

# Studia graeco-arabica

7

---

2017

### *Editorial Board*

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### *Staff*

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### *Submissions*

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

### *Peer Review Criteria*

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### *Subscription orders*

Information on subscription rates for the print edition of Volume 7 (2017), claims and customers service: [redazione@pacineditore.it](mailto:redazione@pacineditore.it)

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.



© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

Heidi Marx-Wolf, *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority. Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), XI + 200 pp.

### 1. Tesi e struttura del volume

Heidi Marx-Wolf inizia questo libro scrivendo che esso riguarda “a conversation that took place about spirits, both good and malign” (p. 1); essa coinvolse, tra la fine del II e il corso del III secolo, intellettuali a vario titolo legati alla tradizione platonica: gli autori di alcuni dei testi di Nag Hammadi, gli autori dei papiri magici greci rinvenuti in Egitto, ma soprattutto Origene, Porfirio, Giamblico e, in misura minore, Plotino.

Ciò che accomuna questi personaggi – che le consuetudini accademiche assegnano a livelli di cultura diversi (“platonismo dei professori” e *underworld* platonico),<sup>1</sup> a campi religiosi diversi (cristianesimo, paganesimo) e, perciò, anche a discipline diverse (storia delle religioni, del cristianesimo, della filosofia) – è l’impegno nel produrre “systematic discourses that ordered the realm of spirits in increasingly more hierarchical ways” (p. 1), tentando di imporre un ordine ontologico ed etico stabile al mobile e ambivalente mondo delle realtà divine intermedie familiari ai loro contemporanei; l’autrice parla a questo proposito di “tassonomie spirituali”.

L’autrice intende dimostrare che questo sforzo da parte dei filosofi platonici non è stato un esercizio accademico, ma l’espressione di una strategia tesa a opporre alle critiche da parte cristiana un universo religioso ordinato e razionalizzato e ad affermare, in concorrenza con altri soggetti, la propria autorità nel campo sacrale. Caratteristica dei filosofi del III secolo è, infatti, la tendenza a presentarsi come specialisti in campo teologico e rituale e ad attribuirsi, perciò, una funzione eminente come mediatori di salvezza per gli altri uomini.

Nel perseguire l’obiettivo di costruire tassonomie spirituali, di attribuirsi un ruolo sacerdotale e una funzione salvifica, i filosofi si trovarono in competizione principalmente con altri due gruppi di intellettuali: gli esperti del sacro legati a culti locali e tradizionali (soprattutto egiziani), per esempio quelli che produssero i cosiddetti “papiri magici greci”, e gli gnostici. Diversamente da quanto spesso si pensa, però, le relazioni e le somiglianze tra i membri di questi gruppi erano strette e nascevano dalla partecipazione a una tradizione culturale comune.

La diversa affiliazione religiosa non costituiva per loro un ostacolo nello scambio e nella condivisione di dottrine: solo nel corso del IV secolo, infatti, i confini tra identità religiose differenti si irrigidirono; ma “third-century intellectuals, including Platonists, ‘Gnostics’, Manichaeans, Hermetists and Chaldaeans, wrote and thought using a common cultural coin in answer to a common set of questions and concerns about divinity” (p. 5).

L’autrice mette così al centro della propria ricerca l’attenzione a due aspetti importanti del contesto culturale e religioso del III secolo: la competizione tra gruppi di intellettuali per conquistare una posizione dominante nell’interpretare e orientare l’esperienza dei loro contemporanei e, allo stesso tempo, l’esistenza di un terreno comune sul quale questi gruppi si muovevano. Questo terreno comune

<sup>1</sup> Di un “professoraler Mitteleplatonismus” parla H. Dörrie in *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, in *Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions*. Vandoeuves-Genève 21-29 août 1957, Genève, Fondation Hardt, 1960 (Entretiens sur l’antiquité classique, 5), pp. 191-223; *Discussion* pp. 224-41, qui p. 229; anche in Id., *Platonica minora*, Wilhelm Fink Verlag, München 1976 (Studia et testimonia antiqua, 8), pp. 211-28. Di un “Platonic underworld” parla J. Dillon a proposito della letteratura gnostica, ermetica, oracolare in J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 b.c. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977 [nuova ed. 1996].

non era dato soltanto da una cultura filosofico-letteraria condivisa nelle sue linee fondamentali da tutte le élites sociali dell'Impero, ma anche dal fatto che, nel costruire uno schema esplicativo della struttura del mondo degli esseri divini, gli intellettuali si dovevano confrontare con un tessuto preesistente di tradizioni mitiche e rituali di tipo più popolare che non potevano essere ignorate.

Il volume è diviso in quattro capitoli: il primo, esaminando la dottrina demonologica di Origene, Porfirio e Giamblico, mostra le strette analogie esistenti tra autori che, pure, appartenevano a campi contrapposti per affiliazione religiosa o per interpretazione del platonismo. Il secondo capitolo è dedicato a una presentazione delle "tassonomie" spirituali elaborate da Origene, Porfirio e Giamblico e mostra come i tre autori abbiano tentato di includere nella struttura teorica delle rispettive demonologie le tradizioni religiose e rituali popolari, realizzando, anche a costo di una minore consistenza logica del proprio edificio dottrinale, intersezioni con ambienti sociali distinti dal loro.

Il terzo e quarto capitolo indagano le ragioni per le quali gli autori considerati si impegnarono nella costruzione di queste complesse tassonomie del mondo divino. Il terzo esamina le relazioni tra alcuni scritti della biblioteca gnostica di Nag Hammadi (in particolare *Apocrifo di Giovanni e Zostriano*) e d'altro lato Origene, Plotino e Porfirio, mostrando che non solo essi hanno in comune problemi e riferimenti dottrinali, ma che è anche possibile riconoscere un influsso esercitato dagli scritti gnostici sui filosofi menzionati, i quali avrebbero sviluppato le proprie cosmologie e tassonomie spirituali in risposta a quelle proposte dagli autori degli scritti di Nag Hammadi.

Il quarto capitolo affronta la commistione che autori come Origene, Porfirio e Giamblico hanno attuato tra filosofia e funzione sacerdotale. L'adozione da parte loro di uno status sacerdotale è stata funzionale alla competizione che essi instaurarono – soprattutto nel contesto delle scuole filosofiche delle grandi città dell'Impero – con figure sacerdotali tradizionali e con gli gnostici, anch'essi in vari gradi familiari con la cultura filosofica contemporanea.

Vorrei qui di seguito approfondire la discussione su alcuni dei temi principali del saggio.

## 2. La questione di Origene e Porfirio

Un primo punto che mi sembra meritevole di discussione riguarda il metodo e i destinatari del volume e investe, credo, non tanto le scelte individuali dell'autrice, quanto il problema di come si debba scrivere oggi un saggio destinato a un pubblico accademico. In questo libro, infatti, la brevità, la rinuncia a un pesante apparato di note, la chiarezza nella presentazione delle tesi – che sono indubbiamente dei pregi – mi sembrano in vari casi realizzate a spese di una discussione adeguata delle fonti e dei problemi che esse pongono e mediante una selezione unilaterale nella letteratura scientifica.<sup>2</sup> Inoltre, alcune conclusioni che si potrebbero argomentare anche diversamente sono fondate ricorrendo a ipotesi che, nel migliore dei casi, possono essere considerate solo probabili. È il caso, per esempio, del rapporto di Porfirio con Origene.

