ricchi doni dei Feaci. Porfirio afferma subito che il poeta non intende descrivere situazioni reali, e conforta la sua affermazione citando Cronio³⁰, che riporta i dati dei geografi del tempo: in quell'isola non esiste nessun antro del genere³¹.

Porfirio trae una prima conclusione: Omero parla qui di una verità più elevata, celata allegoricamente sotto i versi. È più avanti ipotizza che, nel caso che l'antro esista realmente, sia stato costruito dagli antichi con una simbologia mistica; in questo caso l'antro stesso, nella sua fisicità, sarebbe un «tesoro di antica saggezza», di cui si deve svelare il «carattere simbolico»³².

Gli elementi del testo da interpretare sono quindi i seguenti: l'olivo dalle ampie foglie, l'antro, le Ninfe, le api, i crateri e le anfore di pietra, i manti purpurei tessuti dalle Ninfe, le acque e le due porte.

Gli antichi «facevano della terra il simbolo della materia di cui il cosmo è costituito»³³, e dato che l'antro è un anfratto nella terra è naturale che simbolizzi il cosmo, che è fatto di materia, «infinita» e «amorfa». Questa è già una notazione di carattere filosofico, che viene ripresa nella *Sentenza 20*, in cui la materia viene definita «incorporea», «priva di vita», «amorfa», «irrazionale», «illimitata» e «impotente»³⁴. Il cosmo è quindi oscuro e tenebroso a causa della materia, ma in esso si intrecciano le forme, che lo rendono bello e amabile³⁵: sono evidenti gli echi del mito platonico della caverna³⁶. Porfirio afferma che in profondità (ossia ove predomina la materia) l'antro risulta oscuro all'intelletto, mentre in superficie (per il fatto che partecipa della forma) esso risulta amabile.

Le Ninfe Naiadi diventano simbolo delle anime che discendono nella generazione³⁷, essendo potenze che presiedono alle acque; le acque infatti sono simbolo di vita; curiosamente Porfirio interpreta in questo senso anche il versetto della Sacra Scrittura in cui si dice che «il soffio divino si muoveva sull'acqua»³⁸; questo legame tra «pneuma» ed acqua si ritrova nella psicologia porfiriana: ad esempio nella *Sentenza 29*, Porfirio afferma che è proprio dell'anima che si unisce al corpo l'essere costituita in umidità. «Quando l'anima - ci dice Porfirio - tenta di mischiarsi senza interruzione alla natura, la cui attività si svolge nell'umido, allora è impregnata di umidità e per lo più sotterranea. Quando invece tenta di allontanarsi dalla natura, diviene nitido splendore, senza ombre e senza nubi: l'umidità infatti crea le nubi nell'aria mentre il nitore produce dal vapore una nitida luce»³⁹.

Dunque se l'antro è il simbolo del cosmo sensibile, le Ninfe sono simbolo delle anime che vi discendono. I crateri e le anfore di pietra vengono interpretati come simboli delle Ninfe delle acque, mentre i manti purpurei come simboli dei corpi. Anche le api vengono interpretate come simbolo delle anime, e il miele come simbolo della dolcezza e quindi del piacere che le anime stesse prova-

³⁰ Cronio, filosofo medioplatonico-neopitagorico, è stato probabilmente un allievo di Numenio di Apamea; entrambi si sono dedicati all'esegesi di Omero; Porfirio attesta che nella scuola di Plotino si leggevano le opere di entrambi (cfr. *Vita di Plotino*, 14).

³¹ Cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 2, 19.

³² Ivi, 4, 7-16.

³³ Ivi, 5, 20.

³⁴ Cfr. Porfirio, *Sentenze 20*, ed. Lamberz.

³⁵ Cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 6, 10.

³⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 514a sgg. Porfirio stesso vi fa riferimento più avanti, cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 8, 6.

³⁷ Cfr. ivi, 10, 12-15.

³⁸ *Genesi*, 1, 2; cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 10, 18.

³⁹ Cfr. Porfirio, *Sentenze 29*, ed. Lamberz. Nell'*Antro delle Ninfe*, 11, 10-25, Porfirio ribadisce in breve questi stessi concetti.

no, unendosi al corpo, nella forza seduttiva della generazione⁴⁰. Le api sono esseri laboriosi e sobri: quindi, se le Ninfe rappresentano le anime immortali che si uniscono al corpo, le api potrebbero rappresentare le anime già incarnate che tendono a uscire dal corpo attraverso l'ascesi. La laboriosità dell'ape sarebbe simbolo dell'esercizio delle virtù.

L'interpretazione delle due porte dell'antro è la seguente: l'anima dapprima discende nel mondo sensibile, nei corpi (e le Ninfe sarebbero simbolo di questa discesa), e dopo si pone il problema del ritorno all'origine attraverso la vita morale (e le api sarebbero simbolo di questo ritorno); ebbene le due porte corrisponderebbero a queste due vie dell'anima, l'una di discesa e l'altra di risalita. La porta di Borea⁴¹ (che è un vento freddo e che dà nutrimento) rappresenta la discesa nella generazione, la porta di Noto⁴² (che è un vento caldo che dissolve) rappresenta invece il ritorno dell'anima verso il «calore del divino». Anche Platone parla di due imboccature⁴³: attraverso una si risale al cielo, attraverso l'altra si scende sulla terra. I teologi fecero del Sole (Elios) e della Luna (Selene), rispettivamente le porte di risalita e di discesa⁴⁴. Plotino aveva interpretato Narciso e Ulisse come simboli dell'anima che, innamorandosi della sua immagine riflessa nella materia (l'acqua) vi cade, e poi, dopo essere stata immersa nella materia (sempre l'acqua), vuole tornare verso la sua vera patria (il mondo soprasensibile).

Porfirio lascia per ultima l'interpretazione dell'olivo, che nei versi in realtà compare per primo: l'olivo è l'albero di Atena, la dea della Sapienza, nata dalla testa del Padre⁴⁵; è naturale quindi che sia simbolo della sapienza divina. L'intelligenza eterna e sapiente, il Demiurgo, è ciò che regge e tiene unito il cosmo⁴⁶; Porfirio allora esclama, da ierofante:

Giunti a questo antro, dice Omero, bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare con Atena, seduto con lei ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima⁴⁷.

Se prima parlava da filosofo, adottava cioè un'allegoria metafisica, adesso parla da ierofante, adottando un'allegoria morale-religiosa; occorre spogliarsi delle passioni per elevarsi, ai piedi dell'olivo, al livello della sapienza divina.

4. *Ulisse simbolo dell'anima umana che cerca il divino*

Abbiamo già detto che Porfirio estende l'interpretazione allegorica a tutta l'*Odissea* e in particolare considera il suo protagonista, Ulisse, il simbolo dell'anima⁴⁸, la quale, dopo essere caduta nella materia (simboleggiata dall'acqua), desidera tornare alla sua vera patria (l'Intelligenza e l'Uno) e per far questo attraversa molte peripezie; ecco un passo eloquente:

I discepoli di Numenio non senza scopo, penso, ritennero che Odisseo per Omero fosse nell'*Odissea* l'immagine di colui che passa attraverso tutti gli stadi della generazione, per ritornare in tal modo tra coloro che sono estranei ad ogni flutto e inesperti del mare [...] Anche in Platone le distese delle acque, il mare e i flutti sono la materia⁴⁹.

Porfirio, come nota J. Pépin⁵⁰, si riferisce a un passo del *Politico* in cui Platone parla della materia come «il mare infinito della disuguaglianza»⁵¹. Proclo d'altra parte conferma che questa metafo-

⁴⁰ Cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 15-17.

⁴¹ Cfr. *ivi*, 25, 7.

⁴² Cfr. *ivi*, 11-14.

⁴³ Cfr. *ivi*, 29, 12-14 e Platone, *Repubblica*, 614c-d; 615d. Platone ne parla nel mito di Er.

⁴⁴ Cfr. *L'Antro delle Ninfe*, 29, 14-16.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, 32, 1-3.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, 33, 25.

⁴⁷ *Ivi*, 34, 1-5.

⁴⁸ Cfr. J. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, p. 9.

⁴⁹ *L'Antro delle Ninfe*, 34, 5-10.

⁵⁰ Cfr. Pépin, *The Platonic and Christian Ulysses*, cit., pp. 8-9.

⁵¹ Platone, *Politico*, 273d: τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον.

ra del mare indica proprio la materia⁵². Il mare della materia, nella dottrina platonica dei principi, equivale al Principio contrapposto all'Uno, cioè la Diade, il principio della molteplicità, della disuguaglianza, dell'alterità, dell'indeterminatezza e del disordine. Lo stesso Porfirio dichiara che questa interpretazione di Ulisse (simbolo dell'anima) e del mare (simbolo della materia) era stata proposta da Numenio e dai suoi discepoli. Plotino, come abbiamo accennato, instaura il paragone tra Narciso e Ulisse; Narciso è l'anima che, contemplando se stessa nell'immagine riflessa dell'acqua (la materia), se ne innamora, vi discende e rimane intrappolata; Ulisse invece rappresenta l'anima che vuole liberarsi dalla materia, nonostante le dolcezze che essa offre, per ritornare nel mondo intellegibile e alla fine al Padre, all'Uno.