Da ormai più di tre secoli e mezzo esiste tra gli studiosi un dibattito circa le relazioni che univano tra loro i principali rappresentanti della cultura filosofica del III secolo; il perno è costituito dal problema se l'Origene menzionato da Porfirio e Longino nella *Vita Plotini* (*VP*), autore di due soli scritti, che fu condiscipolo di Plotino presso Ammonio Sacca e maestro di Longino (ed è nominato anche nel *Commento al Timeo* di Proclo), sia identico al prolifico scrittore cristiano contro il quale Porfirio polemizzava nel *Contra Christianos* e del quale Eusebio scrisse una biografia apologetica nel

<sup>2</sup> Nella bibliografia alla fine del volume i contributi scritti in una lingua diversa dall'inglese sono meno del 10% e mi colpisce l'assenza di nomi come quelli di A.J. Festugière o di P. Hadot, che, pure, sui temi trattati nel volume hanno dato contributi importanti. Cf. anche sotto, nota 39.

VI libro della *Storia ecclesiastica*. A questo problema si aggiungono la questione dell'identità e della dottrina di Ammonio Sacca, la questione se Porfirio sia stato discepolo dell'Origene cristiano e se Giamblico sia stato allievo di Porfirio.<sup>3</sup>

L'autrice assume per vera l'ipotesi dell'identità.<sup>4</sup> Così, per esempio, nel I capitolo, dopo aver mostrato le analogie che si possono constatare tra la demonologia di Porfirio e quella di Origene e di altri autori cristiani,<sup>5</sup> la spiega ipotizzando che lo scritto di Origene *Sui demoni* sia stato la fonte della dottrina porfiriana.

A questa conclusione giunge attraverso due passaggi: nel primo segue H. Lewy.<sup>6</sup> Egli osservava che l'interpretazione allegorica delle diverse classi dei cittadini di Atene (*Tim.* 24 A - B), attribuita a Porfirio nel *Commento al Timeo* di Proclo (p. 152.10-28 Diehl), coincide con la classificazione dei demoni esposta da Porfirio in *De Abstinencia* II 37-38 e da lui attribuita a "certi platonici" (II 36, 6). Siccome la descrizione dell'antico ordinamento di Atene rientra nella narrazione della lotta tra Atene e Atlantide, a proposito della quale Proclo scrive che Porfirio ne attingeva l'interpretazione allegorica da Origene e Numenio (p. 77.6-24 Diehl), Lewy concludeva che Origene – più precisamente il suo trattato *Sui demoni* – fosse la fonte anche della demonologia esposta nel *De Abstinencia*.

Il secondo passo è l'identificazione dell'Origene citato da Proclo con l'Origene cristiano (del quale Porfirio sarebbe stato anche discepolo per un certo tempo), al quale, dunque, è attribuita la composizione del trattato *Sui demoni e la classificazione dei demoni* esposta da Porfirio in *De Abstinencia* II 37-38.<sup>7</sup>

Questa ricostruzione dell'identità di Origene e dei suoi rapporti con la scuola di Ammonio e con Porfirio è ipotetica e controversa, come l'autrice sa,<sup>8</sup> poiché non possiamo considerare fatti accertati né che Porfirio nel *De Abstinencia* dipendesse precisamente dal perduto trattato di Origene *Sui*

<sup>3</sup> Cf. Porph., *VP*, 3, 24-32; 20.9-47 (Origene e Plotino furono allievi di Ammonio Sacca; Origene autore del trattato *Sui demoni* e maestro di Longino); Procl., *In Tim.* I, pp. 76.30-77.3 Diehl (la lotta tra Atene e Atlantide, descritta da Platone in *Tim.* 24 C-25 D, è interpretata da Origene come immagine della lotta tra demoni buoni e malvagi); Eus., *HE VI* 9, 5 = Porph. *C. Christ.* fr. 39 Harnack = 6F Becker (Porfirio da ragazzo conobbe Origene: [ἀνήρ] ὃ κατὰ κομῆν νέος ὢν ἐντετύχησα). A p. 121 e 142, nota 57, l'autrice completa la discendenza filosofica di Ammonio aggiungendo che Giamblico fu allievo di Porfirio per qualche tempo. Quanto ad Ammonio, l'autrice (pp. 73, 142 n. 57) assume le conclusioni di E. DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Cornell U.P., Ithaca N.Y. - London 2012, pp. 23-48: Ammonio era un cristiano, interessato al "potenziale ieratico della filosofia" e all'armonizzazione di Platone e Aristotele. Per una ricostruzione complessiva del dibattito su questi punti: M. Zambon, "Porfirio e Origene: uno *status quaestionis*", in S. Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*. Actes du Colloque international organisé les 8-9 septembre 2009 à l'Université Paris IV-Sorbonne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011 (Collection des Études Augustiniennes, 190), pp. 107-64; C. D'Ancona, "Plotin", in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V.1, de Paccius à Plotin, CNRS-Editions, Paris 2012, pp. 885-1068, qui 975-82.

<sup>4</sup> L'autrice accoglie le conclusioni di P.F. Beatrice, "Porphyry's Judgment on Origen", in R. Daly (ed.), *Origeniana Quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments*. Papers of the 5<sup>th</sup> International Origen Congress (Boston College, 14-18 August 1989), Leuven U.P.-Peeters, Leuven 1992, pp. 351-67 (Bibliotheca Ephemeridum Theologarum Lovaniensium, 105); Th. Böhm, "Origenes Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: wem soll man misstrauen, Eusebius oder Porphyrius?", *Adamantius* 8 (2002), pp. 7-23; E. DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Cornell U.P., Ithaca-London 2012.

<sup>5</sup> Orig., *CC VII* 64; *Exhort. mart.* 45; *Min. Fel., Oct.*, 27, 2; *Ps.-Clem., Hom.* IX 10; e Porph., *Phil. orac.* 326 F Smith = Eus., *PE*, IV 22, 15-23, 6; *De Abst.* II 40, 1-5.

<sup>6</sup> H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 497-508 [nuova ed. 2011], indica il trattato *Sui demoni* di Origene (considerato un filosofo neoplatonico distinto dal cristiano) la fonte della dottrina demonologica svolta da Porfirio in *De Abst.* II 37-43.

<sup>7</sup> Cf. anche, Beatrice, "Porphyry's Judgment" (cit. n. 4), p. 367, che concorda con Lewy, ma identifica l'autore del trattato con l'Origene cristiano.

<sup>8</sup> Cf. p. 142, nota 58.

*demoni*, né che l'Origene in questione fosse il teologo cristiano, né che Porfirio ne sia stato discepolo. Ciò non significa che questa ricostruzione non possa essere vera, ma andrebbe almeno menzionata qui anche l'altra possibilità, che a me pare più semplice, cioè che siano stati i teologi cristiani – incluso Origene – a elaborare la propria dottrina demonologica attingendo a un patrimonio di idee diffuso nelle scuole di filosofia platonica e nelle convinzioni popolari dei loro contemporanei.

Il modo in cui Porfirio descrive la natura e l'azione dei demoni malvagi – dotati di un corpo fatto di pneuma e perciò passibili, i demoni, quando si identificano con il proprio corpo e con le sue passioni, diventano malvagi, ingannano e corrompono gli uomini, dai quali sollecitano offerte cruenti di cui si nutrono – è del tutto simile, per esempio, al modo in cui, nell'ultimo quarto del II secolo, ne parlava anche il filosofo platonico Celso:

Bisogna, forse credere agli uomini sapienti, i quali affermano che la maggior parte dei demoni terrestri, completamente assorbiti nel divenire, inchiodati al sangue e al fumo [dei sacrifici], legati da incantesimi e da altre cose simili non potrebbero nulla di più che curare il corpo [...].<sup>9</sup>

Non mi sembra dimostrato, insomma, che Porfirio avesse bisogno di leggere Origene o altri autori cristiani per formulare le proprie tesi circa i demoni malvagi, la natura decaduta del culto sacrificale civico e la sua destinazione a nutrire demoni materiali. Per altro, non mi sembra che l'ipotesi di un unico Origene, ricordato come esegeta delle Bibbia dalle fonti cristiane e come esegeta del *Timeo* dai filosofi, sia necessaria a sostenere le tesi svolte dall'autrice in questo saggio.

Anche nel secondo capitolo, la ricostruzione della demonologia dell'Origene cristiano inizia con un paragrafo dedicato al trattato *Sui demoni* (pp. 40-2), ma lo schema di classificazione descritto da Porfirio nel *De Abstinentia* (che si presume derivi da quello scritto) non ha rapporto con la dottrina che Origene espone nel *De Principiis*, né l'autrice lo utilizza ricostruendola o tenta di coordinare le due prospettive, se non scrivendo che la diversa impostazione di queste demonologie si può spiegare ammettendo che, nel corso della propria attività scolare, l'alessandrino commentasse i dialoghi di Platone assumendone almeno in parte la prospettiva e il linguaggio, mentre in altri contesti adottava linguaggi diversi.

### 3. La questione di un orizzonte di pensiero comune

L'enfasi posta in questo saggio sul comune orizzonte culturale nel quale si è svolta l'attività "tassonomica" degli intellettuali del III secolo – considerata la presenza nel nostro mondo accademico di, comunque necessarie, distinzioni disciplinari e specializzazioni tematiche – è utile, perché sottolinea l'importanza di uno sguardo non settoriale sulle relazioni reciproche, sulla produzione letteraria di questi autori e sui presupposti sociali e culturali della loro attività. Su questo aspetto il libro offre considerazioni estremamente interessanti soprattutto nell'ultimo capitolo, nel quale emergono i legami che collegano i filosofi di scuola agli ambienti – a loro culturalmente affini – nei quali sono stati prodotti la letteratura cosiddetta "magica", ma anche quella ermetica, caldaica, gnostica.

Questa considerazione mi sembra valere in particolare per lo studio di quei testi, complessivamente raccolti sotto la denominazione di "letteratura gnostica" che, per ragioni linguistiche (gran parte di ciò che ne rimane è scritto in copto) e più ancora per il condizionamento esercitato dalla tradizione eresologica cristiana, sono stati a lungo marginalizzati nello studio della filosofia di età imperiale e del pensiero teologico cristiano, mentre ora si riconosce che hanno importanti punti in comune con la produzione letteraria di autori come Origene, Plotino, Porfirio e Giamblico.

<sup>9</sup> Orig., CC, VIII 60; cf. Porph., *De Antro nymph.*, 11 e le note di commento a questo testo in Porfirio, *L'antro delle ninfe*, ed. L. Simonini, Adelphi, Milano 1986, pp. 129-39.

Precisare in che modo si è svolto ed è stato percepito dai protagonisti il gioco tra competizione reciproca e inclusione in un comune orizzonte di pensiero è, però, difficile e non sempre riesco a cogliere esattamente la posizione dell'autrice su questo tema.

L'esistenza di una competizione, nella quale i protagonisti si pongono “squarely in the center of things, and worked very hard to jostle their competitors out of the center and into the periphery” (p. 11) suppone, infatti, che vi siano – oltre a un linguaggio comune e a questioni e prospettive condivise – anche identità definite e contrapposte. Perciò mi lascia perplesso l'affermazione che:

the evidence indicates that religious identity, both Christian and non-Christian, was under construction in the third century. Hence, it is impossible to fit thinkers as complex as the ones under consideration here into clearly defined religious groups. This is because there is little evidence that such groups existed in the ways in which we tend to think of religious or ideological affiliation today (p. 4).

Che le affiliazioni religiose o ideologiche non fossero pensate nel III secolo al modo in cui le pensiamo oggi è chiaro ed è anche verissimo che nel III secolo gli elementi che definivano l'identità di un cristiano rispetto a un non cristiano (o quella di un membro della cosiddetta “grande chiesa” rispetto a un cristiano di diverso orientamento) non erano gli stessi che si determinarono in epoca post-nicena e oltre.

Ciò, non vuol dire, però, che, soprattutto tra gli intellettuali, non vi fosse la percezione di identità religiose diverse. Plotino sconcertava i propri allievi con affermazioni apparentemente irruguardose verso gli dèi;<sup>10</sup> Porfirio e Giamblico erano in conflitto sul modo appropriato di coordinare la dottrina di Platone e la tradizione culturale greca,<sup>11</sup> ma il loro orizzonte religioso era omogeneo ed era un altro rispetto a quello nel quale si riconosceva Origene. E di questa diversità e opposizione gli uni e l'altro erano perfettamente e polemicamente consapevoli.<sup>12</sup> Resta vero che su questioni che non impegnavano direttamente la propria identità religiosa, questi personaggi potevano condividere tesi anche importanti, indipendentemente dal modo in cui si interpretano le influenze reciproche tra loro.

Trovo, però, problematica la conclusione che l'autrice trae al termine del primo capitolo:

This chapter has reviewed the position of a number of third-century Platonists on the ontological status of evil daemons [...]. It has demonstrated that it would be difficult to predict the precise positions of thinkers such as Origen, Porphyry, and Iamblichus based solely on what we might assume are their religious or ideological affiliations (p. 37).

Nell'introduzione si esprime in termini più espliciti:

the close similarities between Porphyry and Origen on evil spirits is [sic] only surprising if one assumes that religion and not social or educational milieu was the primary category that these Platonists used to identify themselves (p. 8).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Porph., *VP*, 10.33-36.

<sup>11</sup> Al confronto tra le tesi di Porfirio e quelle di Giamblico a proposito del valore delle pratiche sacrificali tradizionali e della possibilità anche per le persone comuni di accedere a una reale purificazione dell'anima mediante queste pratiche sono dedicate le pp. 29-37.

<sup>12</sup> Non mi spiegherei, altrimenti, la letteratura polemica contro i cristiani prodotta tra la fine del II e i primi anni del IV secolo da filosofi platonici (come Celso, Plotino, Porfirio, Alessandro di Licopoli, Sossiano, Ierocle) e le confutazioni prodotte da intellettuali cristiani, in primo luogo il *Contra Celsum* di Origene; per non parlare della repressione violenta del cristianesimo o del manicheismo, intrapresa da vari imperatori fra III e IV secolo.

<sup>13</sup> Cf. la medesima idea a p. 28: Porfirio e Origene condividono una stessa cultura e perciò è verosimile che Porfirio abbia adottato tesi cristiane circa il sacrificio di sangue. Molti studiosi moderni, invece, secondo l'autrice sono fuorviati

Mi sembra che da un fatto vero l'autrice, se non la fraintendo, abbia tratto conseguenze opinabili: le similitudini tra la demonologia di Origene e quella di Porfirio e Giamblico ci sono e dimostrano che l'uno e l'altro provenivano da un ambiente sociale e da una formazione culturale e filosofica simili, pur appartenendo a campi religiosi diversi. Non mi sembra, però, che questo faccia di loro, essendo l'uno un cristiano e gli altri difensori della tradizione greca, dei "soci improbabili" o "strani" ("unlikely / strange bedfellows"; pp. 14 e 37) o indichi che l'appartenenza religiosa avesse per loro un significato secondario rispetto alle comuni origini socio-culturali.

Significa soltanto che, nella prima metà del III secolo, una dottrina demonologica pienamente articolata non entrava nella definizione della specifica identità religiosa di un cristiano (come, per altro, non vi entra oggi) e, dunque, non costituiva un tema in cui la contrapposizione tra cristiani e gentili emergesse in modo vistoso.

La *regula fidei* cristiana insegnava, sí, l'esistenza di spiriti malvagi e buoni, ma lasciava alla ricerca di chi ne avesse la volontà e i mezzi il compito di sviluppare una dottrina a loro riguardo.<sup>14</sup> Non c'è, pertanto, nulla di strano nel fatto che Origene abbia largamente attinto dalla tradizione platonica, in cui si era formato,<sup>15</sup> gli elementi per articolare la propria dottrina demonologica e la propria angelologia. Proprio così, d'altra parte, si è attirato la violenta critica di Porfirio: questi riconosceva certamente in lui un greco per cultura ed educazione, ma lo accusava di aver svenduto la propria formazione ellenica, per metterla a servizio di miti stranieri, aderendo al cristianesimo.<sup>16</sup> Non mi sembra, perciò, che il radicamento in una tradizione culturale comune abbia attenuato la consapevolezza di una distanza e la contrapposizione dell'uno all'altro sul terreno religioso.