Leggiamo il brano corrispondente delle *Enneadi*:

È necessario infatti che colui che vede la bellezza dei corpi non corra ad essi, ma sappia che essi sono immagini e tracce e ombre e fugga verso quella <Bellezza> di cui essi sono immagini. Se si corresse loro incontro per afferrarli come fossero realtà, si sarebbe simili a colui che volle afferrare la sua bella immagine <riflessa> sull'acqua - come una favola, mi pare, vuol dimostrarci ed essendosi piegato troppo verso la corrente profonda disparve: nello stesso modo colui che tende alle bellezze corporee, non col corpo, ma con l'anima, piomberà nelle profondità tenebrose e orribili per l'Intelligenza e soggiogherà nell'Ade, cieco compagno delle ombre. Fuggiamo dunque verso la cara patria, questo è il consiglio più vero che si può dare. Ma qual è questa fuga? E come risalire? Come Ulisse che narra di essere sfuggito alla maga Circe e a Calipso, facendo comprendere, secondo la mia opinione, che non desiderava rimanere, benché visse in mezzo ai piaceri della vista e a bellezze sensibili di ogni specie. La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre⁵³.

La valenza di questa interpretazione allegorica, come abbiamo già accennato, è duplice: da un lato è filosofica (Ulisse = l'anima, il mare = la materia), e dall'altro è etico-religiosa (l'anima deve distaccarsi dalla materia per tornare a Dio).

5. *L'interpretazione allegorica e i suoi criteri*

Terminata l'analisi dello scritto porfiriano, vediamo di tirare le somme e di identificare quali sono i criteri dell'allegoria. Porfirio stesso suggerisce il criterio principale: quando il senso letterale di un testo è oscuro o assurdo, ciò significa che il poeta ha celato un significato più elevato, espresso allegoricamente:

Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore, e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria [...] Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato compito faticoso⁵⁴.

Pépin ha dedicato uno studio⁵⁵ a questo problema, in cui è innanzi tutto rilevata la differenza tra senso letterale e senso allegorico: Porfirio sostiene che ogni interpretazione allegorica di un testo presuppone innanzitutto che il testo in sé abbia un senso letterale compiuto; se questo senso letterale presenta elementi assurdi o che suscitano ripugnanza (come alcuni miti greci), allora scatta l'interpretazione allegorica. Porfirio interpreta la compresenza di storia e allegoria in un determinato scritto, il che comporta un intreccio di realtà e finzione, con molteplici sensi: infatti, oltre al senso letterale, il senso allegorico può assumere valenze estremamente diverse. Si tratta del «pluralismo dell'allegoria» o metodo della *polytropia*⁵⁶, i cui aspetti più importanti sono i tre seguenti: allegoria *metafisica*, allegoria *fisica* e allegoria *morale*⁵⁷.

È interessante sottolineare che la compresenza di sensi allegorici nel testo non comporta per Porfirio una svalutazione del senso letterale, come invece avveniva nel medio-platonismo: anzi la vali-

⁵² Cfr. Proclo, *In Tim.*, I, p. 179, 25-26: ... ὅλη ἢν ἀνομοιότητος πόντον ἐν τῷ Πολιτικῷ προσείρηκε.

⁵³ Plotino, *Enneadi*, I, 6, 8, 6-22.

⁵⁴ *L'Antro delle Ninfe*, 4, 11-18.

⁵⁵ J. Pépin, *Porphyre exégète d'Homere*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, Porphyre, Vandrevres-Genève 1966, pp. 229-272.

⁵⁶ Omero aveva definito *polytropos* Odisseo, poiché era sapiente e sapeva conversare con gli uomini in molti modi.

⁵⁷ Cfr. Pépin, *Porphyre exégète d'Homere*, cit., p. 243.

dità del senso letterale a volte è essenziale per una migliore comprensione dei sensi allegorici.

Porfirio attesta che Teagene di Reggio, il primo apologeta di Omero, vissuto nel VI secolo aveva inaugurato due tipi di esegesi allegorica:

1) *fisica*: i combattimenti degli dèi sono allegorie della lotta degli elementi (fuoco, aria, acqua, terra, caldo, freddo, secco, umido);

2) *morale*: gli dèi sono trasposizioni allegoriche di disposizioni dell'anima (Atena della filosofia, Afrodite dell'amore, ecc.).

I pitagorici, da parte loro, avevano ulteriormente sviluppato questi criteri. Ogni testo presenta allora almeno due livelli: il primo, evidente, immediato, superficiale; il secondo invece recondito e da decifrare. Nell'allegoria si manifesta l'esoterismo del sapere mistico. I misteri sono rivelati in forma allegorica per ispirare questo brivido e questo reverenziale timore. Nell'allegoria c'è sempre un margine di «non detto»; non a caso l'emblema di ogni allegoria è l'Oracolo di Delfi, il quale né dice né tace, ma allude.

La tradizione allegorica greca, grazie a Filone di Alessandria, passerà nella cultura giudaico-cristiana. La presenza di Filone si avverte nello stesso Porfirio, probabilmente tramite Numenio. Origene applica l'interpretazione allegorica all'esegesi della Sacra Scrittura; il teologo alessandrino delinea tre principali sensi del testo sacro: il primo senso è quello storico-letterale, il secondo quello etico-filosofico, e il terzo è quello mistico-religioso⁵⁸; come si vede, l'analogia con Porfirio è molto forte e sarà estremamente interessante analizzare il confronto-scontro di Porfirio e Origene in questo campo, in cui entrambi erano esperti.

Crediamo, di conseguenza, che la compresenza di senso letterale, senso filosofico e senso etico-religioso in uno scritto poetico come *L'Antro delle Ninfe* sia una riconferma dell'unità (o della tendenza all'unità) del «pluralismo» di Porfirio, di Porfirio «insieme poeta, filosofo e ierofante».

Se poi consideriamo solo il Porfirio poeta, possiamo affermare, in conclusione, che la sua arte si basa su una circolarità di creazione artistica e di filologia: «Il poeta cela in essa un'allegoria» che chi è esperto deve «scoprire».

Se, nelle *Questioni omeriche*, si manifestano in pieno il rigore scientifico e l'accuratezza filologica di Porfirio, è pur vero che filologia, ermeneutica ed esegesi, per Porfirio, equivalgono a scoprire il significato dei misteri contenuti in un testo (che può essere poetico come l'*Odissea*, filosofico come il *Parmenide* di Platone o religioso come gli *Oracoli Caldaici* o la Bibbia) e svelarlo. Abbiamo ricordato, inoltre, l'episodio della *Vita di Plotino* in cui Longino è definito «filologo» e Plotino «filosofo». Questo episodio attesta una polemica in atto tra le due diverse scuole e i due diversi metodi di fare filosofia che Porfirio ha conosciuto⁵⁹:

a) il metodo di Longino, volto a chiarire e analizzare la struttura formale del testo per ridurlo alla sua purezza linguistica e retorico-letteraria, senza preoccupazioni per il contenuto filosofico e per la sua coerenza e misura interna;

b) il metodo di Plotino, volto a cogliere il nucleo di pensiero contenuto in un testo al di là della sua struttura retorico-linguistica, senza la preoccupazione cioè di ridurre prima quest'ultima alle sue rigorose dimensioni filologico-formali.

Porfirio si pone a metà tra i due maestri, nel senso che da una parte vuole sfruttare i vantaggi che gli possono derivare dagli strumenti filologici e grammaticali che aveva acquisito da Longino, e dall'altra non si vuole limitare ad essi, ma intende usarli come mezzo per rendere scientifico il suo modo di fare filosofia. L'atteggiamento «filologico» di Porfirio è infatti costante in tutti i suoi scritti, non solo in quelli poetici: quando fa filosofia parte sempre dagli scritti di Platone e di Aristotele, usando lo strumento del «commentario»; e quando entra in polemica con il Cristianesimo, non si cimenterà affatto in un elenco di calunnie (come aveva fatto Luciano), e non si limiterà ad una discussione sulle dottrine (come aveva fatto Celso), ma si occuperà soprattutto di un'accurata critica esegetica delle Sacre Scritture.

⁵⁸ Questi tre sensi allegorici, per Origene, corrispondono alle tre parti dell'uomo: corpo, anima, spirito.

⁵⁹ Cfr. F. Romano, *Porfirio e la fisica aristotelica*, Catania 1985, p. 58.

Abbiamo chiarito quale sia il concetto porfiriano di creazione artistica: esso consiste nel celare sotto la finzione poetica significati e verità più elevati. A conclusione dell'*Antro delle Ninfe*, Porfirio scrive un paragrafo che può essere considerato un'esplicazione su questo tema, cioè sulla circolarità tra creazione da parte del poeta e interpretazione da parte del critico:

Non bisogna pensare che tali interpretazioni siano forzose e frutto di ingegnosa inventiva ammantata di plausibilità: ma pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola: perché non sarebbe riuscito a plasmare con successo l'intera narrazione, se non si fosse basato su alcune verità per modellare la sua finzione. Ma a questo problema dedicheremo uno scritto sistematico in altra occasione: per quanto riguarda l'antro di cui ci siamo occupati, qui si conclude la nostra interpretazione⁶⁰.

Dunque questo è il senso della «filosofia» di Omero, depositario della «sapienza degli antichi», nonché poeta intelligente e virtuoso. Porfirio dichiara di voler dedicare uno scritto sistematico alla «filosofia di Omero» in generale, opera di cui purtroppo ci è pervenuto solo il titolo; ed è chiaro che questo è l'atteggiamento di Porfirio stesso nel momento in cui si dedica all'interpretazione di testi poetici o a maggior ragione quando scrive di persona opere poetiche.

Potremmo, in conclusione, fare uno schema, facendo corrispondere i tre sensi allegorici che il filologo deve rintracciare nel testo con le tre attività del vero artista:

L'artista deve essere:

- 1) *poeta*
(deve curare la bellezza)
- 2) *filosofo*
(deve preoccuparsi della verità)
- 3) *ierofante*
(deve indicare la via del bene)

Il filologo deve trovare:

- 1) un senso *letterale*
- 2) un senso *metafisico*
- 3) un senso *religioso*

6. *Arte e filologia, filosofia ed ermeneutica, religione ed esegesi*

Ciò che abbiamo detto sinora riguardava il rapporto tra arte e filologia: il vero artista deve essere anche metafisico e mistico, affinché la sua arte sia valida e non ricada sotto la condanna platonica; e il bravo filologo deve saper rintracciare queste tre componenti che dovrebbero essere presenti in un testo poetico, e in ogni opera d'arte in genere (nei quadri, nelle statue, nella musica, ecc.).