Anche l'autrice, del resto, dichiara che mettere in luce lo scambio dialogico tra gli intellettuali e concentrarsi sui parallelismi concettuali esistenti tra loro in alcuni punti chiave non significa negare l'esistenza di importanti divergenze tra cristiani e non cristiani. Ciò che il suo lavoro ha di mira è mettere in discussione quello che chiama un "modello conflittuale" nella rappresentazione del rapporto tra cristiani e non cristiani, un modello che suppone identità chiaramente articolate, statiche e impermeabili agli scambi reciproci (p. 28). Questo modello è certamente inadeguato, ma non credo che considerare la religione una "categoria primaria che questi platonici usavano per identificare se stessi" implichi che lo si adotti e si pensino le relazioni tra cristiani, giudei, elleni, gnostici ecc. nei termini di "clear, impermeable, and inflexible boundaries between such groups" (p. 4).

---

dall'idea che le posizioni tendenzialmente assunte dai filosofi in questioni di teologia e di rito fossero determinate prima di tutto e soprattutto dalla loro identità religiosa.

<sup>14</sup> Cf. Orig., *PA I, praef.* 6. 10: "De diabolo quoque et angelis eius contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit [...]. Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur". L'autrice cita e commenta questi passi a p. 43.

<sup>15</sup> Cf. Eus., *HE*, VI 19, 8 (Porph., *C. Christ.* fr. 39 Harnack = 6F Becker): "Aveva familiare Platone; teneva sempre in mano gli scritti di Numenio, di Cronio, di Apollofane, di Longino, di Moderato, di Nicomaco e dei più distinti tra i pitagorici; si giovava dei libri dello stoico Cheremone e di Cornuto, dai quali apprese il metodo allegorico dei misteri greci, che poi applicò alle scritture dei giudei" (trad. Rinaldi).

<sup>16</sup> Cf. Eus., *HE*, VI 19, 7 (Porph., *C. Christ.* fr. 39 Harnack = 6F Becker): "[...] Origene, al contrario, sebbene greco e cresciuto con cultura greca, devì verso una cocciutaggine barbarica. Pertanto guastò sé medesimo e la sua attitudine agli studi. La sua vita era quella di un cristiano e contraddiceva alle leggi; nella sua concezione del mondo e di Dio la pensava da greco e fece delle idee greche un sostrato a miti stranieri [...]" (trad. Rinaldi).

#### 4. *Gnosticismo e filosofia*

Un fenomeno che pone in modo particolarmente interessante la questione circa la definizione di identità religiose e di pensiero distinte e conflittuali, eppure in stretta relazione reciproca e radicate in un terreno comune di fonti, problemi e metodi, è costituito, come si è detto, dallo gnosticismo (una categoria che l'autrice considera anacronistica e fuorviante), al quale è dedicato il terzo capitolo del libro. L'autrice persegue due obiettivi: mostrare che le scuole raccolte sotto la categoria eresiologica di "gnosticismo" non sono deviazioni e corruzioni di un presunto cristianesimo originario; mostrare che la speculazione sviluppata in questi ambienti ha avuto un impatto profondo sul pensiero dei teologi cristiani della grande Chiesa (Origene anzitutto) e sui filosofi platonici (Plotino e Porfirio).

È chiaro che non si può assumere che all'interno delle chiese cristiane nel III secolo vi fossero "confini confessionali" definiti e chiaramente percepiti ed è perciò metodologicamente corretto il rifiuto di studiare il fenomeno gnostico come se esso costituisse una deviazione rispetto a un'ortodossia cristiana originaria (si tratta di un modello interpretativo che dipende dalla letteratura eresiologica, ma non ha fondamento storico).

La letteratura prodotta dagli autori della biblioteca di Nag Hammadi non rappresenta, perciò, un *corpus* di testi che veicolano dottrine ereticali o marginali, ma è testimonianza di un lavoro teologico e filosofico del quale anche la speculazione di Origene e quella dei platonici non cristiani sono espressione e nel quale le influenze si sono esercitate in varie direzioni, visto che anche nel caso di prese di posizione polemiche contro tesi che si reputano errate ci si pone in qualche modo sotto l'influenza della propria controparte.

L'autrice ricorda giustamente l'ampio spazio che nell'opera di Origene ha la polemica antieretica e, dunque, la necessità di elaborare soluzioni alternative a quelle da lui reputate contrarie alla *regula fidei*, rispondendo, però, ai problemi posti dai suoi interlocutori e assumendone, almeno in parte, le categorie di pensiero e il linguaggio (pp. 76-8; 85-7). Altrettanto opportuna è la menzione della presenza alla scuola di Plotino di cristiani di orientamento gnostico, ai quali Plotino stesso, Amelio e Porfirio opposero confutazioni delle dottrine che reputavano in contrasto con un platonismo corretto. Nel farlo, essi dovettero approfondire questioni e assumere punti di vista omogenei a quelli dei loro interlocutori e questo certamente implica un'influenza esercitata dalle tesi gnostiche sullo sviluppo del platonismo plotiniano e porfiriano (pp. 79-85)<sup>17</sup>.

Più delicata mi pare, però, l'affermazione che testi come quelli della biblioteca di Nag Hammadi "are in fact central to our understanding of early Christian apologetic, Neoplatonic philosophy, and the production of spiritual taxonomies in late antiquity" (p. 73). Questo può valere per l'apologetica cristiana, ma mi chiedo se sia vero che, per avere una corretta comprensione del neoplatonismo, la conoscenza dei testi di Nag Hammadi sia d'importanza centrale.

L'autrice ritiene, infatti, che tutti i discepoli, diretti e indiretti, di Ammonio siano stati animati non solo da preoccupazioni polemiche contro gli gnostici, ma anche profondamente influenzati da loro<sup>18</sup>. Accoglie la tesi di J.M. Narbonne, secondo il quale il confronto con gli gnostici si estese lungo tutta la carriera e l'opera filosofica di Plotino<sup>19</sup> e dà ampiamente conto delle tesi di J. Turner

<sup>17</sup> Cf. Porph., *VP*. 16.

<sup>18</sup> Cf. anche p. 40: "both Plotinus and Porphyry seemed to have adopted a number of insights from those Christian secretaries Porphyry calls 'Gnostics' who attended Plotinus's school at Rome".

<sup>19</sup> J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden-Boston 2011 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 11).

e M Zeke, che fanno dipendere temi centrali del pensiero plotiniano dalla dottrina e dalle pratiche rituali attestate in alcuni degli scritti di Nag Hammadi (il presupposto per una simile conclusione è che i trattati di Nag Hammadi come *Allogene* e *Zostriano*, nella redazione a noi nota, siano anteriori e non posteriori a Plotino).<sup>20</sup>

Anche nel caso di Porfirio (pp. 93-8) l'autrice ritiene che l'insistenza con la quale egli meditò il problema del destino *post mortem* dell'anima umana dipenda dalla centralità di questo tema nel *Zostriano* e anche la sua polemica con Giamblico a proposito del ruolo dei riti nella purificazione dell'anima potrebbe ricondursi alla funzione loro assegnata da quello scritto. Di questo trattato Plotino aveva affidato a Porfirio la confutazione, per noi perduta; ma apparterrebbero a un insieme di scritti diretti ad affermare la posizione platonica contro le tesi gnostiche sul destino ultraterreno dell'anima umana anche il trattato *Su ciò che dipende da noi* (che, secondo J. Wilberding, coinciderebbe con il perduto commento di Porfirio alla *Repubblica* di Platone, di fatto limitato soltanto all'esegesi del mito di Er)<sup>21</sup> e il trattato *De Styge*, entrambi giunti a noi in stato frammentario.