Ma, salendo di livello, un rapporto simile si instaura tra filosofia ed ermeneutica: il vero filosofo da una parte deve curare anche la forma di ciò che scrive e non trascurare la bellezza formale della sua opera, e dall'altra deve tenere conto della *storia della filosofia*, cioè di quanto hanno già scritto i filosofi precedenti. Porfirio non solo considerava la ricerca storica funzione di quella teoretica e scientifica, ma si sforzava anche di realizzare una certa sintesi tra i due momenti, in modo che essi non rimanessero l'uno di fronte all'altro o, peggio, l'uno subordinato all'altro⁶¹. Come vedremo più avanti, lo strumento più efficace che Porfirio adotta per operare questa sintesi di filosofia ed ermeneutica è il commentario filosofico ai dialoghi di Platone e ai trattati di Aristotele.

Se la filologia applicata a testi filosofici diviene ermeneutica, applicata a testi sacri diviene esegesi; si tratta di una sintesi culturale che Porfirio adotta per attaccare il Cristianesimo in difesa dei valori pagani.

Prima ci occuperemo del rapporto tra filosofia ed ermeneutica, e poi del rapporto tra religione ed esegesi: vogliamo però ricordare ancora una volta che l'intento di Porfirio è certamente quello di trovare, proprio nella *polytropa*, la maggiore unità possibile tra questi vari momenti dello spirito umano, che diventano parti della cultura universale.

⁶⁰ *L'Antro delle Ninfe*, 36, 10-20.

⁶¹ Cfr. F. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III sec. a.c.*, Catania 1979, p. 211.

L'ANTRO DELLE NINFE *

I

L'antro di Itaca descritto in questi versi da Omero costituisce un enigma:

In capo al porto un ulivo dalla lunga chioma,
vicino a lui l'antro amabile, tenebroso,
sacro alle Ninfe che Naiadi si chiamano.
Dentro [vi] sono crateri ed anfore
di pietra, dove le api serbano il miele.
Lì alti telai di pietra, sui quali le Ninfe
tessono stoffe color porpora, meravigliose a vedersi;
lì ancora acque che sempre scorrono. Due sono le porte,
l'una che scende verso Borea è per gli uomini,
l'altra verso Noto, è per gli dèi; per di là non
entrano gli uomini, ché è la via degli immortali.¹

II

Il poeta ha fatto menzione delle cose riferite, non avendole assunte quale risultato di una ricerca [personale sul luogo]; lo dimostrano coloro che hanno dato per iscritto una minuta descrizione dell'isola, non ricordando alcun antro siffatto nell'isola, come afferma Cronio². D'altra parte è cosa evidente, sarebbe assurdo che uno inventando un antro per licenza poetica, spera di far credere il fortuito e l'inventato col simulare nel paese di Itaca vie per gli uomini e per gli dèi.

Del resto, se non l'uomo, la natura di per sé avrebbe manifestato [una via] per la discesa a tutti gli uomini e un'altra complementare per tutti gli dèi. Poiché il mondo universo è pieno d'uomini e di dèi, l'antro di Itaca è ben lontano dal persuadere che comporti in sé [la via] di discesa per gli dèi e per gli uomini.

III

Fatta questa premessa, Cronio afferma che è evidente, non solo ai saggi ma anche agli ignoranti, che il poeta parla in questi [versi] con un linguaggio allegorico e allusivo, che induce a ricercare qual è la porta per gli uomini e quale quella per gli dèi, e cosa significa questo antro dalle due porte, che si dice sacro alle Ninfe: ad un tempo amabile e tenebroso, non essendo l'oscurità affatto amabile ma piuttosto temibile.

Perché poi non è semplicemente detto sacro alle Ninfe, ma è con tutto rigore attribuito a quelle che "Naiadi si chiamano"? E, ancora, a quale scopo l'impiego di crateri e anfore, non

* Alcune delle note al testo, contrassegnate con asterisco (*), sono state trascritte dal Commento a PORFIRIO, *L'Antro delle Ninfe*, a cura di Laura Simonini, Adelphi, Milano, 2010².

¹ *Odissea*, XIII, 102-112.

² Amico e seguace di Numenio d'Apamea.

contenenti alcun liquido, nei quali le api serbano il loro miele come in arnie? E quegli alti telai posti [qui] quale dono alle Ninfe, [fatti] non di legno o d'altra materia ma della medesima pietra delle anfore e dei crateri? Ma questo è certo meno difficile [da comprendere]: su questi telai di pietra le Ninfe tessono stoffe color porpora, cosa meravigliosa non solo a vedersi ma anche a sentirsi. Chi infatti crederà che le dee tessano panni color porpora in un oscuro antro su telai di pietra, quando s'intende [poi] che i tessuti medesimi delle dee e le vesti di porpora sono visibili? Oltre a ciò è altresì strano che l'antro abbia due porte, delle quali l'una è preparata per la discesa degli uomini, l'altra invece per gli dèi. E si dice che quella accessibile agli uomini sia volta nella direzione del vento di Borea, quella per gli dèi verso Noto.

E non è di poco conto il dubbio sulla causa per cui abbia attribuito le parti di Settentrione agli uomini, e agli dèi invece quelle di Meridione, e per quale motivo non abbia usato piuttosto l'Oriente e l'Occidente, giacché quasi tutti i templi hanno le statue e gli ingressi volti ad Oriente, e in più, coloro che entrano, guardano ad Occidente, allorché stando dinanzi alle statue tributano agli dèi preghiere e riti.

IV

Benché la narrazione abbondi di siffatte oscurità, non si tratta di una favola inventata per diletto, e nemmeno contiene la descrizione di un luogo reale; tuttavia il poeta, che pone per mistica ragione una pianta d'ulivo vicino [all'antro], vuole attraverso esso altro significare. Certo, anche gli antichi stimarono difficile investigare e spiegare tutto ciò, e noi, che tentiamo ora di svelare le cose del loro tempo, siamo d'accordo con loro. Sembrano pertanto più leggeri quanti, scrivendo la storia di [quel] paese, considerano intera finzione del poeta e l'antro e le cose narrate su quello.

Eccellenti al contrario e accuratissimi quanti descrissero la conformazione di quella terra; e [tra questi] Artemidoro d'Efeso³ scrive nel quinto libro della sua opera divisa in undici libri: "Allontanandosi verso Levante da Panormo, porto di Cefalonia, alla [distanza] di dodici stadi si trova l'isola di Itaca, [che misura] ottantacinque stadi, stretta ed elevata, il cui porto è chiamato Forcino; vi è in esso un "lido nel quale si trova un antro sacro alle Ninfe, dove si dice che i Feaci sbarcarono Ulisse".

Non sarebbe dunque cosa interamente inventata [quella] di Omero; ma sia che egli abbia semplicemente narrato, sia che v'abbia aggiunto anche del suo, nondimeno restano le questioni per chi ricerca l'intenzione, e di coloro che consacrarono, e dell'aggiunta del poeta, giacché gli antichi non consacrarono alcun tempio senza simboli mistici, né Omero a questo riguardo ci riferisce alcunché a caso. Quanto più uno si sforzi di dimostrare che le cose riguardanti l'antro non sono invenzione di Omero, e che questo prima di Omero fosse già dedicato agli dèi, tanto più [questo] monumento si scoprirà pieno dell'antica saggezza; e per questo vale la pena investigare, anzi è necessario esporre in sé la simbolica [sua] consacrazione.

V

Dunque, gli antichi consacravano convenientemente gli antri e le caverne al mondo, considerato sia nella sua totalità, sia nelle sue parti, attribuendo alla terra il simbolo della materia di cui il mondo è composto; perciò taluni ne inferivano pure che la terra fosse materia, e che gli antri significassero che il mondo viene dalla materia.

Poiché generalmente gli antri [hanno] formazione spontanea e sono congeniti alla terra; racchiusi in una roccia uniforme, concavi all'interno, si spingono all'esterno verso l'indefinito [spa-

³ Artemidoro di Efeso, geografo vissuto tra il II e il I secolo a.C., autore delle *Geographoumena*, opera in 11 libri.

zio] della terra. Il mondo generatosi e cresciutosi da sé è affine alla materia, che *sasso* e *pietra* chiamavano metaforicamente, perché grezza e resistente [all'impronta] della forma, e ritenevano [inoltre] per la sua mancanza di forma *infinita*. Ed essendo fluida e priva in sé della [determinazione] formale, per la quale si plasma e si manifesta, prendevano come cosa conveniente l'umido stillante degli antri e l'oscuro e, come dice il poeta, tenebroso, a simbolo di ciò che è nel mondo per la materia.

VI

Da una parte dunque, il mondo a causa della materia, è tenebroso ed oscuro, dall'altra, per il congiungimento della forma [alla materia] e l'ordinamento dal quale trae anche il nome di ornamento, è bello ed amabile. Donde con proprietà si poté chiamarlo antro: ameno, per colui che lo consegue rettamente per partecipazione delle forme; tenebroso per colui che cerchi di scrutarne e penetrarne con la mente l'infimo fondamento. Cosicché le cose che si trovano fuori, alla superficie, sono amabili, mentre quelle che sono all'interno, in profondità, tenebrose.

Così i Persiani iniziano il miste istruendolo sulla discesa delle anime sottoterra e sulla nuova uscita, dando il nome di caverna al luogo. Da principio, come dice Eubulo⁴, quando Zoroastro consacrò una caverna naturale sui monti vicino alla Persia, florida e ricca di sorgenti, in onore di Mithra, fattore e padre di tutte le cose, la caverna costituiva per lui una immagine del mondo, che Mithra credè, giacché le cose che vi erano disposte ad intervalli appropriati, portavano i simboli degli elementi e delle regioni del mondo.