La materia è complessa e non può certo essere argomentata in modo esaustivo in poche pagine; mi sembra, tuttavia, che dall'evidenza di una serie di temi e riferimenti comuni e di rapporti di scuola documentati l'autrice passi troppo facilmente ad affermazioni di carattere generale circa l'influenza profonda e pervasiva che gli scritti di Nag Hammadi avrebbero avuto su Plotino e Porfirio, limitandosi a indicare gli studiosi sui quali si fonda e ad assumerne le conclusioni, che pure sono oggetto di discussioni e contestazioni (cf. p. 161, n. 35).

##### 5. La questione della "tassonomia" e dei suoi scivolamenti

Il secondo capitolo descrive il modo in cui Origene, Porfirio e Giamblico hanno pensato gli esseri divini intermedi nel quadro complessivo della loro cosmologia e soteriologia. L'esame si concentra di proposito sugli esseri intermedi, perché negli studi essi sono stati oggetto di un'attenzione molto minore rispetto alle tesi filosofiche concernenti i primi principi.

L'autrice considera particolarmente significativi i luoghi in cui lo sforzo sistematico di questi autori in qualche modo fallisce e le distinzioni di ordine ontologico o etico da loro istituite tra le diverse categorie di esseri spirituali si confondono. Questo accade, anzitutto, perché i filosofi tentano di comprendere in uno schema esplicativo ordinato uno "spiritual landscape" (p. 39) preesistente, fatto di credenze e di riti "popolari". L'autrice offre alcuni esempi di questo sforzo di integrazione e razionalizzazione da parte dei filosofi.

Un caso è l'esegesi origeniana dell'episodio in cui una negromante, su richiesta del re Saul, evoca l'anima del profeta Samuele (1 Sam 28; cf. pp. 49-52). Il testo pone a Origene un doppio problema: è possibile che un demone abbia potere sull'anima di un profeta e la possa costringere a dare responsi? Inoltre, come può essere che l'anima di un profeta si trovi nell'Ade, un luogo destinato alla punizione dei peccatori? Origene spiega questo testo mostrando che Samuele svolgeva nell'Ade la stessa

<sup>20</sup> J.D. Turner, "Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature", in R.T. Wallis - J. Bregman (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany NY 1992, pp. 425-59 (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern); Z. Mazur, "Unio Magica, Part I: On Magical Origins of Plotinus' Mysticism", *Dionysius* 21 (2003), pp. 23-52; Id., "Unio Magica, Part II: Plotinus, Theurgy and the Question of Ritual", *Dionysius* 22 (2004), pp. 29-56.

<sup>21</sup> Cf. J. Wilberding, *Porphyry: To Gaurus on How Embryos Are Ensouled and on What Is in Our Power*, Bristol Classical Press, London 2011.

missione profetica che aveva svolto sulla terra, annunciando anche là il futuro avvento del liberatore, il Cristo<sup>22</sup>.

Un secondo esempio è dato dalla non chiara distinzione tra la sfera degli dèi dell'Olimpo e quella dei demoni, che emerge da alcuni testi di Porfirio (pp. 52-53): se in *De Abst.* II 37, 1-5 gli dèi del pantheon olimpico sono posti nel rango degli dèi visibili, in altri frammenti della *Philosophia ex oraculis* e del *Περὶ ἀγαλμάτων* sono loro attribuite funzioni che nel *De Abstinencia* sono proprie dei demoni buoni. Sicché non appare chiara la frontiera che segna il passaggio dalla sfera degli dèi a quella dei demoni.

Il caso di Giamblico è particolarmente eloquente (pp. 62-64): egli inserisce nella serie angeli-demoni-eroi anche gli arconti, ora tra gli angeli e i demoni, ora tra i demoni e gli eroi.<sup>23</sup> In realtà, gli arconti non hanno un ruolo preciso nella gerarchia degli esseri divini tracciata da Giamblico e non sembrano distinguersi in modo significativo dai demoni. La ragione della loro inclusione sembra essere il fatto che essi erano parte del cosmo spirituale dell'ambiente nel quale Giamblico viveva.

I filosofi, dunque, non hanno sviluppato i propri discorsi tassonomici in modo isolato e indipendente dal contesto sociale nel quale sono vissuti, bensì si sono sforzati di dare un senso alle credenze dei loro contemporanei. Essi perseguivano in questo modo l'obiettivo di affermarsi come autorità religiose anche presso quegli strati di popolazione che non avevano una cultura filosofica (p. 64).

Una seconda ragione – che l'autrice considera più importante – per spiegare “lo scivolamento, l'elisione e l'ambiguità” (p. 64) che si producono nelle tassonomie dei filosofi, facendo almeno in parte fallire il loro sforzo ordinatore, è costituito dalla dimensione materiale degli spiriti in questione: “the materiality of spirits, as conceived of in this period, accounts, in part, for some of the resistance encountered by Origen, Porphyry, and Iamblichus in their attempts to construct a totalizing perspective on the spiritual realm” (p. 39).

La materia, infatti, nella descrizione che ne offrono i platonici, non è una realtà inerte, ma è dotata di una vitalità propria, una capacità di attirare, sedurre e condizionare le realtà spirituali che a essa si associano. È questa, secondo l'autrice, la ragione che spiega come mai gli sforzi di Origene, Porfirio e Giamblico per “at imposing systematic and totalizing taxonomic structures» sulle cangianti realtà divine intermedie ‘go astray” (p. 68).

Anche in questo caso, mi chiedo se ai fatti che descrive l'autrice non applichi una spiegazione che oppone troppo rigidamente la tendenza al sistema e gli elementi che le resistono: mi chiedo, cioè, se l'indubbio sforzo sistematico messo in atto dai filosofi per dare conto delle realtà divine intermedie avesse davvero l'obiettivo di produrre classificazioni rigide e totalizzanti e se le incongruenze rilevate debbano perciò essere intese come il segno del fallimento di questo sforzo.

L'inadeguatezza di questa descrizione mi pare particolarmente evidente nel caso di Origene e, in misura minore, Porfirio. L'autrice ricorda che un movente importante per elaborare una dottrina articolata concernente gli esseri spirituali è stato per Origene il fatto ch'essa non esisteva in termini espliciti nel *depositum fidei* e che la varietà di opinioni riguardo a questa come ad altre questioni sollevava conflitti tra i cristiani.<sup>24</sup> È stato, dunque, per opporsi a concezioni errate (ch'egli attribuiva a Marcione, Valentino, Basilide) – secondo le quali esisterebbero nature diverse tra gli esseri razionali,

<sup>22</sup> Cf. Origene. Eustazio. Gregorio di Nissa, *La maga di Endor*, a cura di M. Simonetti, Firenze, Nardini - Centro internazionale del libro, 1989 (Biblioteca patristica, 15), pp. 44-75.

<sup>23</sup> In realtà in *De Myst.* II (il libro nel quale Giamblico parla degli arconti) l'oscillazione è tra una serie demoni-eroi-arconti e una serie demoni-arconti-eroi.

<sup>24</sup> Orig., *PA*, I *praef.*; cf. sopra nota 14.

che dipendono da creatori differenti e determinano per gli individui destini diversi – che Origene ha costruito il proprio schema cosmologico e soteriologico (cf. *PA* II 8-10).

Intelletti creati tutti uguali, liberi e beati, usando più o meno malamente la propria libertà, si sono allontanati da Dio e hanno perciò bisogno di attraversare un percorso di cura e purificazione, adatto alla situazione di ciascuno, che li riporti alla condizione originaria. Da qui le differenze tra le creature razionali – angeli, uomini e demoni – che non sono ontologiche, ma qualitative, e non dipendono direttamente dal Creatore, ma dalle creature stesse.