Dopo questo Zoroastro, invalse l'uso anche presso gli altri di compiere i riti iniziatici in antri e caverne, sia naturali, sia costruiti da mano umana. Infatti, come agli dèi celesti si innalzavano santuari, templi ed altari, ai terrestri ed agli eroi are, ai sotterranei buche e sacrari, così al mondo antri e caverne; parimenti poi alle Ninfe: a causa delle acque che stillano o scaturiscono negli antri, ed alle quali presiedono le ninfe Naiadi, come esporremo tra poco.

VII

Non solo, come dicemmo, facevano dell'antro un simbolo del mondo sensibile, ma lo assumevano anche a simbolo di tutte le invisibili potenze, per il fatto che gli antri sono oscuri: così non appare la sostanzialità delle potenze. Dunque, anche Kronos si prepara un antro nell'oceano e vi nasconde i suoi figli, parimenti Demeter alleva Kore in un antro tra le Ninfe; e molte altre cose di questo genere si ritroverebbero scorrendo le opere di coloro che parlano delle cose divine.

VIII

Del resto, [si sa] che gli antri erano consacrati alle Ninfe, e tra queste soprattutto alle Naiadi che si trovavano presso le sorgenti, e traggono il loro nome dalle acque dalle quali sorgono fluenti; e lo attesta anche l'inno ad Apollo, nel quale si legge:

Per te aprirono le sorgenti delle acque dell'intelletto che dimorano negli antri,
alimentate dall'alito della terra
per l'ispirato oracolo della Musa;
esse sgorgando sulla terra...
senza posa porgono ai mortali brocche [colme] delle dolci correnti.

Da qui, credo, presero le mosse anche i Pitagorici; e, dopo questi, Platone rappresentò il

⁴ Ricordato altrove [*De abstinentia*, 4, 16] da Porfirio, come autore di una ricerca su Mitra.

mondo come un antro o una caverna. Perciò in Empedocle le potenze conduttrici delle anime dicono:

Ecco, siamo giunte nell'antro coperto.

In Platone, nel settimo libro della *Repubblica*, si legge: "Ecco infatti gli uomini in un antro sotterraneo, in una dimora simile ad una caverna, che abbia l'ingresso aperto alla luce esteso quanto tutta la caverna"⁵. E rispondendo l'interlocutore: "Strana figura tu esponi"⁶, soggiunse: "È necessario dunque, mio caro Glaucone, adattare questa figura a quanto dicevamo prima: paragonando la sede che si rivela attraverso gli occhi, ad una prigione, la luce del fuoco in sé, alla potenza del Sole."⁷.

IX

Da ciò è dunque provato che coloro che si occuparono delle cose divine, consideravano gli antri quali simboli del mondo e delle potenze universali, ma anche, come già si disse, dell'essenza intelligibile, spinti [a ciò], certamente, da diverse e differenti ragioni.

In effetti gli antri erano considerati [come simbolo] del mondo sensibile, per il fatto che sono oscuri, petrosi, umidi; e tale è il mondo, a causa della materia di cui è costituito, che è resistente [alla determinazione] e fluida.

Ma anche dell'intelligibile, perché non cade sotto il dominio del senso, e per la solidità e la stabilità dell'essenza; così anche le potenze particolari non sono percettibili, soprattutto quelle che si trovano nella materia. Infatti, gli antri erano ritenuti simboli in conformità [alle modalità]: naturale, notturna, oscura, petrosa; ma niente affatto rispetto alla forma, come taluni pensavano, perché non tutti gli antri sono sferici come quello che in Omero ha due entrate.

X

Poiché l'antro ha [per definizione] duplice aspetto, non solo lo prendevano come sostanza dell'intelligibile, ma anche come essenza del sensibile; così quello ora considerato, per il fatto di avere acque sempre scorrenti, non potrebbe affatto essere simbolo della realtà intelligibile [in sé], poiché supporta quello della forma congiunta alla materia. Perciò non è sacro alle Ninfe dei monti né [a quelle] delle cime o ad altre del medesimo genere, ma alle Naiadi, che traggono il loro nome dalle fonti.

Ora, noi chiamiamo ninfe Naiadi in modo particolare quelle potenze che sono preposte alle acque, mentre [loro] chiamavano anche insieme le anime cadute nella generazione. Si riteneva infatti che le anime seguissero l'acqua; la quale è [esistenziale] dallo spirito divino, come dice Numenio; per questo afferma, anche, che il Profeta disse: "Lo spirito di Dio aleggiava sull'acqua"⁸.

Per questa ragione gli Egizi non collocavano su [una base] solida tutti i demoni, ma li collocavano su di un naviglio; e anche il sole e, in breve, si deve sapere, tutte quelle anime che, cadute nella generazione, vengono avvolte dall'umido. Donde Eraclito: "Alle anime sembra diletto non morte il divenire umide: la caduta nel divenire è per loro diletto". E altrove: "La nostra vita sembra la loro morte, e la loro vita la nostra morte". Perciò il poeta chiama umidi coloro che si trovano nel divenire, dato che le [loro] anime sono pervase dall'umido. Perché a queste riesce caro il sangue e l'umido seme, mentre a quelle delle piante l'acqua è di nutrimento.

⁵ *Repubblica*, 514a.

⁶ *Repubblica*, 515a.

⁷ *Repubblica*, 517ab.

⁸ *Genesi*, 1, 2.

XI

Del resto, taluni sostengono che gli esseri dell'aria e del cielo si nutrono dei vapori umidi, [che si liberano] dalle fonti e dai fiumi, e delle altre esalazioni. Parve poi agli Stoici che il sole si nutrisse delle esalazioni del mare, la luna di quelle delle acque delle sorgenti e dei fiumi, gli astri dell'esalazione della terra. E per questo il sole trova la sua esistenza quale massa di intelletto accesa dal mare, la luna dalle acque dei fiumi, e le stelle dall'esalazione della terra.

Ne consegue di necessità che le anime sono o corporee o incorporee: così, quando attirano un corpo, soprattutto quelle che devono essere imprigionate nel sangue e in umidi corpi, volgono verso ciò che è umido e prendono corpo inumidendosi. Perciò quelle di coloro che sono morti vengono evocate con l'effusione e di bile e di sangue, e quelle che amano il corpo, attirando l'umido spirito, lo condensano in guisa di nube: perché l'umidità condensata in aria forma la nube; ed essendosi condensato in esse lo spirito per eccesso d'umidità, diventano visibili. Tra queste sono quelle che, per aver contaminato lo spirito, si danno nella fantasia di taluni con l'aspetto di fantasmi; tuttavia, quelle pure sfuggono alla generazione. E lo stesso Eraclito disse: «L'anima secca è molto saggia». Perciò anche qui lo spirito diviene umido e più molle per il desiderio d'intima unione, quando l'anima attira il vapore umido per l'inclinazione alla generazione.

XII

Di conseguenza, le ninfe Naiadi sono [in figura] quelle anime che vanno verso la generazione. Donde il costume di chiamare ninfe coloro che stanno per sposarsi, quasi si unissero in vista della generazione, e di effondere con le acque lustrali prese dalle sorgenti o dalle fonti o dalle fontane perenni.

Peraltro, per le anime che avanzano secondo natura nella perfezione e per i demoni tutelari la nascita il mondo è sacro e amabile, pur essendo per natura oscuro e tenebroso. Da ciò si congetturava che le stesse fossero aeriformi e traessero dall'aria la [loro] sostanza. Per questo motivo sarebbe consacrato sulla terra un antro loro conveniente, amabile e tenebroso ad immagine del mondo, nel quale come in un grande tempio indugiano [tali] anime. Mentre è conveniente alle Ninfe preposte alle acque quell'antro in cui sono acque che sempre scorrono.

XIII

Sia dunque il presente antro attribuito alle anime e tra le potenze più particolari alle Ninfe, che essendo preposte alle fonti e alle sorgenti, vengono perciò chiamate Pegee e Naiadi. Quali differenti simboli abbiamo dunque, riferentisi gli uni alle anime e gli altri alle potenze delle acque, per ritenere che l'antro è stato consacrato in comune ad ambedue [le specie]? Siano dunque i crateri di pietra e le anfore simboli delle Ninfe delle acque.

Infatti, questi sono simboli di Dionysos in quanto che d'argilla, vale a dire di terra cotta: per essere questi graditi quale dono al dio della vite, perché il suo frutto è cotto dal fuoco del cielo.

XIV

Crateri di pietra e anfore convengono altresì molto bene alle Ninfe che sono preposte all'acqua che sgorga dalle rocce, e quale simbolo sarebbe più conveniente di questi alle anime cadute nel divenire e nella individuazione? Perciò il poeta osò dire che su questi

tessono stoffe color porpora, meravigliose a vedersi

È infatti nelle ossa e attorno alle ossa che si forma la carne, e negli animali queste tengono

della pietra, [di là] l'assimilazione con la pietra. E perciò i telai sono fatti di pietra e non di altra materia. Le stoffe color porpora sono apertamente la carne intessuta di sangue: di fatto le tele [assumono] il colore purpureo dal sangue, e anche la lana è tinta con [quello] degli animali, e la formazione della carne si dà per il sangue e dal sangue.

Il corpo è la veste dell'anima che lo indossi; cosa meravigliosa a vedersi, sia che tu consideri la struttura [di questo], sia l'unione dell'anima con questo.

Così anche in Orfeo, Kore, che guarda a tutto quanto nasce da seme, è tramandata quale tessitrice, giacché gli antichi chiamavano velo il cielo, quasi fosse veste degli dèi celesti.

XV

Per quale ragione dunque, le anfore sono piene non di acqua ma di favi? Perché in esse, dice [il poeta],

τιθαιβώσσουσι μέλισσαι [le api serbano il loro miele].

τιθαιβώσσειν [riporre miele] sta a significare τιθέναι τὴν βόσιν [riporre cibo] e miele è per le api nutrimento e vita.

Del resto, coloro che parlano delle cose divine si sono serviti del miele per molti e diversi simboli, per il fatto che raccoglie in sé svariate potenze; ed è perciò che ha la capacità di purificare e conservare: infatti molte cose si mantengono incorrotte col miele e le vecchie ferite si purgano col miele. È dolce al gusto, e raccolto nei fiori dalle api, le quali avviene nascano dai buoi.

Perciò dunque, a coloro che vengono iniziati ai misteri del grado del Leone viene versato sulle mani miele in luogo dell'acqua per lavarsi, ordinando di mantenere le mani monde di ogni cosa dolorosa, dannosa, impura; e impongono così al miste, data la capacità purificatrice del fuoco, convenienti lavacri, avversando l'acqua come contraria al fuoco. Così pure purificano la lingua da ogni cosa falsa.⁹

⁹* La gerarchia iniziatica nei misteri di Mitra si articolava in sette gradi: *corax* («corvo»), *nymphus* («ninfa»), *miles* («soldato»), *leo* («leone»), *perses* («perse»), *heliodromus* («eliodromo»), *pater* («padre»); cfr. san Gerolamo, *Ad Laetam*, 107, 2. L'ascesa del *mystēs* nella gerarchia iniziatica riflette l'ascesi cosmica dell'anima attraverso le sette sfere planetarie, espressa dal simbolo mitraico della *klimax heptapylos*, «scala a sette porte» di cui parla Celso (Origene, *C. Cels.*, 6, 22...). L'esperienza del progresso iniziatico non si risolve nell'ambito della vita terrena, ma ha un'apertura escatologica nella visione del progresso cosmico dell'anima.

Ogni grado era posto sotto la tutela di una potestà planetaria, che per il Leone è Giove, cui rimanda la folgore, uno dei simboli associati al Leone.

Porfirio (*De abst.*, 4, 16) attesta l'uso di travestimenti zoomorfi (corvo, leone) che si riferiscono ai gradi iniziatici, e di comportamenti mimetici nell'ambito delle cerimonie misteriche di Mitra documentati da rilievi e decorazioni musive dei mitrei (per esempio a Konjic in Jugoslavia e nel mitreo di Santa Prisca), in particolare proprio per il grado del Leone. Tale prassi rimanda alla dottrina della trasmigrazione delle anime anche in esseri animali (per la quale cfr. Platone, *Resp.*, 620 a-b), non condivisa da tutti i platonici.

Nel *De antro* si afferma che l'esigenza catartica - comune a tutti i misteri, per esempio quelli Eleusini e Isiaci (cfr. Tertulliano, *De bapt.*, 5; Apuleio, *Metam.*, 11, 21-23; 11, 28-29; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Oxford, 1972, p. 97) - per i gradi del Leone e del Perse era assolta dal miele, liquido igneo, fuoco in forma liquida, e quindi adatto alla natura infuocata del Leone, simbolo di forza e di fuoco, di natura secca e bruciante (Tertulliano, *Adv. Marc.*, 1, 13), come indicano pure i colori vivaci e i simboli (attizzatoio, folgore, sistro) che compaiono in rappresentazioni musive del Leone (per esempio mitreo di Felicissimo a Ostia). Questo grado iniziatico ha un ruolo primario, privilegiato, mediale nell'ambito della gerarchia: secondo Porfirio l'iniziato al grado del Leone poteva accedere come partecipante (*metechōn*) al culto, mentre i tre gradi inferiori erano solo servi, ministri (*hyperētountes*; cfr. *Mysteria Mithrae*, Atti del Seminario Internazionale su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», a cura di U. Bianchi, Roma, 1978, p. 642). Nel mitreo di Santa Prisca i soli *leones* incedono verso il tavolo conviviale di Sole e Mitra, recando tra l'altro del pane e un'anfora, mentre a destra della tavola sono rappresentati tutti gli altri gradi. Nel Leone si è vista l'incarnazione più vitale dell'anima ignea, del fuoco, il massimo principio fisico. La purezza e la natura infuocata della nuova incarnazione cui giungeva

XVI

Quando invece, offrono miele al Perse,¹⁰ come al custode dei frutti, fissano [così] nel simbolo [la capacità] del conservare. Onde taluni sostenevano che il nettare e l'ambrosia, che il poeta fa stillare dalle narici affinché non si corrompano coloro che sono morti, sono presi per miele, giacché il miele è nutrimento agli dèi. Perciò dice anche in qualche luogo: "nettare rosso"; in effetti tale è il miele per il colore. Ma noi esamineremo altrove con più accuratezza se per nettare si debba intendere miele.

In Orfeo poi, Kronos è insidiato col miele da Zeus: [questi] infatti, pieno di miele diventa ebbro e, come ottenebrato da vino, s'addormenta. Così pure in Platone, Poros s'empie di nettare¹¹: e non si trattava certo di vino. Perché dice, in Orfeo, la Notte a Zeus suggerendo l'insidia col miele:

Quando tu lo vedrai sotto le querce dall'alte chiome,
ebbro per l'opere delle api dai sonori ronzii,
legalo.

Ciò subisce Kronos: legato, è evirato come Uranos; volendo intendere colui che parla delle cose divine, che a causa del piacere sono incatenate e s'abbassano alla generazione le divinità, disseminando [così] le potenze liberate per il piacere. Onde Kronos evira Uranos, [allorché questi] per desiderio di copula scende verso Rhea, ma una medesima cosa significa per loro il piacere che viene dalla copula e quello che viene dal miele, ingannato dal quale Kronos è evirato. In effetti Kronos e la sua sfera è il primo di quelli che hanno moto contrario ad Uranos; e le potenze discendono dal cielo e [dagli astri] vaganti. Ma Kronos raccoglie quelle che vengono dal cielo, e Zeus quelle che vengono da Kronos.

XVII

Donde, essendo il miele preso e per la purificazione, e per la corruzione naturale, e per il piacere che conduce alla generazione, è attribuito quale simbolo conveniente alle Ninfe delle acque, data l'incorruttibilità delle acque cui sono preposte, la loro purezza, il concorso [che hanno] alla

il *mystēs leo* è sottolineata dall'uso del miele, a significare il perfetto accordo del Leone con il principio infuocato dell'ordine cosmico (L.A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968, p. 309).

Da questo passo del *De antro* è anche possibile dedurre qualche elemento sulla dottrina morale dei misteri di Mitra, il dio giusto intorno al quale si raccolgono i fedeli di una religione della lealtà. Al precetto imposto agli iniziati di non macchiarsi di colpe con mani e lingua si sono accostate le cerimonie con cui i manichei simboleggiano i doveri dell'uomo, e due opere di Giustino (*Apol.*, I, 66; *Dial. Tryph.*, 70) che rinfaccia ai mitraici di aver imitato il discorso di Isaia ove si esorta a seguire la via della giustizia, a odiare ingiustizia e violenza, a tener le mani pure da doni e chiusi all'ingiustizia orecchie e occhi (R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts., 1984, pp. 188-193).

In ambito greco l'uso del miele può assumere un'altra sfumatura: il miele, cibo divino caduto dal cielo (Aristotele, *Hist. anim.*, 553 b-554 a), non solo purifica ma anche rivela. È simbolo dell'illuminazione, della vera sapienza attinta nel rito iniziatico, è mezzo di comunicazione con il divino. Nella tradizione greca, fin dalle origini, il miele è associato alla dolcezza della parola poetica ed è simbolo di nutrimento spirituale e ispirazione divina, come attestano aneddoti relativi a poeti e filosofi (per esempio Omero, Saffo, Pitagora, Pindaro, Platone...), nutriti e illuminati dal miele divino. Esso è cibo della rinascita iniziatica: è ingrediente della sacra bevanda (ciceone) dei misteri Eleusini.

In ambito cristiano il miele è simbolo di conoscenza mistica, di rivelazione che ridona la felicità agli uomini (*Isaia*, 7, 14-15).

^{10*} Il Perse era posto sotto la tutela planetaria della Luna, fonte della vita vegetativa. Il ruolo predominante che essa aveva nell'astrologia caldea si conserva nella cultura greca, ove è inferiore soltanto al Sole: questo prevale nella vita psichica, la Luna in quella fisica, in quanto principio umido femminile... L'iconografia del Perse, «protettore delle messi», a Ostia mostra come simboli zappa, aratro e falchetto; a Santa Prisca tiene un fascio di grano nella mano destra alzata ed è associato a una mezzaluna calante. L'aratro e la zappa significano la fertilità e il raccolto, il falchetto anche la transitorietà della vita. Il Perse è in rapporto con il miracolo dell'acqua, cui simbolicamente allude il cratere, fatta scaturire da una roccia da Mitra: con essa il dio salvò le mandrie e le messi (R. Merkelbach, *Mithras*, cit., pp. 109 sgg.).

¹¹ *Simposio*, 203b.

generazione.

L'acqua infatti concorre alla generazione; e la ragione per cui le api serbano il loro miele nei crateri e nelle anfore, sta nel fatto che i crateri costituiscono il simbolo delle sorgenti: come pure il cratere è stato posto accanto a Mithra in luogo della fonte; mentre le anfore di ciò con cui attingiamo dalle sorgenti.

XVIII

Sorgenti e fonti convengono allo stesso tempo alle Ninfe delle acque, e ancora più, alle Ninfe-anime che gli antichi chiamavano con nome specifico api, quali operatrici di piacere. Onde Sofocle poté senza sconvenienza dire delle anime:

Lo sciame dei morti ronza e ascende.