Dopo aver descritto il processo di trasformazione al quale, secondo Origene, vanno incontro le creature razionali nel cosmo, l'autrice conclude:

[...] the differences between angelic, daemonic, and human souls are difficult to enforce in such instances. In other words, although Origen was involved in constructing a taxonomic edifice and a cosmological/teleological discourse into which he could emplot the souls of angels, humans, and evil daemons, in the end, the story he tells undermines any essential distinctions between these spi-ritual creatures at the ontological level (pp. 50-51).

È una conclusione vera, ma questo è esattamente ciò che Origene intendeva fare: non vi è da parte sua alcuna “difficoltà nel fissare differenze ontologiche” (p. 51), perché il suo obiettivo era appunto quello di smantellare schemi ontologici – ch'egli attribuiva ai propri avversari – che fissavano in nature determinate e in destini necessari le creature razionali. La fluidità che caratterizza il sistema origeniano non è un elemento che “mina” il suo sforzo sistematico, bensì è il modo preciso con il quale egli fonda la possibilità di un progresso per tutte le creature spirituali.

Trovo, inoltre, discutibile – se la comprendo correttamente – l'osservazione che:

although Origen endeavors to account for spiritual difference at the level of genus and species, the terms of his discourse allow for a rather alarming degree of mobility between various taxa, based, in large part, on the mutability of bodies at the level of material composition [...] (p. 66).<sup>25</sup>

La mutabilità delle creature spirituali, che permette a Origene di ipotizzare anche per Satana il ritorno alla condizione di angelo luminoso, si riflette certamente nella loro costituzione corporea, ma non mi sembra si possa attribuire a Origene l'idea che essa dipenda appunto dalla natura fluida della materia. È il corpo a trasformarsi a mano a mano che avviene un progresso o un regresso nell'anima, non l'anima a essere determinata dalle caratteristiche della materia di cui è fatto il corpo.

Anche a proposito di Porfirio l'autrice osserva che egli ha una tendenza a organizzare secondo una prospettiva gerarchica gli esseri divini, ma “does not seem to have developed a single, consistent vision of the spiritual cosmos [...]. His thinking tends to be situational, flexible, and somewhat *ad hoc*” (p. 53). Se è così, le ambiguità e gli scivolamenti che si constatano nei suoi discorsi e nel passaggio dall'una all'altra opera (e dobbiamo ricordarci che molto di ciò che abbiamo consiste in frammenti), non avvengono malgrado le intenzioni del filosofo di costruire una tassonomia del tutto coerente, ma fanno parte del suo programma e del modo in cui egli si accosta alla riflessione intorno alle spirituali realtà intermedie.

---

<sup>25</sup> Cf. anche p. 69: “once primordial minds become embodied, their bodies, transformable as they may be, are essential to their existence, remediation, and salvation. But because matter itself is mutable, changeable, in constant flux, these bodies, and the nature of the souls that inhabit them, are not fixed and static”.

Per questo mi chiedo se, almeno nel caso di Origene e Porfirio, sia appropriato attribuire loro il progetto di costruire un “edificio tassonomico”, se questo è inteso nel senso di una struttura sistematica totalizzante e dai confini nettamente definiti.

### 6. *Filosofia e sacerdozio*

Un tratto che accomuna Origene, Porfirio e Giamblico – e che risale in parte ad autori come Plutarco e Numenio nel II secolo – è l’attribuzione al filosofo, insieme alla funzione tradizionale di guida o consigliere in campo politico, anche del ruolo di sacerdote. Ciascuno di questi autori, infatti, tende a declassare le forme tradizionali di sacerdozio a funzioni inferiori e complementari, mentre riserva al filosofo la capacità e il compito di rendere culto al dio supremo. Il quarto capitolo del saggio è dedicato a questo tema e pone la questione di come la funzione cultuale e sacerdotale del filosofo debba essere correttamente intesa.

In termini schematici, la questione si può porre in questi termini: il linguaggio cultuale e l’attribuzione al filosofo di una funzione sacerdotale corrispondeva effettivamente per i filosofi platonici del III secolo a un’attività rituale, che essi consideravano parte integrante della propria vita filosofica, o aveva un significato metaforico? L’autrice ritiene che la rivendicazione di un ruolo sacerdotale da parte di Origene, Porfirio e Giamblico non fosse merely symbolic or metaphoric. Each of them claimed to know about proper and improper ritual, about sacrifices, and about salvific actions” (p. 122). Questa affermazione mi sembra vera per tutti e tre i filosofi solo a patto di precisarne il contenuto e di differenziarlo secondo le prospettive di ciascuno. Presento qualche considerazione sul caso di Origene e di Porfirio, che mi paiono sollevare problemi d’interpretazione maggiori.

Vi è nel modo in cui Origene parla del culto e del sacerdozio una notevole ambivalenza: assai più del culto e del sacerdozio visibile, egli considerava decisivi per il cristiano la mediazione sacerdotale del Cristo (CC VIII 13. 36-37; *Orat.* XV 4), della quale ogni battezzato è partecipe (*HLv* IX 1), e la pratica del culto “in spirito e verità” (Gv 4, 23-24), fatto non di riti particolari, ma di una vita interamente dedicata a Dio (CC VIII 23). In questa prospettiva – come giustamente nota l’autrice (pp. 105-7) – reinterpretava in senso etico e spirituale tutte le prescrizioni rituali del *Levitico* e dei *Numeri* (p.e. *HLv* II 2).

Allo stesso tempo, egli era un presbitero e svolgeva la propria predicazione nel quadro di assemblee liturgiche, raccomandava che i cristiani vi partecipassero con frequenza e attenzione (HGn X 1-3; XI 3; *HEx* XII 2; *HLv* IX 5); riteneva che il culto visibile fosse necessario soprattutto ai cristiani semplici, ma sosteneva che tutti sulla terra, anche i perfetti, vivono nella dimensione del parziale e dell’incompiuto e, dunque, hanno bisogno di compiere anche gli atti del culto esterno (HNm XXIII 11; *CIob* XIII 111-112; *CRm* X 10). Conservava, però, nei confronti della materialità del culto rituale e dei ministri a esso preposti, una riserva, per non dire un disagio: esso appare nella severità delle richieste etiche rivolte ai ministri (*HLv* VI 6); nella distinzione tra la festa perpetua, in cui vive il cristiano perfetto, e la celebrazione di giorni stabiliti, che sono come “esempi sensibili” per i cristiani incipienti (CC VIII 22-23); infine, nell’insistenza con la quale dichiarava che il sacerdozio autentico si attua nella consacrazione alla parola divina (*HLv* IV 6; *HJos* VII 2; *CIob* I 10-11).

Analoga è la concezione del sacerdozio del filosofo espressa da Porfirio: la funzione sacerdotale del filosofo si attua non mediante il compimento di riti determinati o la recitazione di formule, bensì in un silenzio libero dalla contaminazione delle passioni e offrendo in sacrificio al dio supremo l’elevazione dell’anima e la conformazione a lui (*De Abst.* II 34, 2-3; 43.3; *Ad Aneb.* I 3, p. 5.4-7 Sodano). Esiterei, pertanto, a definire Porfirio un “esperto di riti” nel senso in cui lo era Giamblico (p. 109; cf. *De Myst.* V 20-21).

L'autrice, infatti, attribuisce anche a Porfirio, come a Giamblico, l'idea che parte dell'attività del filosofo sia la realizzazione di immagini culturali degli dèi e, in particolare, del dio supremo.<sup>26</sup> Riferendosi a *De Abst.* II 49, 3 scrive:

Porphyry himself made explicit reference to the practice of making cult statues when he discussed the philosopher as priest in *On Abstinence*. He notes that the “priest of the god who rules all” was an expert in the making of this god’s cult image (p. 111).