Gli antichi erano soliti chiamare api anche le sacerdotesse di Demeter, preposte come dee terrene alle iniziazioni, e la stessa Kore, Mellita. E ape chiamavano la Luna, quale protettrice della generazione, anche perché per altro aspetto la Luna è Toro, e l'esaltazione della Luna avviene [nel] Toro, e, in più, le api nascono dai buoi. E nate da buoi [chiamavano] le anime giunte nella generazione, e ladro di buoi il dio che ode nel secreto il divenire.

Già [in passato] è stato fatto del miele un simbolo della morte, - e perciò sacrificavano alle divinità sotterranee libagioni di miele, e del fiele quello della vita. Volendo certo dire che la vita [razionale] dell'anima viene a morte per il piacere, mentre rivive per l'amarezza: donde i sacrifici di fiele agli dèi; oppure che la morte libera dalle cure, mentre la vita in questo luogo è faticosa e amara.

XIX

Né tuttavia dicevano indistintamente api tutte le anime che vanno verso la generazione, ma solo quelle che dovevano condurre una vita secondo giustizia e, compiute le opere grate agli dèi, nuovamente tornare. Perché questo vivente ama il ritorno, ed è giusto al massimo grado e sobrio: donde sobrie [si dicevano] anche quelle libagioni fatte col miele. Né posavano [sulla mensa] le fave, che avevano assunto quale simbolo della generazione continua e dell'irrigidimento, giacché sono pressoché le sole, tra ciò che si semina, ad essere interamente forate, non essendo segmentate dalle ostruzioni dei nodi. Pertanto i favi e le api costituirebbero simboli convenienti e comuni sia alle Ninfe delle acque, sia alle anime che vanno verso la generazione quasi promesse spose.

XX

Del resto, poiché in tempi molto antichi, prima ancora che si concepissero i templi, consacravano caverne e antri agli dèi: in Creta i Kureti a Zeus, in Arcadia a Selene e a Pan Liceo, ed in Nasso a Dionysos, e inoltre in ogni luogo dove, propiziandosi la divinità con la caverna, riconobbero Mithra, per questo Omero non si accontenta di dire che la caverna di Itaca ha due porte, ma dice [anche] che l'una porta è volta verso Borea, e l'altra, che ha [un carattere] più divino, verso Noto; e che quella settentrionale scende; non indica invece se quella verso Noto scende, ma solo che:

..... per di là non entrano gli uomini, chè è la via degli immortali.

XXI

Resta pertanto da indagare quale sia il divisamento sia delle consacrazioni, qualora il poeta esponga il vero, sia del suo oscuro detto, qualora sia un racconto di sua invenzione.

Dato che l'antro costituisce l'immagine e il simbolo del mondo, Numenio e Cronio suo compagno dicono che due sono nel cielo le estremità, delle quali una non è più meridionale del tropico invernale, e l'altra non è più settentrionale di quello estivo. Quello estivo poi è nel Cancro, mentre quello invernale è nel Capricorno. Ed essendo per noi vicinissimo alla terra il Cancro, a buona ragione [il suo segno] è attribuito alla Luna che è prossima alla terra. Mentre il Capricorno, essendo invisibile più del polo meridionale, è attribuito a quello che di gran lunga è il più lontano e alto di tutti [gli astri] vaganti, cioè a Kronos.

XXII

In vero le posizioni dei segni dello zodiaco sono in [questo] ordine dal Cancro al Capricorno: dapprima il Leone, sede di Helios; poi la Vergine, di Hermes; la Bilancia, di Aphrodite; lo Scorpione, di Ares; il Sagittario, di Zeus; il Capricorno, di Kronos.

In senso inverso poi dal Capricorno: l'Acquario, di Kronos; i Pesci, di Zeus; l'Ariete, di Ares; il Toro, di Aphrodite; i Gemelli di Hermes; e infine il Cancro, di Selene.

I teologi ponevano essere due [il numero] di questi ingressi: Cancro e Capricorno; e Platone parla di due bocche¹². Di queste, il Cancro è quella per cui le anime discendono, ed il Capricorno quella per cui ascendono¹³. Ma il Cancro è settentrionale e atto alla discesa, mentre il Capri-

¹² *Repubblica*, X, 615d, e.

¹³* Le porte dei teologi sono le porte solstiziali (cfr. R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962, capp. 34, 35, 36, del quale si seguono qui le linee fondamentali): l'orientamento della caverna cosmica è una fusione di due modalità di orientamento, polare e solare. Quando - come nel *De antro* - prevale il simbolismo solare, l'asse nord-sud della caverna iniziatica mantiene una corrispondenza con quello polare, in quanto il nord e il sud dell'ordine spaziale vengono rappresentati dal solstizio estivo e da quello invernale - rispettivamente, il punto più a nord e più a sud del percorso solare -, mentre gli equinozi ne rappresentano l'est e l'ovest. Questo asse solstiziale, verticale rispetto al piano degli equinozi, in cui i poli del mondo temporale si sostituiscono ai poli del mondo spaziale, è la proiezione nel circuito solare dell'asse polare nord-sud. In corrispondenza dei due solstizi si aprono le due porte, una destinata agli uomini, per la quale si entra nel mondo della genesi e della manifestazione individuale, l'altra destinata agli esseri divini che dà accesso agli stati sovraindividuali. Esse corrispondono a *devaloka* e *pitrloka* della tradizione vedica, alla porta degli uomini, volta verso l'oscurità, e a quella degli dèi, volta verso la luce, le due vie permanenti del mondo manifestato (*Bhagavadgītā*, 8, 26). La porta è emblematica del passaggio tra due stati, due mondi, tra luce e tenebre, tra noto e ignoto: è accesso al mistero.

Le due porte celesti sono poste nel Cancro e nel Capricorno perché il primo è l'oroscopo del mondo alla sua origine, l'altro è «il tramonto del mondo» (Vettio Valente, 1, pp. 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20 Kroll).

Le espressioni «porta degli uomini» e «porta degli immortali» sono peraltro proprie della tradizione greca, nota Guénon, il quale rileva l'importanza di tale simbolismo zodiacale nei pitagorici, e sottolinea che questa non è una teoria pitagorica o numeniana: Porfirio la ricollega espressamente a Omero prima ancora che ai teologi, a Platone e a Parmenide, ma in verità «si tratta di una conoscenza tradizionale, che concerne una realtà di ordine iniziatico, e, proprio in virtù del suo carattere tradizionale, non ha e non può avere alcuna origine cronologicamente assegnabile. [...] Essa si trova dappertutto, al di fuori di ogni influenza greca, e in particolare nei testi vedici, che sono sicuramente di molto anteriori al pitagorismo [...]; si tratta di un insegnamento tradizionale che si è trasmesso in modo continuo attraverso i secoli, e poco importa la data forse 'tardiva' alla quale certi autori, che non hanno inventato nulla [...] l'hanno formulato per iscritto in modo più o meno preciso» (R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, cit., pp. 245-246).

Il passo di Platone a cui Numenio si riferisce è il mito di Er (*Resp.*, 614 c-615 e), il soldato panfilio morto e resuscitato dopo dodici giorni, che narra il destino delle anime nel mondo dell'al di là: egli aveva visto le anime separate dal corpo giungere a un luogo meraviglioso dove si aprivano nella terra due voragini (*chasmata*) o imboccature (*stomia*), e di fronte a queste, nel cielo, altre due. In mezzo sedevano i giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a prendere la strada di destra che saliva nel cielo, e gli ingiusti a percorrere la strada di sinistra, in discesa. Dalle altre due aperture Er aveva visto anime sozze e polverose che salivano dalla terra, da quella di destra, e anime pure che scendevano dal cielo, da quella di sinistra. Nell'esegesi numeniana del mito della Repubblica (menzionata e discussa da Proclo, *In Plat. Remp.*, 2, pp. 128-132 Kroll), il luogo demonico in cui siedono i giudici è in mezzo al cielo e in mezzo alla terra - una terra

corno è meridionale e atto alla ascesa. E le parti di Settentrione sono proprie alle anime che discendono verso la generazione.

XXIII

E rettamente gli ingressi dell'antro volti a Borea discendono per gli uomini, mentre le parti di Meridione non sono proprie agli dèi, ma a coloro che ascendono agli dèi. Per questa ragione [il poeta] dice via non propria agli dèi, ma agli immortali, comune anche alle anime che sono per sé o per essenza immortali.

Dicono che anche Parmenide facesse menzione di questi due ingressi nella [sua opera] *Sulla natura delle cose*, e che se ne serbi memoria [presso] Romani ed Egizi. Infatti i Romani celebrano le feste di Kronos quando il sole entra nel Capricorno; e festeggiano facendo indossare agli schiavi le vesti dei liberi, e mettendo tutto in comune. [Con ciò] il legislatore volle dire che in conformità a questo ingresso del cielo, coloro che per la nascita si trovano ora nella condizione di schiavi, durante le feste di Kronos e nella casa consacrata a Kronos, vengono liberati, e vivificati tornano alla generazione. Quindi [a partire] dal Capricorno la via è per loro atta alla discesa; perciò chiamavano *Janua* la porta, dicendo anche *Januarius*, cioè portiere, il mese nel quale il sole ritorna dal Capricorno verso Oriente, volgendosi alle parti di Settentrione¹⁴.

«mitica» che si trova in cielo (A.J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, Paris, 1970, III, p. 72 e la nota 2), ossia la «vera terra» del *Fedone*. Il cielo in cui salgono le anime è il cielo delle stelle fisse, le due imboccature sono Cancro e Capricorno, l'una della discesa nella genesi, l'altra della risalita, e i fiumi sottoterra sono le sfere planetarie. Da tale esegesi Numenio elaborava la sua escatologia: e ci pare inesatto e semplicistico affermare che egli incorporava lo zodiaco nella discesa delle anime per la sua ben nota propensione a includere nel suo sistema più dati astrologici possibili (H. De Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius In Somn. I, 12*, Bruxelles, 1972, p. 24); si tratta piuttosto di rinvenire in Numenio le tracce di una visione del mondo che affonda le sue radici in un tempo lontano, quando il cielo, i pianeti e il percorso del sole rappresentavano i veri punti di riferimento e gli elementi costitutivi del cosmo e del percorso astrale delle anime.

In rapporto al mito di Er va ricordato che tra le opere attribuite a Zoroastro - su cui Porfirio era ben informato - vi era un trattato *Peri physeōn* che conteneva una catabasi agli inferi e la rivelazione delle verità divine che l'anima di Zoroastro aveva contemplato nell'al di là e aveva divulgato agli uomini, una volta resuscitato. Zoroastro, «figlio di Armeenio il Panfilio», era stato identificato con Er, il soldato armeno, dall'autore del trattato *Peri physeōn*, mentre Colotes, discepolo di Epicuro (III secolo a.C.), sostituiva Zoroastro a Er nel grande dialogo platonico (Proclo, *In Plat. Remp.*, 2, p. 109, 7 sgg. Kroll, passo che dipende dal commentario di Porfirio alla *Repubblica*: cfr. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénistés*, Paris, 1973², I, pp. 109 sgg.; Arnobio, *Adv. nation.*, 1, 52. Proclo menziona la posizione conciliante di Cronio, per il quale Zoroastro era stato allievo di Er e aveva condiviso le dottrine escatologiche di Platone).

^{14*} *Ianuarius* da *ianua* «porta»: gennaio per i romani segna l'inizio dell'anno civile, in corrispondenza del solstizio d'inverno, quando il sole inizia la sua fase ascendente a partire dal Capricorno, segno di Saturno. L'inizio del calendario civile in gennaio, con il nuovo nome di *Ianuarius*, venne effettuato dai pontefici secondo la *lex Acilia de intercalatione* (191 a.C.) con l'intento di ricollegarsi alla tradizione instaurata da Numa; nella sua tomba si erano ritrovati libri sacri - sette o dodici - in latino e greco, che trattavano di diritto pontificale e di filosofia pitagorica, ossia di astronomia, e che vennero conservati scrupolosamente (Valerio Massimo, 1, 1, 12; Livio, 40, 29; Lattanzio, *Div. inst.*, 1, 22; Plinio, *Nat. hist.*, 13, 87; Plutarco, *Numa*, 22).

Ianua, *Ianuarius* e la menzione dei Saturnali riconducono a Giano, il dio dell'anno e delle porte (Ovidio, *Fast.*, 1, 63-64; Lido, *De mens.*, 4, 1), una delle più antiche divinità latine, che mostra affinità con Saturno, dio della fecondità; egli è detto *consivius* (Macrobio, *Sat.*, 1, 9, 15-16), *mundi sator* (Marziale, 10, 28, 1), presiede agli inizi e a ogni nascita, del mondo, degli dèi, degli uomini e delle loro azioni (Festo, p. 45, 22 Lindsay; Ovidio, *Fast.*, 1, 102-112; Orazio, *Sat.*, 2, 6, 20 sgg.; Varrone, *De ling. lat.*, 6, 26; Macrobio, *Sat.*, 1, 9; Lido, *De mens.*, 4, 2; Agostino, *De civ. Dei*, 6, 9; 7, 2). Secondo Macrobio (*Sat.*, 1, 7, 24) egli avrebbe istituito i Saturnali; come Saturno è dio e padre del tempo (Plinio, *Nat. hist.*, 34, 33; Nemesiano, *Cyneg.*, 104; Suda, s.v. «Iannouarios»). Giano è dio iniziatico - l'*initiator* per eccellenza (Agostino, *De civ. Dei*, 4, 11; 7, 3) - delle transizioni e dei passaggi, è figura ambivalente, con due facce, una volta al cielo, l'altra alla terra, simboli del passaggio da uno stato all'altro: egli è infatti dio delle porte, come ricordano i suoi attributi, il bastone e le chiavi. Con esse egli apre e chiude le porte del ciclo annuale, le porte solstiziali (Macrobio, *Sat.*, 1, 9, 9); le chiavi, una d'oro, l'altra d'argento, sono emblemi dell'accesso alla via iniziatica: sul piano esoterico possedere le chiavi significa essere iniziati (*Dictionnaire des Symboles*, a cura di J. Chevalier-A. Gheerbrant, Paris, 1974, s.v.). Il valore simbolico della chiave, emblema di Giano, si completa con quello della porta [...].

XXIV

Mentre per gli Egizi il principio dell'anno non è nell'Acquario, come per i Romani, ma nel Cancro. Di fatti Sothis, che i Greci dicono stella del Cane, si trova presso il Cancro.

Il loro novilunio poi è costituito dal sorgere di Sothis, che dà principio alla generazione nel mondo. Né in verità attribuivano porte al Levante e al Ponente, né agli equinozi quali l'Ariete e la Bilancia, ma a Noto e a Borea, [e agli ingressi verso Noto, massimamente meridionali, o verso Borea, massimamente settentrionale;] ché l'antro era consacrato alle anime e alle Ninfe delle acque, e sono quelli i luoghi convenienti alle anime [sottoposte] alla generazione e alla morte.

Quanto a Mithra, gli era subordinata una sede particolare in prossimità degli equinozi; perciò porta il brando dell'Ariete, segno di Ares, ed è portato dal Toro, [segno] di Aphrodite: ché Mithra, come il Toro, è demiurgo e signore della generazione. Inoltre è posto in prossimità del circolo equinoziale, avendo alla destra le parti di Settentrione, a sinistra quelle di Meridione; ed avendo ordinato a sé, nella sua conformità, l'emisfero meridionale per essere caldo, e quello settentrionale per la freddezza del vento.

XXV

Del resto, è con ragione che si associano i venti alle anime che vanno verso la generazione, e a quelle che si separano dalla generazione, per il fatto che anche loro attirano lo spirito, come pensano taluni, e ritengono tale sostanza. Tuttavia, il vento di Borea è conveniente a quelle che vanno verso la generazione: perciò il soffio di Borea "rianima" coloro che sono sul punto di morire e "respirando male rendono l'anima"¹⁵ mentre quello di Noto dissolve. Infatti l'uno essendo più freddo, congela e trattiene nella freddezza della generazione terrestre, mentre l'altro, essendo più caldo, dissolve e rimette al calore del divino. Ma essendo il luogo della nostra dimora più conforme a Borea, è inevitabile che [le anime] informate convengano a questo vento di Borea, e quelle che da qui si partono a Noto. E questa è anche la causa per cui Borea è veemente allorché si alza, e Noto allorché cessa. Di fatti, quello incombe direttamente su coloro che abitano sotto il polo, questo invece viene da molto più lontano: il [suo] flusso [venendo] da lontano è più tardo [nel colpire], ma quando si sia accumulato allora cresce.

XXVI

Inoltre, entrando le anime nella generazione dall'ingresso settentrionale, per questo presupposero proclive all'amore il vento; e infatti:

Simile ad un cavallo dalla nera criniera si giacque [con esse]

Giano è il «Signore delle due vie», ascendente e discendente, della destra e della sinistra, rappresentate dal simbolo pitagorico Y, identiche a *devayāna* e *pitryāna* vediche (R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, cit., pp. 250-253). Nell'etimologia proposta da Cicerone (*De nat. deor.*, 2, 27, 67) il nome *Ianus* deriva da *ire* «andare», e ha la medesima radice del sanscrito *yāna*, analogo a *Ianus*: a ogni modo il suo nome lo designa propriamente come passaggio (G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974², p. 323). Come dio delle iniziazioni (*in-itiatio* da *in-ire*) presiedeva ai *Collegia fabrorum* che durante i solstizi festeggiavano il dio ed erano depositari delle iniziazioni legate all'esercizio dei mestieri, di cui si è ravvisata la continuità nelle feste cristiane di san Giovanni e nel simbolismo massonico. Come dio che presiede o apre e chiude il ciclo annuale, Giano bifronte è anche dio del passato e del futuro, i suoi due volti. Il presente, inafferrabile, è un volto invisibile, ma diventa l'unica dimensione della realtà, l'eterno presente che si attinge uscendo dal mondo fenomenico e transitorio. Perciò Giano è il dio del triplo tempo, come si va nella tradizione indù (R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, cit., p. 251). In quanto *initiator custos* Giano presiede alla porta del Capricorno, alla via della apogenesi, della liberazione dalla schiavitù del corpo e della vita terrena.

¹⁵ *Iliade*, V, 698.

che ingravidate partorirono dodici puledri!¹⁶

E dicono ancora che rapì Orithya, e generò Zetes e Kalais. Al contrario, coloro che assegnano agli dèi il Meridione, quando s'appressa il mezzogiorno, stendono veli nelle celle degli dèi. Osservando così il precetto omerico che non [rende] lecita agli uomini l'entrata nei santuari al tempo dell'inclinazione del dio verso Noto:

... ma è la via degli immortali.

XXVII

Poiché il dio sta nel punto culminante sopra la porta, fissano pertanto [con essa] anche un simbolo del mezzogiorno e di Noto. Quindi, non era assolutamente permesso parlare presso le porte a qualsiasi ora, quasi che sacre fossero le porte. E per questo i Pitagorici e i saggi dell'Egitto, che onorano col silenzio il dio che è principio dell'universo, proibivano di parlare varcando gli ingressi e le porte.