L'autrice accoglie qui il punto di vista di T. Krulak circa l'interpretazione data da Porfirio alle immagini degli dèi: secondo questo autore, Porfirio, nel *Περὶ ἀγαλμάτων*, ne proponeva una lettura allegorica, considerandole come segni fisici di significati intelligibili – al modo in cui le parole scritte sono la traccia fisica di concetti, comprensibili solo a chi sappia leggere –, non per ovviare all'imbarazzo causato dall'uso di rappresentare antropomorficamente le divinità, bensì perché nutriva fiducia nella capacità delle statue rituali di rivelare la verità sugli dèi. Sarebbe stato appunto il filosofo, in quanto conoscitore del mondo intelligibile, colui al quale, secondo Porfirio, spettava la realizzazione di statue degli dèi capaci di comunicarne in modo veritiero le qualità.<sup>27</sup>

Due punti qui mi riescono problematici: uno è che questa valutazione della capacità delle immagini di comunicare la verità sugli dèi mi sembra contraddire altre affermazioni di Porfirio circa la necessità di abbandonare la *φαντασία*, quindi la produzione di immagini mentali, se si vuole accedere alla conoscenza delle realtà intelligibili. L'altro punto è che il passo del *De Abstinencia* citato dall'autrice a proposito della produzione di immagini del dio supremo non mi sembra riferirsi a immagini fisiche, ma alla conformazione dell'intelletto del filosofo al dio.

Quanto al primo punto, Porfirio, nelle *Sentenze*, invita a non attribuire agli incorporei – ricorrendo all'immaginazione o all'opinione – proprietà che sono soltanto dei corpi e precisa che, fino a che ci si trova sotto il dominio della facoltà immaginativa, è assai difficile pervenire alla conoscenza, anche solo parziale, degli intelligibili.<sup>28</sup> In un altro passo egli chiarisce quest'idea, affermando che, se si attribuiscono luogo e relazione a una realtà intelligibile, ciò che ne risulta non è tanto una diminuzione nello statuto dell'oggetto intelligibile, quanto un allontanamento da esso, perché rappresentarsi un intelligibile in termini di spazio e relazione vuol dire coprirne come con un velo la realtà e impedisce di averne conoscenza vera.<sup>29</sup> Ciò accade perché la facoltà di farsi immagini è proiettata verso l'esterno, mentre l'attività dell'intelletto si esercita con un atto di concentrazione su di sé e di contemplazione di se stesso.<sup>30</sup>

Se la *φαντασία* comporta un movimento opposto a quello richiesto per un atto d'intellezione, posso pensare che per Porfirio la produzione di immagini fisiche degli dèi intelligibili avesse un valore positivo e un'utilità soltanto come propedeutica a una loro apprensione più adeguata e che lo sforzo di intrecciare tra loro la dottrina platonica circa le realtà formali e le tradizionali narrazioni mitiche sugli dèi, da lui compiuto, secondo Eusebio, nel *Περὶ ἀγαλμάτων*<sup>31</sup> avesse uno scopo pedagogico e

<sup>26</sup> Scrive, infatti, a p. 112: “vediamo quanto Porfirio e Giamblico fossero in realtà vicini nella loro comprensione dei filosofi come sacerdoti e teurghi”.

<sup>27</sup> Cf. pp. 111; 169 n. 59, dove cita T. Krulak, “Invisible Things on Visible Forms”. Pedagogy and Anagogy in Porphyry's *Περὶ ἀγαλμάτων*, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), pp. 343-64.

<sup>28</sup> Porph., *Sent.* 33, p. 37.6-13 Lamberz = p. 346.31-38 Brisson *et al.*.

<sup>29</sup> Porph., *Sent.* 40, pp. 47.9-48.7 Lamberz = p. 360.13-362.14 Brisson *et al.*.

<sup>30</sup> Porph., *Sent.* 43, p. 55.6-13 Lamberz = p. 372.33-47 Brisson *et al.*.

<sup>31</sup> Eus., *PE* III 6, 7-7, 1 = Porph. 351 F Smith.

apologetico, ma non nascesse dalla convinzione che il filosofo avesse necessità o utilità a produrre immagini.<sup>32</sup>

In questa prospettiva mi pare vada letto anche il passo di *De Abstinencia* II 49, 3:

καὶ ὡσπερ ὁ τινος τῶν κατὰ μέρος <θεῶν> ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς ἰδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ τῶν τε ὀργιασμῶν καὶ τελετῶν καθάρσεων τε καὶ τῶν ὁμοίων, οὕτως ὁ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν θεοῦ ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλαματοποιίας καθάρσεων τε καὶ τῶν ἄλλων δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ.

e come il sacerdote di uno degli dèi particolari è esperto nel costruirne le statue, nei misteri, nelle iniziazioni, nelle purificazioni e in altri riti simili, così il sacerdote del dio al di sopra di ogni cosa è esperto nel produrne l'immagine, nelle purificazioni e negli altri riti mediante i quali si viene a contatto con il dio.

L'autrice, come abbiamo visto sopra, ne intende l'ultima parte nel senso che "the 'priest of the god who rules all' was an expert in the making of this god's cult image" (p. 111). Questa interpretazione si fonda sul fatto che, con la tradizione manoscritta e con l'editore precedente dell'opera, A. Nauck, legge: ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλαματοποιίας. J. Bouffartigue e M. Patillon, invece, nella propria edizione del *De Abstinencia* ritengono che il pronome sia un riflessivo: ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλαματοποιίας e in tal caso si dovrebbe intendere che "il sacerdote del dio supremo è esperto nel fare di se stesso un'immagine [del dio]".

La correzione non mi pare necessaria, ma – sia che si legga αὐτοῦ, sia che si legga αὐτοῦ – credo che il significato del passo sia quello indicato dai due studiosi francesi e che si ricava da un passo plotiniano al quale questa immagine è collegata:<sup>33</sup> il filosofo eleva al dio supremo un'immagine non sensibile, perché, conformando a lui il proprio intelletto, gli si assimila. Il filosofo fa della propria mente il tempio di Dio, "ornandolo con una statua vivente, il proprio intelletto, nel quale il dio ha impresso la propria immagine" e in questo tempio rende al dio un culto conveniente, perché lo conosce;<sup>34</sup> infatti, "il sapiente è il solo sacerdote, il solo che ama Dio, il solo che sa pregarlo".<sup>35</sup>

Certamente, Porfirio si preoccupava di coordinare alla propria dottrina filosofica anche le pratiche religiose tradizionali e riteneva che anche il filosofo – oltre a praticare per condiscendenza il culto civico – rendesse, egli solo, culto nel modo piú appropriato al dio supremo, giacché la pietà si deve esercitare anche mediante le opere.<sup>36</sup> Nel suo caso, però, si tratta di quella che potremmo chiamare una trasposizione completa della religione nell'etica. La mediazione del culto esterno è inutile al filosofo, dal momento che l'unione con Dio è data da "un pensiero pieno di Dio e ben fondato in Lui".<sup>37</sup> Per questo faccio fatica ad attribuire a Porfirio l'idea che il sacerdozio del filosofo consista in una mediazione di tipo rituale e a immaginarlo impegnato nella fabbricazione di statue culturali degli

<sup>32</sup> In termini simili Porfirio si esprime nella *Lettera a Marcella*, quando ricorda alla moglie: "dalla mia ombra e dal mio fantasma apparente non hai ricavato vantaggio mentre erano presenti, né, essendo essi assenti, la loro assenza ti causa alcuna afflizione, se t'impegni a fuggire dal corpo. Mi troverai con la massima purezza presente e unito a te [...], se t'impegnarai a risalire verso te stessa" (*Ad Marc.* 10, p. 111.5-11 des Places).