Così Omero sa che le porte sono sacre, come dimostra presso di lui Oineus, che scuote [la porta] in luogo della supplica:

Scuotendo le salde imposte supplica il figlio¹⁷

Così pure sa che gli ingressi del cielo, affidati alle Ore, traggono principio dai luoghi nebulosi, e che la loro apertura e chiusura avviene mediante le nubi:

Sia disperdendo sia interpongano una densa nube.¹⁸

E per questo muggiano, che anche i tuoni si danno dalle nubi:

Da sé muggiano gli ingressi del cielo, che le Ore ministrano.¹⁹

XXVIII

E altrove parla degli ingressi del sole, volendo significare Cancro e Capricorno. [Il sole] in effetti procede fino a questi, discendendo da Borea verso le parti di Meridione e di là ascendendo verso le parti di Settentrione. Orbene, il Capricorno e il Cancro si trovano nella Via Lattea, della quale vengono ad occupare le estremità: il Cancro, quella settentrionale, il Capricorno, invece, quella meridionale.

Secondo Pitagora poi, la turba [che si percepisce] nei sogni, è costituita da quelle anime che, afferma, si riuniscono nella Via Lattea, così chiamata dal latte di cui si nutrono [le anime] allorché cadono nella generazione. Perciò coloro che evocano le anime sono soliti fare libagioni a queste con miele mischiato a latte: perché [queste] per il piacere si sono date cura di muovere alla generazione, ed il latte si forma per natura insieme ad esse.

Inoltre le parti di Meridione suscitano persone di piccola statura: di fatti il calore le dimagrisce al massimo grado, ed è per questo stesso che diminuiscono e disseccano. Mentre in quelle di Settentrione [le persone] sono tutte alte; come provano Celti, Traci, Sciti, e la loro terra che porta in numeri pascoli. Talché il suo stesso nome viene da pascolo: ma il nome pascolo vale nutrimento, e di conseguenza [il vento] che spira dalla terra del nutrimento, essendo nutriente, è chiamato Borea.

¹⁶ *Iliade*, XX, 224-225.

¹⁷ *Iliade*, IX, 583.

¹⁸ *Iliade*, V, 751; VIII, 395.

¹⁹ *Iliade*, V, 749; VIII, 393.

XXIX

Per queste cose, dunque, le parti boreali convengono alla stirpe mortale, cadente sotto la generazione; mentre le parti australi a quella [che ha un carattere] più divino; parimenti le parti di Oriente agli dèi e quelle di Occidente ai demoni.

Poiché la natura ha principio dalla differenziazione, stimarono ovunque ciò che ha due porte come suo simbolo. Infatti, il viaggio si compie attraverso l'intelligibile e il sensibile; e nel sensibile, o attraverso ciò che non erra o ciò che erra; e di nuovo, o per cammino immortale o per mortale cammino. E v'ha un centro sopra la terra e uno sotterraneo; e l'Oriente di contro all'Occidente; e la sinistra e la destra; la notte e il giorno: per questo l'armonia [ha un andamento] a doppia curva e saetta attraverso gli opposti.

Pure Platone parla di due bocche: attraverso l'una [passando] coloro che salgono in cielo, attraverso l'altra coloro che scendono in terra. E quanti parlano delle cose divine fissano il Sole e la Luna quali ingressi delle anime; e per il Sole si sale, mentre per la Luna si scende. E due orci sono in Omero:

Dei quali, l'uno dà doni di male, e l'altro di bene²⁰

XXX

Anche presso Platone, nel *Gorgia*²¹, l'anima è tenuta per un orcio: ed è benefica per un verso, malefica per l'altro; razionale e irrazionale. Ché gli orci, come le anime, costituiscono il ricettacolo di energie e qualità siffatte. E in Esiodo si vede un orcio chiuso, e un altro che il piacere apre e per tutto disperde, rimanendo la sola speranza. Infatti, in coloro nei quali l'anima è frivola, dispersa intorno alla materia, viene meno all'ordine; in tutti questi, è solita pascersi di buone speranze.

XXXI

Pertanto, essendo ovunque ciò che ha due porte simbolo della natura, è con ragione che anche l'antro ha non una ma due porte, parimenti diverse per modo d'operazione: l'una spetta agli dèi e ai valenti [tra gli uomini], l'altra ai mortali e più frivoli.

Anche Platone, che muove da ciò, conosce [il senso] dei crateri: e prende [quindi] orci in luogo delle anfore, e due bocche, come dicemmo, in luogo dei due ingressi.

E Ferecide di Siria, parlando di recessi, di buche, di antri, di porte e di ingressi, vuole con ciò significare le nascite e le morti delle anime. Ma per non estendere il discorso, introducendo i punti di vista degli antichi filosofi e di coloro che parlano di cose divine, noi riteniamo con ciò di avere spiegato tutto il disegno della narrazione.

XXXII

Resta dunque da esporre il simbolo dell'ulivo piantato [in capo al porto]; cosa che infine [il poeta] palesa. Esso significa certo qualcosa d'ancora più singolare, [poiché] non è detto semplicemente piantato, ma in capo [al porto]:

In capo al porto un ulivo dalla lunga chioma
vicino a lui l'antro...

²⁰ *Iliade*, XXIV, 528.

²¹ 493-494.

Non è però per un caso, come si potrebbe opinare, che germoglia in questo modo, ma esso contiene l'oscuro significato dell'antro. Poiché, infatti, il mondo non si trova ad essere né per caso né per ventura, ma è compimento della sapienza di dio e della intelligente natura; [così] l'ulivo è piantato accanto all'antro, immagine del mondo, quale simbolo della sapienza di dio. In effetti è l'albero di Athena, ed Athena è sapienza. Poiché [Athena] è nata dalla testa del dio, colui che parla delle cose divine ha trovato un luogo conveniente, allorché lo consacrò in capo al porto; volendo con ciò significare che questo universo non è opera nata da sé, né da caso privo di ragione, ma è compimento di natura intelligente e di saggezza; che è per un verso separata da lui, per l'altro vicina, posta alla testa di ogni porto.

XXXIII

L'ulivo poi, che è sempre verde, supporta una qualità molto conveniente alle conversioni delle anime nel mondo, alle quali è consacrato l'antro.

Infatti durante l'estate le foglie candide volgono in su, mentre durante l'inverno sono [solo] quelle più candide che si rigirano; onde anche coloro che invocano nelle preghiere e nelle suppliche tendono ramoscelli d'ulivo, presagendo [così] di mutare per sé in luore l'oscurità dei pericoli.

L'ulivo, che è dunque per natura sempre verde, porta un frutto che è lenimento alle pene, ma è pure offerto ad Athena, e la corona per gli atleti vittoriosi si trae da lui, e da lui il supplice ramo per coloro che pregano.

Così anche il mondo è retto da intelligente natura, mosso da eterna e sempre verde sapienza, dalla quale è concesso il premio della vittoria agli atleti della vita e il rimedio alle molte pene, e colui che rinfranca i miseri ed i supplici: il demiurgo che mantiene il mondo.

XXXIV

In questo antro dunque, dice Omero, bisogna deporre i beni di fuori, e spogli cingere l'abito del mendico, e affliggere il corpo, e avversare tutto quanto è superfluo, e piegare i sensi consigliandosi con Athena, con lei assiso alle radici dell'ulivo, sul come recidere tutte le insidiose passioni della propria anima.

Di fatti non senza uno scopo, credo anche per queste cose, Numenio stimava che, per Omero, Ulisse costituisse nell'*Odissea* immagine di colui che attraversa per gradi la generazione, e che per tal modo è ristabilito presso coloro che sono oltre ogni tempesta e non hanno esperienza del mare:

Affinché giunga presso coloro che non conoscono il mare
e mangiano un cibo non condito col sale.²²

Del resto anche in Platone e il mare, e l'acqua del mare, e l'onda, sono la sostanza materiale.

XXXV

E per questo, credo, chiamò Forcino il porto:

V'è poi un porto proprio a Forcino, l'anziano del mare²³

Dal quale fa discendere, all'inizio dell'*Odissea*,²⁴ anche una figlia di nome Tosa, da cui nac-

²² *Odissea*, XI, 122-123.

²³ *Odissea*, XIII, 96.

²⁴ *Odissea*, I, 69-72.

que il Ciclope che Ulisse privò dell'occhio, affinché [cioè] sino in patria ci fosse ricordo degli errori. Onde conviene anche a lui lo stare assiso sotto l'ulivo, come chi supplichi il dio e plachi il demone natale col suplice ramo.

Non era infatti possibile liberarsi facilmente di questa vita sensibile a colui che l'aveva orbata, e s'era adoprato per annullarla d'un sol colpo. Ma sempre tiene dietro a colui che osa tali cose l'ira delle divinità marine e materiali. Che è necessario prima placare con sacrifici, e ancora con fatiche da poveri mendicanti e atti di perseveranza, ora combattendo le passioni, ora incantando e ingannando, passando per ciò stesso attraverso ogni modalità, acciocché, spogliato dei propri cenci, possa di tutto impadronirsi.

E neppure così sarà libero dalle fatiche, ma solo quando sia completamente fuori dal mare, e ignaro delle cose del mare e della materia, a tal punto da ritenere che il remo sia un ventilabro per la completa ignoranza degli arnesi e dei lavori del mare.

XXXVI

Né è da ritenere che tali spiegazioni siano state forzate, e siano congetture di quanti inventano ragioni. Ma considerata l'antica saggezza, e quanta fosse la sapienza di Omero e la perfezione [che aveva] in ogni virtù, non è possibile non riconoscere come nella forma del mito egli esprimesse per immagini ciò che più ha [carattere] divino.

Non poteva, infatti, fingere per intero un argomento che dà nel segno, se non rifacendosi per la finzione ad alcunché di vero.

Ma differiamo la trattazione di ciò ad altra opera, mentre ha qui fine l'ermeneutica del principio che informa l'antro.