<sup>33</sup> Cf. Plot., *Enn.* I 6[1], 9.7-13: "innalzati verso te stesso e guarda; e, se ancora non ti vedi bello, come l'artefice di una statua che deve diventare bella toglie una cosa, raddrizza l'altra, una cosa la liscia, l'altra la pulisce, finché non fa apparire un bel viso sulla statua, così tu [...] non smettere di lavorare la tua statua (Plat., *Phaedr.* 252 D)"; citato in *Porphyre, De l'abstinence. Tome II. Livres II-III*, éd. J. Bouffartigue - M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 49 (CUF).

<sup>34</sup> Porph., *Ad Marc.* 11, pp. 111.23-112.5 des Places.

<sup>35</sup> Porph., *Ad Marc.* 16, pp. 115.20-116.1 des Places.

<sup>36</sup> Porph., *De Abst.* I 29; *Ad Marc.* 15; 17, p. 116.1-4 des Places.

<sup>37</sup> Porph., *Ad Marc.* 19, p. 117.10-11 des Places.

dèi. Mi sembra che sulla questione del culto rituale la sua posizione sia molto piú prossima a quella di Plotino (ed eventualmente di Origene) che a quella di Giamblico.

È con quest'ultimo che l'azione rituale è a pieno titolo inserita nella vita del filosofo e che l'equiparazione della vita filosofica a un sacerdozio corrisponde alla pratica effettiva di riti, per i quali il filosofo rivendica una competenza specifica e superiore a quella di altri soggetti tradizionali:

[...] le divine cerimonie e non l'atto del pensiero uniscono agli dèi i teurgi; poiché che cosa in questo caso impedirebbe a coloro i quali praticano la filosofia teoretica di ottenere l'unione teurgica con gli dèi? Ma la verità non è questa: piuttosto l'adempimento delle azioni ineffabili, e compiute in maniera degna degli dèi e al di sopra di ogni intellesione, e la potenza dei simboli senza voce, comprensibili agli dèi soltanto, operano l'unione teurgica.<sup>38</sup>

Che fosse o no legata al compimento di determinati rituali, l'assunzione da parte dei filosofi citati del ruolo di sacerdoti del dio supremo è interpretata dall'autrice come una presa di posizione polemica nei confronti di altri soggetti, che si presentavano come esperti nella realizzazione di immagini cultuali e nel compimento di cerimonie sacre, l'attività dei quali è documentata dal *corpus* di papiri, provenienti prevalentemente dall'Egitto, catalogati sotto la denominazione complessiva di *Papyri Graecae Magicae*.

Questa denominazione riflette il pregiudizio degli studiosi, sia egittologi che classicisti, che per lungo tempo hanno considerato quei testi espressione di una religiosità decaduta e marginale. Si tratta, invece, del risultato di un lavoro di reinvenzione del patrimonio religioso e sapienziale egiziano da parte di sacerdoti ellenizzati, che hanno adattato il proprio ruolo tradizionale alle aspettative e alle esigenze di un pubblico piú ampio. Si tratta del medesimo ambiente religioso e culturale – aperto all'influsso del pensiero platonico, gnostico, giudaico – nel quale è stato prodotto anche il *Corpus Hermeticum* (pp. 112-18).

Quest'opera di traduzione e reinvenzione del patrimonio religioso tradizionale a beneficio di un pubblico di formazione ellenica da parte di membri di collegi sacerdotali egiziani familiari con la lingua e la cultura religiosa e filosofica dominanti nell'Impero aveva lo scopo di mantenere la continuità di una tradizione sapienziale e di garantire agli esponenti della classe sacerdotale egiziana

<sup>38</sup> Iambl., *De Myst.* II 11 [= *Jamblique. Réponse a Porphyre*. Texte établi, traduit et annoté par H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de A. Lecerf, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF), 4.2.2 (p. 73); trad. A. Sodano in Giamblico, *I misteri egiziani*, Rusconi, Milano 1984, p. 113]. Ho già espresso, parlando di Porfirio e Origene, perplessità per una certa facilità dell'autrice nell'adottare conclusioni fondate su ipotesi. Il problema si pone anche nella ricostruzione della biografia di Giamblico. L'autrice afferma che Giamblico sarebbe nato intorno al 240, avrebbe studiato ad Alessandria con il futuro vescovo di Laodicea Anatolio e, in seguito, a Roma, presso Porfirio. Si tratta di una ricostruzione del tutto ipotetica: la *Suda* pone il *floruit* di Giamblico sotto il regno di Costantino (306-337), quindi egli potrebbe benissimo essere nato negli anni '60 del III secolo o anche dopo (la datazione alta permette di identificare il filosofo con un Giamblico nominato in Porph., *V. Plot.* 9.3-5, ma non è affatto sicura). Un Anatolio è menzionato da Eunapio come maestro di Giamblico, ma non è detto che si tratti del maestro alessandrino cristiano, né che Giamblico abbia soggiornato ad Alessandria (J.M. Dillon, "Iamblichos de Chalcis", in Goulet (ed.), *DPhA*, III, CNRS-Éditions, Paris 2000, p. 827, corregge su questo punto le tesi che aveva sostenuto in lavori precedenti, qui citati dall'autrice senza menzionare il mutamento di opinione da parte di Dillon); nemmeno si può assumere come un fatto che, dopo di lui, Giamblico sia stato discepolo di Porfirio. Su quest'ultimo punto, per esempio, H.D. Saffrey, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", in Porphyre. *La Vie de Plotin, II*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1992 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 16), pp. 31-64, qui, pp. 40-2, nega che il legame tra Giamblico e Porfirio possa essere definito un rapporto di discepolato. Cfr. inoltre, L.I. Martone, *Giamblico, De Anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa U.P., Pisa 2014 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 3), pp. 21-28.

prestigio economico e sociale. In questo modo essi entrarono in competizione con rivendicazioni analoghe da parte dei filosofi, anch'essi preoccupati di affermare il proprio primato come eredi di una tradizione di sapienza di origine divina.

### *7. Conclusione*

Pur con alcune semplificazioni e interpretazioni discutibili, il saggio propone una riconsiderazione interessante dell'autorappresentazione e del ruolo sociale perseguito, nel corso del III secolo, da gruppi diversi di "imprenditori culturali" (p. 126) che, pur seguendo progetti e traiettorie in parte differenti e tra loro concorrenziali, hanno mantenuto strette relazioni reciproche e si sono vicendevolmente influenzati. È soprattutto sull'aspetto dell'omogeneità culturale e dello scambio di influenze tra filosofi cristiani e non cristiani, sacerdoti, gnostici, cultori dell'ermetismo che l'autrice insiste, a costo di lasciare in ombra in alcuni casi elementi, non meno importanti, che differenziano tra loro i vari gruppi e i singoli autori.

Il risultato al quale perviene questo lavoro è duplice: anzitutto mette in evidenza che alcuni gruppi di intellettuali, pur relativamente marginali nella società del III secolo, avevano l'aspirazione a svolgere una funzione di orientamento sociale e politico e che questa aspirazione si esprimeva anche attraverso la rivendicazione di una competenza superiore sia nella conoscenza del modo corretto di relazionarsi con il dio supremo, sia nella conoscenza e nel controllo delle realtà divine intermedie.

L'altro risultato che emerge nelle pagine conclusive del libro (pp. 126-31) è evidenziare l'importanza che questo modo di pensare il ruolo degli intellettuali ha avuto nel IV e V secolo per la costruzione del ruolo politico e religioso dei vescovi cristiani (l'autrice cita gli esempi di Ambrogio e Giovanni Crisostomo): anche questi ultimi, infatti, si sono presentati come guide autorevoli delle proprie chiese in virtù di una specifica conoscenza e dominio degli atti cultuali che assicuravano un giusto rapporto con la sfera del divino a tutti i livelli; e su questa funzione, oltre che sulla loro appartenenza all'élite sociale e culturale dell'Impero, hanno fondato anche la rivendicazione e l'esercizio di un ruolo politico attivo.

Marco Zambon